

Alison Spedding

WACHU WACHU

**Cultivo de coca e identidad
en los Yunkas de La Paz**



hisbol

COCA YAPU

cipca



Centro de Investigación y Promoción del Campesinado

cuadernos de investigación 40



***hisbol* - Biblioteca de la coca**

Dirigida por Javier Medina y David Tuchsneider

Biblioteca de la coca

1. *Anthony Henman*
Mama Coca
2. *Alison Spedding*
Wachu Wachu
Cultivo de coca e identidad en los Yunkas de La Paz

Alison Spedding

WACHU WACHU
Cultivo de coca e identidad en los
Yunkas de La Paz

hisbol - cipca
COCA YAPU

cipca

Centro de Investigación y Promoción del Campesinado

COCA YAPU

Estudios Históricos y Agrarios

hisbol

Instituto de historia social boliviana

HISBOL agradece el apoyo de la Fundación Inter-Americana para la edición de este texto.

© 1994, *hisbol* - *cipca* - COCA YAPU

D.L.: 4-1-82-84

Todos los derechos reservados.

Edición: David Tuchsneider-Ana María Lema

Corrección: Ana María Lema - María Luisa Soux

Manuel Vargas

Diagramación: Juan Averanga - Gladys Bustillos

Fotomecánica: Adelio Laura

Montaje: Wilmer Lima

Impresión: Lorenzo Gutiérrez - Félix Pérez

Encuadernación: Antonio Pórcel - Teresa Inquillo

Administración: Edwin Oporto Terrazas

Gerente general: Gilush T. Hoffmann

Pedidos: Distribuidora *hisbol* s.r.l.

Calle Conchitas 524, Tel. 368327

Casilla 10296, La Paz-Bolivia

Hecho en Talleres Gráficos *hisbol*

La Paz, Bolivia

Leyenda de la tapa:

Coca Pacha, cuadro de Marta Macías, ganadora del concurso

La Coca en 500 años de resistencia, Chulumani - Sud Yungas.

INDICE

AGRADECIMIENTO	7
PROLOGO	9
I. PRELIMINAR	11
El cuento de la utawawa, o cómo se realizó el trabajo de campo	29
II. LAS COMUNIDADES ESTUDIADAS	33
Las especificidades de la coca	38
El ciclo vital en Sud Yungas	38
Modos de tener acceso a la tierra	41
La tierra realizada mediante el trabajo	46
El ciclo agrícola (1): el ciclo anual	49
El ciclo agrícola (2): el ciclo largo	52
El arte de cultivar coca	55
III. LA ORGANIZACION DEL TRABAJO	65
Un día cualquiera en los yunkas	65
Conceptos y valores del trabajo: la representación de la igualdad y la diferencia	67
La lucha para controlar la fuerza de trabajo	73
(1) Ayni y mink'a	74
(2) Contrato	77
(3) La faena	78
(4) Utawawa: la migración y la dependencia servil	80
Grupos de trabajo, la política y el parentesco	85
IV. YUNKAS/ALTIPLANO: INTERCAMBIO Y ARTICULACION	91
La necesidad del intercambio	93
Las ferias en los yunkas	96
Tres negocios claves: (1) El negocio de la naranja	99

(2) El negocio del café	101
(3) El negocio de la coca	105
La ética, el Estado y el intercambio	112
V. LA CONSTRUCCION DE LA ETNICIDAD	119
Etnicidad, 'raza' y 'color'	119
Indumentaria y categorías étnicas	121
Los términos étnicos en el lenguaje y la sociedad	128
Idioma y lucha de clases	133
El eje agrario de la etnicidad: terrateniente y colono	142
VI LA GENTE HABLA EN LA COSECHA	149
Sayañero y chiquiñero: tenencia de la tierra y el Estado	151
La unidad y el sindicato	157
La influencia en la cosecha de coca	163
VII. UNIDAD Y VIOLENCIA	179
Cortesía y conflicto en la conversación	180
Representaciones andinas de la violencia	184
La violencia comunal: tres historias	193
(1) Defensa del fuero interno de la comunidad (1987)	193
(2) Defensa de los terrenos de comunidad (años 70)	194
(3) La sociedad en contra del Estado: la matanza de los agentes narcóticos (1982)	195
Unidad e identidad étnica	199
Ficción y realidad de la comunidad unida	204
VIII CONCLUSIONES	209
Filosofía andina: etnicidad, jerarquía y conflicto	218
Simbolismo de la coca	224
Coca, campesinado e identidad	230
Apéndice I. La unidad doméstica en Takipata	243
Apéndice II. Los ciclos del precio de la coca en el mercado actual	247
Apéndice III. Y mientras tanto, abajo en el pozo... ..	259
GLOSARIO AYMARA /ESPAÑOL	269
VERBOS YUNGUEÑOS	277
FOTOS	279
BIBLIOGRAFIA	287

AGRADECIMIENTO

Este libro debe su existencia sobre todo a mucha gente en Sud Yungas e Inquisivi, amistades, compadres, dueños de casa, compañeros de viaje, de trabajo, pero quiero mencionar en especial a Concepción Mamani, Filomena Justo Flores, Máximo Justo Flores, Victoria Cocarico Mamani, Lucy Justo Cocarico, Felipa Calle, Pascual Bélez Calle, Felisa Bélez Calle, Florencio Choque Zapata, Gregorio Chávez Blanco, Trinidad Aliaga, Inés Cossio Beizaga, Luciano Arroyo, y Diógenes Rueda; también a Michael "Miguelito" Lasky, sin cuya ayuda nunca hubiese aprendido la diferencia entre el quinto y el suero. Que se perdonen los golpes, tanto dados como recibidos. Fuera de los Yungas, agradezco a mi difunto catedrático Dr. Michael Sallnow, del London School of Economics, quien dirigió el original en inglés, a María Luisa Soux y Ana María Lema, quienes han hecho las correcciones necesarias para convertir el yungueño de mi traducción inicial en un castellano más o menos decente.

(Epigrafe)

A los Yungas:

*[Where] hangs in shade the orange bright
As golden lamps in a green night*

*[[Donde] cuelga en la oscuridad la naranja brillante.
Como lámparas de oro en una noche verde]
Andrew Marvell (c. 1653) Bermudas.*

PROLOGO

El debate acerca del cultivo y uso de la hoja de coca es antiguo. Ya en la época del Virrey Cañete, a 25 años del desastre de Cajamarca, se ventilaba la prohibición del cultivo ya que los serranos que entraban a los yunta del Cuzco para la cosecha se enfermaban en los cocalos. Pero el delegado de los pobladores europeos del Cuzco insistía en la corte del Virrey en que la hoja formaba "toda la grosedad" del reino puesto que aquellos europeos que no eran encomenderos "de yndios" no gozaban de otra entrada.

Tan pronto se descubrió el mineral de Potosí, resultó rentable traer hoja en llamas y mulas desde el Cuzco hasta el centro minero - casi mil kilómetros. El excelente etnógrafo europeo, Pedro Cieza de León, observaba que algunos peninsulares, con tener tres "yndias" durante unos años comerciando con hoja en las minas, podían regresar contentos a su villorio peninsular.

La frondosa literatura reciente acerca de la hoja no refleja solo el debate acerca de una posible prohibición del cultivo. También observamos unos esfuerzos serios para comprender el cultivo y el cultivador legal que produce hoja para el consumo andino tradicional.

Entre los títulos que interesan quisiera destacar tres, los tres basados en investigaciones con metodología distinta pero que me parece complementaria.

El Dr. Fernando Cabieses, médico limeño, ex-director del Museo Peruano de la Salud, analizó las dimensiones biológicas de los múltiples usos de la hoja¹. En 1988, la Dra. Catherine Allen publicó una monografía² que trata de una comunidad andina en el Perú. La obra es resultado de un prolongado trabajo de campo y de una fina observación y participación en los rituales.

Fuera de los países andinos, se oye el ruido del debate que acompaña la eventual transformación de una hoja de uso cotidiano, milenaria, en la América tropical, en una substancia diabólica que amenaza los arrabales de tantas ciudades modernas. En medio del ruido, es útil tener una documentación y un análisis sobrio del cultivo y del cultivador legal de la hoja en los yungas de La Paz. La obra es **Wachu Wachu. Cultivo de coca e identidad en los Yunkas de La Paz**.

La obra se basa en un prolongado trabajo de campo en varias comunidades, con conocimiento del idioma del cultivador. La autora participó en muchas tareas agrícolas y de construcción. Distingue entre diversas formas de movilización del trabajo: las que construyen nuevos andenes como también las que se limitan a la participación en la cosecha. Ofrece una detallada y útil comparación entre el uso del ayni o de la minka o del trabajo remunerado.

Las comunidades que estudia la Dra. Spedding son todas aymara-hablantes, pero ella tuvo contacto con Cochabamba y otras zonas quechuas. Todos los cultivadores conocen La Paz y el mercado, pero se protegen en lo posible de una dependencia exclusiva del mismo.

La información procede de una intimidad con la organización laboral que sólo nos puede proporcionar el mejor trabajo etnográfico: la Doctora Spedding ha ayudado a construir andenes y a cosechar; ha escuchado chismes y comentarios que acompañan la interminable labor de reparar las terrazas o de movilizar la energía de los recalcitrantes.

Los valles estudiados por la Dra. Spedding forman parte de la región donde el cultivo de la coca es legal. Pero también allí surge la amenaza de las erradicaciones. En tales circunstancias, es indispensable comprender el papel de la hoja en la construcción de una identidad andina al interior de la gesta nacional.

JOHN V. MURRA
Ithaca, octubre 1993

1 Fernando Cabieses - *La Coca ¿Dilema trágico?* Lima, 1992

2 Catherine Allen - *The hold life has. Coca and cultural identity in an Andean community*. Washington, 1988. La versión castellana se encuentra en prensa (La Paz: Hisbol, 1994).

I

PRELIMINAR

Hasta ahora no hay una etnografía general de esa parcialidad de la población altiplánica que mora en los *manqha yunkas*, los valles calientes. En los Andes del sur, los centros de poder político se ubican por costumbre cerca de los 3500 m.s.n.m., donde los maizales del valle colindan con las punas altas que producen papas y pastos para los rebaños.¹ La variedad de productos de este 'mundo de arriba' se complementa con ciertos productos del 'mundo de abajo', las tierras cálidas de 2000 m.s.n.m. para abajo, y los núcleos serranos, mandaban gente en viajes temporales y permanentes a los valles de ambos lados de la cordillera andina. En las laderas orientales, estos valles incluyeron las regiones de Huánuco y La Convención en el Perú, y en Bolivia, las de Nor y Sud Yungas, Inquisivi y Larecaja en La Paz, y Vandiola en Cochabamba.

1. Se trata de tres grandes zonas ecológicas: puna o altiplano, *suní*, etc., encima de los 3500 m.s.n.m.; valle o *likina*, quebrada, etc., entre 3500 y 2000 m.s.n.m.; y *yunkas*, debajo de los 2000 m.s.n.m. Claro que las altitudes son relativas, porque condiciones locales pueden producir un clima apropiado a cierta zona más arriba, o más abajo de la altura acostumbrada.

En los casos peruanos, se suele enfatizar la separación entre zonas: Custred (1974), Favre (1977), Fioravanti-Moliné (1982), Orlove (1977). Ejemplos bolivianos suelen enfatizar la unidad entre zonas, aunque eso se podría demostrar también con ejemplos peruanos, como Webster (1971) o Skar (1982). Una comparación de estos casos aclara que es la estructura política regional la

Fiebres, paludismo (*chujchu*) y parásitos prevalentes en lugares calientes y húmedos causaban con frecuencia la muerte en gente acostumbrada al frío de las alturas, y hasta hoy los *yunkas* son malsanos en comparación con el Altiplano. El 'mundo de abajo', como la coca, se asocia siempre con los muertos. La combinación de enfermedades y los requisitos de la agricultura tropical producían una escasez crónica de mano de obra en los *yunkas*. Esta escasez, que sigue en vigencia, es una de las diferencias básicas entre los *yunkas* y las alturas (Altiplano o valles) que, para los yungueños, representan sus lugares de origen. Las alturas tienden a expulsar gente mientras los *yunkas* las reciben. La presencia de un excedente de mano de obra, o un déficit, influye más en la estructura de la comunidad campesina en cada región que el nivel de penetración del mercado. Las comunidades del norte del Altiplano, aunque bien incorporadas al mercado, son cerradas y hostiles al forastero, mientras las comunidades yungueñas carecen de trabajadores y están dispuestas a recibir cualquier persona que se ofrezca para trabajar. En la región estudiada, estos inmigrantes son mayormente aymaristas de la orilla oriental del Titicaca (Bolivia y Perú) y los valles adjuntos, con una minoría de quechuistas y trilingües de los valles de Inquisivi, Ayopaya (Cochabamba), el Altiplano central, y otros lugares.

Queda claro que los aymara de los *yunkas*, desde las fases más tempranas de su asentamiento en la región, intercambiaron un buen porcentaje de su producción con gente de afuera. No se sabe exactamente cuándo llegaron allá; fuera de unos restos que parecen ser de la cultura Mollo, hay indicios de ocupación tiwanacota (por ejemplo en Pasto Grande, cerca de Irupana, Sud Yungas). Como se sabe, la cultura Tiwanaku mantenía relaciones económicas con los bosques orientales y se supone que cuando los aymara llegaron al Altiplano, siguieron las mismas rutas. Se puede sugerir el año 1200 d.c. como fecha aproximada del primer asentamiento aymara en la región. No sabemos cómo se organizaban los cambios antes de la llegada de los Inka (c. 1470-1500 en la región estudiada). Frank Salomón sugiere que los Inka imponían una regla universal sobre los productores de coca, obligándoles a entregar la mitad de sus cosechas al Estado, mientras podían disponer de la otra mitad como se les antojase, trocándola con visitantes o subiendo a las alturas para cambiarla allá. Sus datos proceden de la frontera quiteña del Tawantinsuyu. Si esto fue de veras una práctica universal, demuestra que el uso de la

que determina las relaciones sociales entre las zonas, porque el intercambio de productos complementarios es compatible tanto con la 'economía étnica' de los Laymi como con los mercados de Yucay.

coca no fue restringida a la élite incaica.² Salomón no dice si los productores de coca plantaban sus propios cicales, o si se los entregaban ya hechos; tal vez había dos clases de cicales, los particulares de la gente y otros del Estado. Se supone que las tierras del Ynga, compradas en 1560 por el primer hacendado de Takipata, representaron estos últimos.

Una organización social más suelta que la de las alturas convertía a los *yunkas* en lugar de escape para los que no se llevaban bien con sus vecinos de las comunidades de arriba. Algunas personas fueron mandadas a los *yunkas* por el Estado Inka, y los cicales eran utilizados como colonias penales, debido al trabajo duro, la dificultad de acceso y las condiciones malsanas. Es probable que otras personas vinieran, como lo hacen hoy, para escapar de problemas en sus lugares de origen. Las comunidades cocaleras, como las de Zongo al norte de La Paz, fueron de las primeras en cortar los lazos con los núcleos políticos de altura.³ En la Audiencia de Charcas, como constatan Juan de Matienzo y Herbert Klein,⁴ muchos quedaron libres durante los siglos XVI y XVII; es de suponer que esta liberación del control altiplánico significaba que podían disponer libremente de toda su cosecha, en vez de sobrevivir en una dependencia parecida a la de los que cultivan hoy 'al partir'. El mercado de la coca, fomentado por la gran expansión minera del siglo XVI-XVII, proveía un fondo económico para la independencia; también influía la posición de la montaña o *yunkas* como refugio de rebeldes buscando evitar la subordinación a los intereses de las alturas.

2. Salomon (1986), p. 107. Sally Falk presenta evidencias de cicales propios de los kurakas en apoyo de su opinión que el monopolio estatal incaico de la coca es un mito: Moore (1968), p. 29. Lo mismo se puede deducir de los datos presentados en el capítulo sobre 'Plantaciones prehispánicas de coca en la vertiente del Pacífico' en Rostworowski (1977) pp. 155-196.
3. Véase Murra, 'El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas' en Murra (1975). 'Sonqo' es conocido como Zongo. Hay más detalles en Murra (comp.) (1991).
4. Véase Matienzo (1967-1967), Klein (1975, 1979). Matienzo dice que en Charcas la mayoría de los cicales "eran de los repartimientos", es decir, de las etnias andinas; esto al contrario de los *yunkas* de Cuzco, donde hubo un establecimiento temprano de la hacienda. Klein constata que en la colonia temprana había muy pocas haciendas en los *yunkas* bolivianos, y solamente empezaron a cundir en el siglo XVIII - cuando el descenso de la economía minera causó una disminución en el mercado de la coca; la hacienda, con sus estructuras feudales y tendencia a la autarquía (algunos patrones tenían haciendas en *yunkas* y en el Altiplano, con producción complementaria, mientras otras propiedades abarcaban grandes extensiones donde se producía papa y ganado, complementando dentro de la misma unidad social la coca, fruta, y caña de azúcar yungueña) muchas veces es una reacción a la contracción económica.

La expansión de la hacienda en los siglos XVII y sobre todo XIX empujaba a muchos aymaras de los *yunkas* hacia una posición donde la pareja mayor de la unidad doméstica tenía tres o cuatro días de trabajo semanal para la hacienda - una exacción de trabajo equivalente en tiempo a la cantidad de la cosecha exigida por el Estado Inka. Esta imposición coincidió con la desaparición de la aristocracia indígena; en Chapi Yungas (hoy Chulumani) a principios del siglo XIX ya no había cacique principal. Su posición intermediaria entre la masa tributaria y las autoridades criollas fue asumida por la clase terrateniente criolla.⁵ Al igual que los caciques, quienes manejaban recuas de mulas, los terratenientes tenían recursos para organizar viajes de intercambio; obtenían *ch'uñu*, *ch'arkhi*, y otros productos de altura y los distribuían para asegurar el trabajo y la lealtad de sus colonos.

Los terratenientes yungueños necesitaban siempre mano de obra. La mayoría de las haciendas eran pequeñas; rara vez superaban unas veinte familias de colonos, y durante el siglo XIX continuamente aparecen propiedades despobladas por las fiebres o por la ausencia de los colonos. Como los caciques eran responsables de la carga tributaria de sus súbditos, los terratenientes acogían a los vagos (indios sin tierras) y pagaban su tasa por ellos. La trayectoria nocional de un inmigrante a los *yunkas* empieza con la llegada a la hacienda, donde hay que trabajar duro, seguida por la mudanza a una comunidad originaria, para volverse yungueño flojo. En el sector de Chulumani, donde se han concentrado mis investigaciones, hay una mayoría de comunidades originarias, que resistían al dominio de las haciendas, y las sobrepasaban en población y producción destinada al mercado.⁶ El inmigrante

5. Esta transición ha recibido poca atención. La aristocracia indígena, en muchos casos, fue muy culta y se asimilaba más a los criollos que a los indígenas subordinados; véase Larson (1988) para muestras de ello en Cochabamba. Sospecho que un estudio de las genealogías de los terratenientes en el período 1750-1850 podría presentar casos interesantes de matrimonios entre caciques y criollos, como los citados para Otavalo (Ecuador) en Guerrero (s.d.), p. 14: la hija del cacique Tiburcio Cabezas Inca se casa con Manuel Egas, "una persona que antes llamaban española", y la cacica Rosa Otavalo se casa con el "blanco" Benito Aguilar; en 1841 su descendiente Benito Aguilar aparece como cacique (p.41). Hay ejemplos de terratenientes que se identificaban con soberanos indígenas hasta usurpar el privilegio - antiguamente restringido al Inka y a los nombrados por él para recibir esta distinción- de ser llevados en andas. Esto ocurrió en Cajamarca (Perú). Earls, John (1973) *La organización del poder en la mitología quechua*. E. Ossio (comp.) (1973) y Langer (1985) cita un ejemplo en las haciendas de vino en el sur de Bolivia.

6. El cuadro siguiente, de la provincia Sud Yungas, aparece en Meneses (1948). Las sumas de valor debe ser multiplicados por 10.000 para rendir su valor en bolivianos de entonces (no los bolivianos nuevos). Supongo que estos valores dan una impresión de la producción para el mercado. El número entre paréntesis

afortunado consigue una *sayaña* mediante la compra o el matrimonio, en una de estas comunidades, y luego completa el ciclo trayendo *utawawa* (gente sin tierra que vive en casa de otros y trabaja para ellos) del Altiplano, para realizar los trabajos pesados, al igual que los colonos en la hacienda.

Los cocataqui (*kukataki*, por coca) venían de las comunidades libres del Altiplano para negociar con coca. Esta coca fue conocida como coca de rescate, es decir, comprada de pequeños productores independientes, y fue considerada inferior a la coca de hacienda. Las haciendas yungueñas no fueron cercadas como las de La Convención (Perú); gente de las comunidades originarias trabajaba también en las haciendas, y parece que los mercaderes de coca también se movían entre hacienda y comunidad. La oportunidad de vender al precio del mercado libre la coca de los cocales que cada colono tenía en usufructo quitaba a los terratenientes el poder de imponer un precio bajo a los productos de los colonos, algo que provocó el *desenlace violento de las haciendas de coca y café en La Convención*.⁷

Los procesos de desestructuración que empezaron en la Colonia continuaron con la Reforma Agraria. Esta abolió el dominio oficial de los terratenientes, y convirtió a la mayoría de los campesinos en minifundistas, aunque hasta ahora no acabó con el poder de la clase

después del número de comunidades es el número total de *sayañas*, o acciones completas, de originario. El número de unidades domésticas tiene que ser más grande, porque no todas las familias tienen *sayaña*.

Los últimos tres cantones son valle y cordillera, no *yungas*. Es interesante que las comunidades originarias sobrevivieran a la era de la hacienda (que se terminó diez años después de la publicación de este informe) en la zona más comercial.

CANTON	HACIENDAS		COMUNIDADES	
	Número	Valor	Número	Valor
Chulumani	12	12.357	6 (453)	27.684
Yanacachi	12	8.208	3 (183)	7.551
VillaAspiazu	10	5.796	3 (127)	4.482
Chirca	25	21.960	4 (96)	4.806
Tajna	4	3.600	1 (52)	3.204
Ocobaya	8	9.100	3 (154)	6.786
Irupana	19	8.802	4 (111)	7.254
Laza	12	1.350	3 (78)	4.716
Chicaloma	18	2.988	-	-
Lambate	10	4.518	-	-
Taca	5	2.124	-	-
Parihuaya	7	747	-	-

7. Véase Brass (1980), Hobsbawm (1969).

terrateniente ni con las relaciones de dependencia feudal. En algunos casos, como en el de las haciendas chuquisaqueñas donde los colonos principales repartían sus terrenos entre arrenderos y 'arrimantes', la Reforma fortaleció estas relaciones.⁸ Lo mismo pasó con la institución de *utawawa* en los *yunkas*. Sólo se cambió el nivel en el que se reproducían estas relaciones -ya no al nivel de la hacienda (es decir, una propiedad grande ocupada por muchas familias), sino al nivel de la unidad doméstica familiar. En los *yunkas*, en general hacendado y colono se llevaban bien; no había muchos patrones abusivos, y mientras algunas haciendas fueron reformadas por colonos descontentos, en otras la Reforma fue impuesta por presión externa. Algunas fincas continuaban con un patrón residente -aunque ya no se lo llama 'patrón'- hasta reconstituir formas de colonato. La clase terrateniente todavía ocupa la cima social y algunos cargos políticos en los pueblos, y el sistema de autoridad paternalista, en combinación con la división étnica del trabajo, constituye el fondo del orden social en el campo. Pero los terratenientes sí han perdido el derecho al uso de la violencia que fue la base de su autoridad feudal, y los que siguen en el campo coexisten con los campesinos, fingiendo ignorar las divisiones sociales que los separan, aunque éstas son reconocidas tácitamente por todos. El desacoplamiento del Estado, que ya no recoge la tasa que antiguamente garantizaba la condición de comunario ni ha establecido un nuevo sistema de impuestos sobre la propiedad rural, ha dejado un vacío en el campo de la autoridad formal y mientras tanto ha fortalecido de facto los mecanismos informales del control social.

Este trabajo enfoca la producción de coca. Para la mayoría de la población andina, la coca es un bien que se obtiene solamente mediante el intercambio. Es imprescindible sobre todo en algunos ritos, pero como es un bien escaso, se lo puede utilizar también para fines como reclutar mano de obra. La gente del valle, inmigrante a *yunkas*, suele decir: "A lo menos aquí hay coca, allá sabemos trabajar todo el día para asicito de coca." En los *yunkas*, cada familia establecida tiene la posibilidad de mantener un cocal que les provee de coca para su uso personal y para el intercambio; solamente los sin tierra dependen de otros para conseguir coca. Las condiciones especiales de la producción de coca producen ciertas formas sociales en las comunidades cocaleras; también los usos rituales de la coca y su significación global en la sociedad campesina, no son los mismos que en lugares donde sólo se obtiene mediante el intercambio. Hay también algunas variaciones entre la

8. Véase Heyduk (1974).

comunidad de "Takipata", donde la producción es netamente campesina, y la de "Qamaqi", donde la mayoría de la producción de coca queda en manos de la clase terrateniente y de algunos campesinos ricos.

El consumo de la coca como costumbre cotidiana está bastante difundido en los *yunkas*, pero no es un rito elaborado; la presentación e intercambio de tres o cuatro hojas seleccionadas de coca, como rito inicial del *akhulli* (*akhulli*, el acto de mascar coca, el tiempo dedicado a tal acto) pierde importancia en un lugar donde todos tienen su coca propia. Tampoco se acostumbra ofrecer culto a los espíritus terrestres en el *akhulli* cotidiano, como hacen por ejemplo en las provincias altas del Cusco.⁹ En vez de eso, el rango dentro del grupo y la identidad del grupo mismo se elabora en la presentación de coca a los de afuera -los cocataqui, los visitantes, los trabajadores, los muertos. Los campesinos ricos de Sud Yungas están orgullosos de la calidad de su coca; es una vergüenza consumir u ofrecer coca descolorida o guardada, y cuando reciben visitas, en Todos Santos, en el techado de una casa u otra fiesta, invitan cantidades de coca dulce y verde, a veces cosechada y secada en las últimas veinticuatro horas. En Todos Santos una persona, yendo a rezar, puede llegar con un saquillo y alzar cualquier cantidad de la coca ofrecida. Los dueños, en vez de protestar, simplemente sacan más; cuando se *acullica* esta coca, se va a agradecer a las almas en cuyo nombre fue ofrecida. Hay un contraste con las costumbres de los lugares donde hay que cambiar para obtener coca -allá una persona circula con una bolsa de coca y la reparte por puñados entre los invitados.

La relación mutua expresada en las alturas mediante el intercambio de un bien escaso -coca- se da en los *yunkas* mediante el intercambio de su bien más escaso, la mano de obra, en *ayni* o ayuda mutua. El *ayni* representa una forma ideal de cambio, y, en cierta manera, una negación del mismo: se cambia dos cosas iguales, es decir, dos jornadas del mismo trabajo. Las personas que 'se hacen *ayni*' declaran su igualdad política mediante este intercambio simétrico. Se opone a otras formas del cambio asimétrico -trabajo por plata o especies, trueque, venta -donde la asimetría da lugar al establecimiento de una jerarquía y el ejercicio del dominio. Estas formas de intercambio son la manera principal de articulación entre

9. Véase Allen (1988) sobre los ritos del *akhulli* en el departamento de Cuzco. Allá la oferta formal de coca es siempre de tres hojas, y la gente tiene la costumbre de soplarlas en dirección al *apu* (espíritu del cerro, conocido en La Paz como *achachila*) del lugar, a veces invocándole por nombre. La única vez que recibí la oferta formal en los *yunkas* (en Kutusuma) era de cuatro hojas, que parece ser la costumbre en el norte del Altiplano. Algunas personas se persignan con las primeras hojas antes de meterlas a la boca, pero nunca mencionan a los *achachilas* en este contexto.

gente de grupos sociales diferenciados (aunque, claro está, también pueden tener lugar dentro del mismo grupo). Dada la debilidad del Estado boliviano, estos intercambios en muchos casos son la única articulación, y las clases dominantes ejercen el poco control que hay mediante el manipuleo del cambio; efectivamente, faltan mecanismos de coacción.

Pero no hay que construir una dicotomía simple entre cambio asimétrico y exclusión, y cambio simétrico e inclusión; tampoco se puede reducir el cambio asimétrico a las relaciones del mercado. En los *yunkas*, el átomo social es la unidad doméstica constituida por una pareja y sus hijos, pero dentro de este grupo los hermanos/as con frecuencia venden sus acciones de la herencia entre ellos, y hasta los padres solicitan dinero de sus hijos a cambio de terrenos que reciben en herencia. La misma familia puede hacer *ayni* con otra familia con la cual no tiene ninguna otra relación. En cualquier contexto, se puede aprovechar de muchas formas de cambio. Las relaciones políticas existentes -o, igualmente importante, las relaciones que se quiere establecer- determinan cuál forma de cambio será escogida.¹⁰

Se suele presentar un contraste simple entre comunidades o grupos orientados hacia el mercado, y los orientados hacia la autosuficiencia, como isomórfico con el difundido modelo de sociedad dual en los Andes, donde los indios siempre tratan de personalizar las relaciones comerciales, mientras los mistis comercializan sin misericordia toda relación personal. La verdad es que el mismo modelo de relaciones 'tipo parentesco' prevalece a cualquier nivel de la sociedad boliviana con el parentesco ritual (compadrazgo) como fuente de vínculos donde la endogamia de rango prohíbe el parentesco actual. Es cierto que la dualidad indio/*misti* es un modelo muy popular entre los andinos -sobre todo entre los del lado *misti*- para pensar su propia realidad; por lo tanto es imprescindible criticarlo desde un punto de vista objetivo. Un indio no es lo mismo en todas partes. Si uno toma las características consideradas esenciales del indio en San Jerónimo u Ocongate (Cusco, Perú)¹¹ y los aplica en la provincia de Sud Yungas de La Paz, apenas ha de encontrar un solo indio aquí. La mayoría de la población es bilingüe en aymara y castellano,¹² vive en casas de dos pisos con techos de calamina,

10. Estoy de acuerdo aquí con el argumento de Bradby (1982).

11. Véase Harvey (1987) para Ocongate, Van den Verghe & Primov (1977) para San Jerónimo y otros lugares del Cuzco.

12. Claro que hay muchos niveles de bilingüismo, como dice Harvey (1987) con referencia del bilingüismo castellano/quechua en el Perú. En Sud Yungas la mayoría de la población entiende una oración en cualquier idioma de los dos, pero algunos no pueden contestar sino en uno sólo. Entre los campesinos, sólo los muy mayores son monolingües (en aymara); entre los terratenientes, los

compra una buena parte de lo que comen, y nadie viste bayeta. Los hombres, como en el Altiplano paceño, se visten al estilo de las clases populares urbanas -aunque sí siguen usando abarcas- y hasta la ropa más tradicional de las mujeres está confeccionada con telas de fábrica. Muchas comunidades rurales tienen agua potable y hasta luz eléctrica.

La región como conjunto está dominada por campesinos ricos, comerciantes o *riskatiri* (compradores de productos agrícolas) y camioneros. Sud Yungas parece, históricamente, un lugar donde las divisiones étnicas no fueron muy estrictas, y, aunque no tengo referencias sobre su pasado, me parece que lo mismo se puede decir de los *yunkas* y valles de Inquisivi. En Sud Yungas la gente de la clase *misti* -que, en otros lugares, moriría antes que labrar la tierra- trabajaba personalmente sus propiedades.¹³ Cuando los he encontrado regresando del trabajo, dicen "Somos todos indios aquí."¹⁴ En Inquisivi he conocido una ex-patrona de hacienda, muy blancona y sin duda miembro de la clase terrateniente, pero 'de pollera' y acullicadora de coca. Los campesinos ricos -de pollera, y en todas sus costumbres, indios- de su distrito se califican a ellos mismos como 'gente Cochala' (aunque no son Cochabambinos para nada) mientras critican a los indios de las comunidades vecinas; un hombre de Takipata me dijo: "Soy indio... bueno, soy campesino", y su vecino se autocalificó como *pampa jaqi*. En suma, la cuestión étnica es mucho más compleja que una mera dicotomía.

Una mirada superficial a los *yunkas* llegará a la conclusión que la región es bastante aculturada. Yo prefiero describirla como desestructurada. Nathan Wachtel ha descrito el proceso de desestructuración en el Altiplano en los años inmediatamente posteriores a la

viejos son bilingües, y los jóvenes son monolingües (en castellano) -aunque, ahora que los indios hablan castellano, hay indicios de que la clase dominante quiere adoptar el inglés como su idioma distintivo. Cuando uno vive siempre con sirvientas, conviene tener un idioma que ellas no entiendan para conversar sobre temas delicados en su presencia.

13. Lo mismo dice Leons (1979) de Chulumani e Irupana, y en Leons (1970) dice lo mismo de Coripata, la capital cocalera de Nor Yungas, contrastando los tres con Coroico (Nor Yungas) donde los límites étnicos son más estrictos y hay una tradición de violencia entre campesinos y la gente del pueblo.
14. "Somos todos indios aquí": estas palabras vienen, en varios momentos, de una pareja blanca, mayor de edad, de un joven negro (cuyos padres, aunque negros, hablan aymara) y una pareja de campesinos ricos, todos en Ocobaya. Esto demuestra la multivocalidad del término 'indio', porque sólo los últimos serían calificados como 'indios' en la clasificación convencional. Yo creo que la variedad de personas trabajando en los campos de Sud Yungas explica la variedad de gente calificada como 'indios', porque tradicionalmente es el 'indio' que realiza trabajos agrícolas -aunque tal trabajo no basta por sí para hacer un 'indio': véase capítulo V y el fin de capítulo VII.

15. Véase Wachtel (1973).

Conquista,¹⁵ mientras que los estudios de Tristan Platt, Olivia Harris, Thomas Abercrombie y Denise Arnold sobre el Norte de Potosí se refieren a una región donde este proceso no ha progresado tanto como en los *yunkas*. En los padrones del siglo XIX se llama ayllu a cada comunidad originaria, pero no se escucha esta palabra en los *yunkas* de hoy, y la última distinción entre hacienda y comunidad, fue abolida en 1953. Los alcaldes indígenas y *jilaqatas*, con sus ponchos de vicuña y bastones de mando, fueron ligados tanto en la mente popular con la época de la hacienda que desaparecieron con ella, y ahora las únicas autoridades indígenas son los dirigentes de la Federación Campesina, -muy activa en Sud Yungas, prácticamente ausente en Inquisivi- desde el Secretario General de cada sindicato comunal, hasta los dirigentes provinciales. Los pueblos celebran sus fiestas patronales, pero en muchas comunidades estas ya se han perdido (aunque suelen resucitar también).¹⁶ Este trabajo es un intento de mostrar, luego de todo lo que se ha perdido, lo que queda.

Y lo que queda está basado en la producción de coca, tanto como conocimiento técnico y sistema de prácticas, como valor ritual y social; y con un enfoque en la relación entre la comunidad campesina y el Estado -un tópico muy preciso cuando las comunidades cocaleras están sujetas a fuertes presiones políticas, nacionales e internacionales-, sobre los elementos básicos de su existencia.

En la tradición oral andina, el paso más crítico que separa el pasado mítico del pasado de la leyenda y la historia (cuando los animales hablaban, y todo se producía de por sí y no había sol, sino sólo la luna y el tiempo del sol, cuando todos trabajaban y la gente estaba lejos de los animales), se identifica con la imposición de la autoridad estatal.¹⁷ El imperio Inka y la corona española conforman en este sentido una sola categoría; la transición entre el uno y la

16. Las fiestas sobrevivientes de las comunidades reúnen una buena concurrencia de las comunidades vecinas cuyos miembros participan en las comparsas. La comunidad originaria frente a Takipata había perdido su fiesta, pero hacia 1988 resucitó. Casi toda la región atiende la fiesta patronal de Chulumani, y los residentes de la capital provincial, aunque hayan vivido quince años en los Estados Unidos y parecen totalmente occidentalizados, regresan al pueblo, ensayan y bailan durante los cinco días de sol ardiente. Es notable que casi todas las comparsas en la fiesta de Chulumani son de *mistas*, con una sola tropa de *cullagua* representando los de pollera; el hecho de bailar significa que los *mistas* mantiene su hegemonía- si ellos dejaran de bailar, es cierto que los de pollera llenarían el vacío. Las fiestas patronales parecen muy sensibles a las variaciones políticas y demográficas. En estas páginas, presto poca atención a la vida ritual, pero no es por negar su importancia. Los otros ritos importantes en *yunkas* son los relacionados con la muerte- entierros, cabos de año, y Todos Santos. Un entierro rural une toda la comunidad, muy diferente del entierro altiplánico descrito por Carter (1968).

17. Véase Gow y Condori (1982), Bouysse-Cassagne y Harris (1987)

otra conservaba las mismas autoridades locales, y no varió mucho la vida de la gente común. La condición misma de campesino es la de un agricultor subordinado a una autoridad que no cultiva, y lo coloca dentro de una sociedad de Estado, diferenciándolo de los agricultores tribales quienes pueden utilizar las mismas técnicas. En los *yunkas*, la llegada de los españoles vino tan poco tiempo después de la del Inka que las dos se confunden en un solo acontecimiento, así como la imposición de los patrones, como clase dominante a la cual los campesinos debían servicios personales, combinada con la evangelización cristiana. No se da importancia a la liberación de Bolivia -no obstante los retratos escolares de Sucre y Bolívar- porque no afectaba a la autoridad de los patrones, mientras se considera a la Reforma Agraria como el suceso más importante desde la entrada del Estado.

El Estado boliviano no está consolidado. En las áreas rurales, la autoridad del Estado es inefectiva cuando no totalmente ausente; hay que ir a buscar al Estado, viajando a la capital de la provincia o del departamento donde residen los funcionarios. Exclusivamente urbanas, las autoridades tienen un interés mínimo en asuntos rurales, y se deja a las comunidades campesinas dirigir sus asuntos internos como mejor les parece. Lo más que el Estado hace para la comunidad es mandar un profesor para su escuela, y esto solamente cuando los campesinos mismos han construido ya la escuela. Después mantienen al profesor cuyo sueldo miserable le llega casi siempre atrasado. Aparte de eso, la mayoría de la gente solamente conoce al Estado cuando éste le cobra impuestos para llevar productos a la ciudad, o sentaje si vende en una feria. Como se ha dicho, ya no se cobra la tasa en los *yunkas*; cuando se introdujo la Reforma Tributaria en 1986, se hablaba de nuevos impuestos sobre la tierra, pero hasta 1990 el gobierno seguía haciendo proclamas contradictorias sobre sus intenciones de cobrar a los campesinos. Por 1987 y 1988, el jefe provincial de la Renta en Sud Yungas amenazaba a los campesinos para que registrasen sus terrenos, pero muy pocos lo hacían. Fuera del deseo general de evitar impuestos, todavía se asocia al Estado con los patrones, y aunque hasta ahora (1990) no hay resistencia organizada en contra de los nuevos impuestos en los *yunkas*, se sospechaba que las medidas fuesen un truco para obligar a los minifundistas campesinos a vender sus propiedades a los dueños de fincas grandes, en las cuales tendrían que servir como peones.

Lógicamente un asunto tan complejo como la relación entre la comunidad campesina y el Estado no se puede considerar sin referencia a la historia. La continuidad histórica en los Andes es problemática. Algunos escritores la ignoran totalmente, y escriben sobre la cultura aymara mezclando datos del siglo XVI con los del

siglo XX como si se hubiera establecido sin duda que la cultura indígena de entonces -la cultura de una sociedad bastante compleja, con toda una jerarquía de rangos y autoridades, sacerdotes y cultos, y una variedad de idiomas- era idéntica a la cultura, forzosamente empobrecida por quedar en manos de campesinos marginados, de las comunidades rurales contemporáneas. Esta es otra presunción del modelo de la sociedad dual: los indios son portadores de supervivencias culturales, "no han cambiado desde los días del Inka". ¿Pero cómo se han transmitido estas supervivencias culturales? La exégesis indígena es casi inexistente, y los rituales, a los cuales los antropólogos suelen encargar la tarea de reproducir los dogmas culturales, no solamente suelen desarrollarse en medio de un caos borracho "imposible de describir"¹⁸ sino también muestran heterogeneidad entre regiones y hasta entre ritualistas individuales. El yatiri no explica lo que significa la mesa que construye, y cuando la gente conjura, generalmente lo hace susurrando o barbullando tan rápidamente que apenas se distinguen las palabras. Los ritos más elaborados son estrictamente reservados y sólo se los realiza en casos de grave crisis personal -locura, epilepsia, brujería mortífera- que tocan a una minoría. Pese a todo eso los mismos temas vuelven, aunque la gente no sabe interpretarlos, hasta en los encuentros más particulares, los espíritus que molestan a los viajeros solitarios, los sueños de escolares. ¿Como entonces interpretarlos?

Con razón se dice que los Andes son "una realidad sin teoría". Es una realidad en flujo perpetuo, constantemente creada y recreada por todos los participantes. Los aymara hablantes otorgan alto valor a la experiencia personal y al conocimiento derivado de esta experiencia. Principios sociales, desde las técnicas agrícolas hasta el oro de los tapados, son sujetos al debate y a la prueba. Claro, no se puede probar todo personalmente; entonces la comprobación se establece mediante las relaciones políticas que exigen la veracidad de algunos testimonios y el rechazo de otros.

Esta visión del mundo se asocia con un concepto del tiempo donde el pasado, el presente, y el porvenir están de cierta manera presentes, pero sólo vemos el presente y algunas secciones del pasado -en Aymara el futuro está detrás de nosotros (*qhipasan*) porque no podemos verlo-. Ciertas personas y entidades pueden circular entre los tiempos, y una persona con suficiente poder puede obligarles a divulgar sus conocimientos de lo oculto. Este concepto produce una conciencia imbuida con una historia reificada como costumbre conservadora, pero a la vez ahistórica en términos occidentales. No se concibe los eventos como una cadena de sucesos

18. Véase Harris (1982b), p. 55

ligados por relaciones genéticas o causales. Siempre se concentra -y la gramática misma del idioma aymara lo exige- en el tiempo que uno conoce, el período de su propia vida y, a lo mucho, las vidas de sus padres. Conversaciones sobre el pasado dan al oyente occidental -acostumbrado desde la niñez a contemplar extensiones temporales de miles de años y más- la impresión de que el pasado es increíblemente ralo y encogido. Será más correcto decir que este pasado se concibe en términos anti-realistas: el pasado no es 'otro país' igual a éste, pero donde no podemos ir, el pasado está aquí, ahora, y por lo tanto sólo existe en los rasgos, reliquias y sucesos que están presentes en el mismo momento con nosotros. Así hay solamente el pasado descrito con los tiempos de experiencia directa (simple, remoto cercano), y, fuera de eso, un pasado que existe en el mismo espacio que los cuentos, mitos, y sueños, todos expresados con el tiempo remoto lejano, al igual que cosas que han pasado hace cinco minutos pero uno las ignoraba -un espacio que no tiene nada que ver con el pasado adamantino del occidente, una enorme imagen enterrada en el polvo de los siglos que los historiadores y arqueólogos poco a poco sacan a la luz.¹⁹

En este pasado, Mariano Melgarejo y la Guerra del Pacífico conviven felizmente con zorros que hablan y el origen de ovejas manchadas (antes cada oveja era de un solo color). Este pensamiento mítico,²⁰ que mezcla asuntos que, para el Occidente, son prácticos, con otros visionarios o sobrenaturales, se extiende a la vida cotidiana. Tanto como uno hace la prueba de las técnicas agrícolas, se recoge y critica testimonios sobre sucesos sobrenaturales; por ejemplo, dudando que tal persona merecía condenarse (¡claro que no se duda que hay condenados!), se dice: "Viendo la tumba vacía, sabremos que se ha condenado de verdad; pero no hemos visto, y no sabemos." Una afirmación sobre la otra vida, al igual que una sobre el precio de la coca, se sujeta a los mismos criterios de confiabilidad y se comprueba mediante el debate y la experiencia.

En el aporte de datos históricos a mis argumentos, trato de ser fiel a esta visión de la historia. En vez de resumir los conocimientos

19. Para una explicación filosófica del concepto anti-realista del pasado, véase Dummett (1964/1978, 1969/1978). En el primero de estos ensayos ('Bringing about the past'), es notable que el autor, que, como la mayoría de filósofos anglosajones, suele sacar ejemplos de su vida de catedrático burgués (Ahora estoy en mi escritorio), da un ejemplo del jefe de una tribu, que cree que mediante ciertos bailes puede afectar lo que ha pasado. Puede ser que haya cierta relación entre formas sociales y conceptos del pasado, que exige que las sociedades complejas sean realistas respecto del pasado, mientras las sociedades tradicionales - o 'encantadas' en los términos de Bourdieu - sean anti-realistas.

20. Cf. Anson (1987).

limitados de los historiadores sobre los Andes orientales, he incluido citas de mis informantes y de documentos preservados en la casa de hacienda de Takipata, y regularmente mostrados a los visitantes. Esta historia viva, más que alguna serie de datos que supuestamente representan una verdad objetiva del pasado yungueño, es lo que tiene consecuencias en la dinámica social contemporánea. Se muestra los documentos - el más viejo es de 1617 - a cualquier visitante alfabetizado porque se considera que muestra algo importante sobre la hacienda de hoy, al igual que las fotos viejas, preservadas en el mismo cajón, de las mujeres de los colonos cosechando coca y los tambores de coca cargados en mulas; y las historias del tiempo de hacienda (*asint timpu*) que circulan ahora influyen en las estrategias políticas concebidas por los campesinos en sus luchas con y contra el Estado.

Estas luchas tienen algunas características de una resistencia étnica. Yo no estoy de acuerdo con esos escritores que opinan que la identidad étnica del campesinado andino es una invención de los antropólogos, o una falsa conciencia impuesta por las clases dominantes con el fin de aislar y sujetar a los campesinos, y rechazo también las nociones de la sociedad dual y supervivencias culturales. En este estudio, se trata de la construcción de una identidad regional más que de una conciencia netamente étnica.²¹ Algunos de los valores morales citados aquí, como por ejemplo el *ayni*, son compartidos por todos los estratos sociales, aunque no beneficien necesariamente a los que no son campesinos. Cuando prevalece el *ayni*, es difícil conseguir jornaleros, y esto obstaculiza a los que, por razones sociales (no ser de la clase social que hace *ayni* con los campesinos) o práctica (falta de familiares que pueden ganarles *ayni*) se ven imposibilitados de hacerse *ayni* ellos mismos. Gente de todas las clases comparte la aversión general a buscar contactos con el Estado, y la preferencia para arreglar asuntos dentro de las pautas de autoridad local; se juntan en cohecho para excluir a los que quieren entrometerse en las comunidades cocaleras - los agentes de narcóticos y (en muchos lugares, aunque no en

21. En algunos sectores se encuentra un nacionalismo militante aymara, resultado de la movilidad social que ha traído gente de origen campesina a los movimientos políticos, universidades y otros contextos donde han descubierto que sus antecedentes aymara los separan de otros quienes aparentemente comparten sus intereses de clase: véase Albó (1987), Rivera (1987). Con demasiada frecuencia se utiliza etnicidad para explicar cualquier fenómeno social que no se puede atribuir a otras causas. "Netamente étnica" quiere decir una conciencia explícita de alteridad, fundada en afirmaciones místicas o trascendentales sobre la esencia racial, origen verdadero, misión histórica, etc. Hay ciertos rasgos de esto en la identidad aymara, tratada en el capítulo VIII, pero no es su aspecto fundamental, y se relaciona más con la identidad regional que con lo étnico.

todos) los varios proyectos de erradicación o sustitución de cultivos. Aunque hay muchos que rechazan todo contacto personal con el narcotráfico, los miembros de una comunidad unida no proporcionan información alguna a los agentes de narcóticos. Tampoco denuncian a los que, habiendo firmado contratos de erradicación de cocaes que los comprometieron a no volver nunca a plantar coca, vuelven a hacerlo. Los proyectos comunales se llevan adelante - o fracasan - sin que las autoridades urbanas hayan tomado parte en ellos,²² y cuando hay querellas dentro de la comunidad, la gente se esfuerza en resolverlas allá, aunque la falta de una autoridad efectiva al nivel sectorial (la Federación Campesina no tiene poder jurídico) les obliga a recurrir a la policía cuando hay peleas entre gente de diferentes comunidades. El ideal de la autarquía comunal, tan evidente en la vida campesina, es recreado al nivel de la provincia y región por la clase dominante local.

Los miembros aprovechan la intensificación de la regionalidad para mantener su control sobre los empleos del gobierno provincial, ocupándolos ellos mismos, o gente que ellos han escogido, no permitiendo la entrada a funcionarios sin algún vínculo con la región, como por ejemplo ser el yerno de una familia respetada. La estructura social de los pueblos yungueños, sus luchas faccionales y el sistema de parentesco que subyace, no está muy alejado de las luchas entre campesinos ricos por el control del sindicato agrario; sólo que los cargos del gobierno urbano ofrecen más posibilidades de recibir multas y obtener subvenciones del gobierno central que el cargo de Secretario General en una comunidad. Para legitimizar su autoridad, es necesario que la clase dominante presente una imagen paternal y dadivosa, pasando fiestas impresionantes y sin ser abusivo ni exigente. En el caso en que la autoridad no hace más que 'embolsillar' multas y no contribuye nada a la comunidad, la gente tampoco la reconoce.

Las familias terratenientes han coexistido con sus peones por muchas generaciones, hablando castellano en la casa y aymara en los campos. Los valores indígenas han compenetrado todas las esferas de la vida, aunque los *místis* se apegan a ciertos valores simbólicos, por ejemplo el ideal mariano de castidad femenina, muy alejado de los conceptos andinos de una sexualidad femenina activa

22. Por ejemplo, la gente realiza su prestación vial limpiando los trazos de camino que pasan por su propia comunidad. La radio cita a los comunarios; a veces se contrata una movilidad para llevarlos hasta el lugar donde van a empezar, y los que no vienen tienen que pagar un suplente *minga* (o *min'á*). Por está reciben boletas de prestación vial. El sindicato puede organizar grupos para limpiar derrumbes en otros, pero esto es un asunto voluntario. Los campesinos nunca trabajan para las autoridades urbanas, al contrario de casos como citado en Sallnow (1987), p. 118-123, donde el teniente gobernador del distrito dirige trabajos comunales.

y combativa. En un ambiente donde en realidad la variación entre los grupos es mucho menor de lo que se lo cree, hay que esforzarse mucho en mantener el rango, sobre todo entre los *mistas*; cualquier falla será publicada por los enemigos como prueba de haber sido siempre 'indios' que ya lo han demostrado. De esto viene una cierta validez del concepto de la etnicidad andina como mero resultado de las relaciones de clase; una posición en la clase dominante exige la adhesión a un complejo de prácticas 'hispánicas', mientras una movilidad hacia abajo suele terminar en la entrega franca a las prácticas consideradas como *indias*.²³

De esta manera, el énfasis en la construcción continua de la realidad social presta una intensidad especial a los detalles de la vida cotidiana. En un sentido muy actual, cada uno es lo que acabó de hacer. El complejo de prácticas más enraizadas en los *yunkas* son las que se unen alrededor del cultivo de coca, o mejor dicho, el sistema que integra la coca, otros productos para el mercado, y la producción de autoconsumo. Siendo básica para seguir existiendo, la realización de cada tarea de acuerdo con los modelos aprobados adquiere un valor moral pronunciado, representando no solamente la necesidad económica sino también todo un universo social.

El presente trabajo abarca a este universo de la manera siguiente: el capítulo II define la región estudiada y describe el ciclo anual de trabajos agrícolas. El capítulo III se concentra en los procesos de trabajo y el énfasis en el *ayni* como representación de la igualdad dentro de la comunidad. El capítulo IV examina cómo los *yunkas* se articulan con los otros pisos ecológicos. El capítulo V trata de la diferenciación social mediante el traje, el idioma y la relación entre terrateniente y colono en la hacienda. El capítulo VI examina la construcción de la realidad social en una comunidad mediante el sistema y proceso político, sobre todo en la cosecha de coca. La cosecha de la hoja es el trabajo más intensivo de mano de obra y sigue todo el año, teniendo un peso especial en la experiencia de los yungueños; este capítulo subraya la unidad y armonía comunal. Como contrapeso, el capítulo VII trata de las peleas en las fiestas y los episodios de violencia comunal donde la comunidad demuestra su unidad en contra de los forasteros. Finalmente, en el capítulo VIII se unen todas estas tramas en una consideración de los vínculos entre estructura política, coca, y lo que es ser indio en los *yunkas*.

23. La más larga de las historias de caso en Crankshaw (1980) es la de una familia de terratenientes desposeída en la Reforma Agraria. Una de sus hijas cae enferma a consecuencia del malogro de sus aspiraciones, pues su familia no la podía mantener. Cuando una hija se enferma a su vez, la familia ya no finge no ser 'indios'; llama a un *yatiri* para hacer ofrendas a los espíritus terrestres ofendidos y todo sale bien.

En lo precedente hay una omisión grave. Desde los años sesenta, la coca ha sido materia prima para el más reciente de los 'boom' de exportación que irrumpen de tiempo en tiempo en las naciones andinas. El auge de la coca genera divisas exageradas por la naturaleza clandestina del negocio, y ha provocado un asalto directo a los campesinos productores de coca por parte de los estados nacionales, actuando bajo el mando de su patrón, los Estados Unidos. En los Estados Unidos y Europa, hay que seguir repitiendo que coca no es lo mismo que cocaína. La coca es un bien legítimo, utilizado en una u otra forma en toda capa social, mientras la cocaína y sus derivados (conocidos como base, sulfato, pasta básica de cocaína, basuco, cebolla, etc.) son ilegales y queda estrictamente prohibido fabricarlos, negociarlos o negociar con los precursores (ácido sulfúrico, kerosene en cantidad, etc.) requeridos en su fabricación. En el capítulo IV hay un comentario breve sobre el negocio de cocaína en los *yunkas*, y el Apéndice III contiene unas impresiones sobre los 'pozos' o fábricas primitivas de base en pequeña escala.

Yo llegué a los *yunkas* en 1986 esperando encontrar una región transformada por el impacto de un auge internacional sobre las estructuras sociales y redes de intercambio de distritos especializados en la producción de coca por lo menos durante cinco siglos.²⁴ En vez de eso, encontré la resistencia de una estructura social que agarró la riqueza pasajera del 'boom' y la gastó en fiestas enormes. Esto provocó cierta propensión funcionalista en mi presentación, porque muestra una sociedad que mira hacia adentro y resiste a los cambios fundamentales. Algunas de la divisas del auge fueron invertidas en campos de cultivos permanentes, sobre todo en coca, pero eso fue restringido por la disponibilidad de mano de obra, y una vez alcanzado este límite, la plata fue gastada en unos trofeos de

24. Barbara Leona estudió Chicaloma (Sud Yungas) en 1963-4, los últimos años de la revolución. Fue una época en que se esperaba grandes cambios, una actitud que se refleja en sus publicaciones (Leona 1967, 1970, 1977, 1978, 1979). Es notable cómo un suceso tan importante como el auge de la coca, en más de veinte años entre 1964 y 1986, ha producido tan pocos cambios; pero puede ser que yo muestre aquí mis prejuicios occidentales, creyendo en el cambio radical y la decadencia de las prácticas tradicionales y sorprendiéndome cuando no cambian. La élite criolla en Bolivia está fuertemente comprometida con los ideales del progreso y desarrollo, y con frecuencia proclama el fallecimiento inminente de las prácticas tradicionales, sobre todo las más asociadas con los 'indios'; por ejemplo, en 1984-5, cuando el precio de la coca era tan alto que muchos campesinos ya no podían comprarla, la élite declaró que esto significaba el fin de la costumbre de mascar coca. En realidad sólo significó que la gente no mascaraba cuando su plata no le alcanzaba, para volver a mascar cuando el precio rebajó. Hay que notar también que las comunidades de Takipata y Qamaqi son en ciertos aspectos más 'tradicionales' que otras en su región, entonces tal vez he pecado por exceso de conservadurismo; pero no creo que sean menos típicas que otras comunidades en sus lugares.

consumo -grabadoras, refrigeradores, etc.- y en una intensificación fantástica del ritual. Unas pocas familias hicieron estudiar a sus hijos hasta que salieron licenciados y profesionales. Luego llegó una crisis mundial de sobreproducción, el precio cayó bruscamente, y la gente volvió a trabajar como de costumbre, diciendo:

¿Recuerdas esos billetes rojos de cien que había antes?

Cuando aparecían esos, el precio de la coca era muy bajo y la gente sufría, como está sufriendo ahora.

Pero después el precio subió también.²⁵

La toxicomanía de la pasta básica, consumida en pipas de papel plateado (toco) o cigarrillos rellenos (pitillo) es un problema en algunos ambientes urbanos. En el campo, los jóvenes contratados como pisadores en las rudimentarias fábricas de sulfato de cocaína reciben esta substancia adictiva como parte de su jornal, pero muy pocos se vuelven drogadictos. El narcotráfico es solamente otro negocio, como rescatar café o manejar mulas; se conforma a las normas generales de la vida yungueña. Para mí, esto era una demostración del poder de la cultura andina; los gringos, y bolivianos occidentalizados de las ciudades, rara vez resisten el encanto de 'la tía blanca' una vez conocida. Si uno pregunta de manera circunspecta en los pueblos, hay los que pueden avisar hasta el precio de un kilo de 'cristal' en Miami, pero la sociedad sigue su orden tradicional, y se une en defensa del cultivo, del cual dicen: "Coca es la economía aquí." Si es preciso, esta defensa se extenderá hasta la lucha armada.

En muchas regiones de los *yunkas*, se encuentra un sentimiento casi republicano, manteniendo la unidad política local fuera de, y a veces opuesta, a leyes y autoridades nacionales. A lo largo de este trabajo, comento sobre el individualismo en los *yunkas*; a nivel regional esto aparece como una proclama de la identidad e independencia regional. En las luchas por la independencia de las primeras décadas del siglo XIX, figuraban varios caudillos yungueños; Pedro Domingo Murillo nació en una de las comunidades estudiadas aquí (según los del lugar, él era hijo natural del cura de Irupana y la hija de un arriero ricacho, a la cual el cura

25. Cita de una campesina rica en Takipata. Los billetes mencionados, ahora sin valor alguno como resultado de la inflación, aparecieron por primera vez en 1962; así ella estaba hablando del período 1962-67, más o menos. En los años ochenta aparecieron y desaparecieron muchas emisiones de billetes como consecuencia de la inflación, y la gente pone fecha a los sucesos citando las emisiones entonces corrientes: "cuando aparecieron por primera vez esos billetes grises de mil pesos" (fines de 1982), "cuando el jornal de *A'ichiri* fue el Villaruel verde" (un billete de 50,000 pesos, corriente en 1985), etc.

insistió en 'confesar' repetidas veces cuando vino a celebrar la misa en la fiesta patronal). Esta identidad rebelde reaparece entre los yungueños de hoy, y es inseparable de la concentración obsesiva y a veces opresiva de mantener las pautas convencionales en la vida cotidiana. Espero explicar en los siguientes capítulos el cómo, si no el porqué, de ser así.

El cuento de la *utawawa*, o cómo se realizó el trabajo de campo

La meta principal de este estudio es presentar la etnografía de una comunidad tradicional productora de coca en sus aspectos económicos y políticos (la religión y el parentesco serán presentados en otros trabajos), como complemento de las etnografías existentes de comunidades andinas productoras de maíz y papas, y pastoriles. La coca es imprescindible en la práctica religiosa y económica de la sociedad andina, como han mostrado los trabajos de Catherine Allen y de William Carter y Mauricio Mamani, entre otros. Pero estos autores hablan sobre sus usos, y no dan más que una mirada pasajera a su producción. La coca es un cultivo netamente indígena, desarrollado y cultivado con técnicas indígenas; los agrónomos nunca se han detenido a pensar en producir variedades mejoradas, ni en cambiar los métodos tradicionales. En vez de eso, se han esforzado para que la gente lo abandone. Esta trayectoria, y el alto valor simbólico del producto, sugiere que el proceso de producción estaría imbuido de valores andinos, y así ha resultado. Este trabajo, entonces, remedia la falta de estudios adecuados sobre el cultivo de coca en los Andes del sur.

Su meta secundaria es el estudio de la construcción de una identidad regional: lo que es ser yungueño, y sobre todo, Chulumaneño. De ahí vienen algunas infelicidades aparentes del estilo. Para mí, la etnicidad es un fondo oculto de muchas prácticas yungueñas, y cuando un capítulo empieza con algunos comentarios sobre este tema para pasar luego a otros asuntos, el lector debe tener en mente las estructuras étnicas como subyacentes a lo demás.

Hay cuatro provincias yungueñas en La Paz (dejando a un lado los *yunkas* aislados de Apolo): Nor Yungas, Sud Yungas e Inquisivi y finalmente Caranavi, creada recientemente. He trabajado más que todo en Sud Yungas, la cual forma cierta unidad cultural con Nor Yungas, mientras Inquisivi es algo diferente. Este trabajo es "el cuento de la *utawawa*" -representa el punto de vista de un inmigrante que bajó desde las alturas buscando trabajo en los *yunkas*. Sud Yungas es bilingüe en aymara y castellano -expresado

en su canción popular, que utiliza los dos idiomas²⁶ y mis informantes cambiaban del uno al otro, según el asunto, considerando la persona con quien se hablaba, el lugar donde conversaban y la clase de interacción que tenían. Pasó lo mismo en Inquisivi, con la complejidad adicional de un tercer idioma -el quechua. Los términos aymaras para ciertas actividades -como *k'ichi*- cosechar coca, o *masi*- desyerbar con chonta- son utilizados sin distinción en castellano y aymara; por este motivo, proliferan estos términos en mi redacción. Al final del libro hay un vocabulario de las palabras que pueden resultar incomprensibles para alguien no-yungueño.

El primer trabajo de campo se realizó entre Agosto de 1986 y Mayo de 1988. Después de unos meses estudiando el idioma aymara en La Paz, y unas rondas preliminares, escogí la comunidad aquí llamada 'Takipata' como lugar principal del trabajo²⁷. Viví allí desde diciembre de 1986. También pasaba ratos en una ex-hacienda cerca del pueblo de Ocobaya. Visité la provincia de Inquisivi en noviembre de 1986, y mayo y septiembre de 1987, viví en Qamaqi entre enero y abril de 1988. También visité Cojuta, Circuata, y otros lugares en la ruta entre Chulumani y Qamaqi. Regresé a Bolivia en octubre 1989, y empecé otro período de trabajo en los mismos lugares. Como pasaba más tiempo en Takipata que en cualquier otro lugar, se debe entender que esta comunidad es la referencia primaria de lo que sigue.

Allá seguí lo que después descubrí ser la trayectoria típica de un inmigrante a los *yunkas*. Llegué a la casa de hacienda, de donde pedí trasladarme a una casa aymarista. Me colocaron en una casa muy pobre, monolingüe, donde vivía una viuda y su hija. En general no recibían *utawawa*, y me exigían jornadas de trabajo y cantidades de comidas compradas, que el sindicato calificó como 'explotación'. Fui trasladada a la casa de una mujer separada y su hija, bilingües y de más recursos, quienes estaban acostumbradas a recibir *utawawa*. Allá me quedé hasta octubre de 1987, cuando tuve disgustos con mi *utani*, y me fui -como muchas veces se van los

26. Esta canción es considerada típica de Sud Yungas, siendo una de las primeras cosas que me enseñaron:

Kunatakiraki negra
Chuymama churista
Mayuru, payuru, munasiñataki (bis)
Si ya no me quieres
Andate con otro
Esto de quererse, negra
Tiene su cosita
Entra por los ojos, negra
Y en el alma queda

27. Takipata, Qamaqi y Cojuta son nombres ficticios.

utawawa- a la casa de otro miembro de la misma familia, hermano de la otra, con su esposa y cuatro hijos. Ellos tenían varias casas, una de las cuales ocupé hasta 1991. Como dependiente de estos campesinos ricos, yo trabajaba en sus terrenos, ellos se responsabilizaron de mí, me enseñaron cómo comportarme según las buenas costumbres, y aseguraron que no me metiera con miembros de facciones opuestas. Los campesinos ricos representan la ideología dominante de las comunidades cocaleras, y esto forma el complejo de principios morales y sociales que presento como la cultura rural de Sud Yungas.

La inflexibilidad de estos principios, y el trabajo duro exigido en una hacienda (o ex-hacienda) induce al inmigrante a escapar después de un tiempo, e irse a una comunidad originaria para volverse yungueño flojo; así se cree. Yo misma reconocí esto después de establecerme en comunidades de Inquisivi donde no había hacienda y la gente era más floja que en Takipata. Nadie me arreaba a trabajar hasta el atardecer en enero o lavar café en los fríos amaneceres de mayo. Mientras yo no cocinaba aparte (lo que llegué a hacer en 1990) debía siempre 'ayudar' por lo menos tres días por semana a mi dueño de casa en Takipata, y aunque nadie lo dijo nunca, sospecho que no era un accidente que en tiempo de hacienda "tres días pertenecían al patrón".

En Cojuta, convivía con una familia de tres generaciones de profesores rurales, quienes presentaban transformaciones interesantes desde el punto de vista yungueño mientras usaban más o menos las mismas prácticas. En Qamaqi convivía con gente pobre de vestido, pero pasaba los días en compañía de los miembros y vecinos de una familia muy numerosa, de pollera en su mayoría, quienes migraron desde los valles de Inquisivi. Había familias parecidas en Takipata, pero, como yo, ellos eran clientes de los campesinos ricos, y los intereses faccionales no me permitían meterme con ellos como hice en las estructuras más flojas de Qamaqi. El asociarse con campesinos pobres afectó los datos que recogía; por ejemplo ellos no se interesaban en la política faccional, en la cual juegan un papel pasivo y periférico, mientras los campesinos ricos de Takipata se afanaban en estas luchas, que son para ellos una preocupación diaria.

En todos estos lugares, realicé trabajos agrícolas, sobre todo cosechando coca, que es el trabajo más generalizado de la mujer yungueña. Así tenía oportunidades de observar el cultivo y las técnicas utilizadas en cada lugar. También presenciaba fiestas y participaba tanto como podía en todos los aspectos de la vida del campo.

Otra fuente de datos etnográficos fue la pequeña burguesía comercial, de origen aymara, en la ciudad de La Paz. De 1986 a 1988

me alojaba donde una señora de pollera, divorciada, con seis hijos, que vendía zapatos de cholita en la avenida Max Paredes. Conocía un grupo de vendedoras de fruta, todas oriundas de una comunidad en la cordillera, a una hora de viaje desde la ciudad, donde yo iba de vez en cuando. Estas mujeres me enseñaban sobre el matrimonio, vida familiar, ritos y fiestas de la gente de pollera urbana y semi-urbana, aunque, siendo comerciantes, informaban poco sobre los misterios del comercio. Los detalles sobre el comercio de naranjas, coca y café contenidos aquí vienen de conversaciones con gente de Qamaqi y Takipata, donde casi todos han comerciado a lo menos unos expresos de naranja.*

Cuando visité por segunda vez la cordillera, mi amiga me puso una pollera para subir a sus tierras de pastoreo, a unos 5000 m.s.n.m.; aunque la mayoría trabajaba en la ciudad, los miembros de su comunidad mantenían sus tradiciones, y toda mujer que pasaba tiempo allá tenía que llevar la pollera paceña. Después de eso, empecé a usar la pollera en el campo. Esto provocó muchas conversaciones interesantes sobre el traje, que es una indicación central de la posición social en los Andes. Como las hijas estudiantes de Takipata, en la ciudad me cambiaba, poniéndome vestido, porque el espectáculo de una gringa de 1.80 metros de altura luciendo la vestimenta Paceña causaba demasiado alboroto en las calles. En el campo esta ropa no es solamente conveniente y confortable, también representa una afición a la identidad campesina, pero para las clases hispanizadas es algo ofensivo. Como no pueden concebir que uno pueda respetar y hasta querer a la gente de pollera, piensan que yo me pongo pollera para burlarme de los bolivianos; o si saben que yo convivo con campesinos, a algunos de ellos les da vergüenza y dicen que "yo hago quedar" mal a sus señoras o a la gente del pueblo. Es un comentario deprimente sobre la alienación de la burguesía boliviana en que, aunque una mujer de pollera haya llegado a ser diputada en el parlamento, las costumbres y los trajes nacionales son, para ellos, una mera fuente de burlas y de vergüenza.

* Expreso: medida del comercio al por mayor de la naranja y otras frutas. Corresponde a 20.000 unidades de fruta.

II

LAS COMUNIDADES ESTUDIADAS

Los *yunkas* de La Paz se encuentran mayormente en tres provincias del departamento: Nor Yungas, Sud Yungas, e Inquisivi.¹ Las dos primeras componen la hegemonía monopólica de La Paz, mientras la tercera, aunque queda bajo la autoridad política de la capital, tiene su centro comercial en Oruro. Las tres conforman una franja que corre del nor-oeste hacia el sur-este por las laderas orientales de la Cordillera Real y la Cordillera de Quimsa Cruz, desde las abras de las alturas hasta los niveles intermediarios que los aymara llamaban *manqha yunkas*, los valles calientes de adentro, distinguiéndoles así de los *ala yunkas*, los valles calientes de arriba o afuera, hacia la costa del Pacífico. La provincia de Sud Yungas se extiende hacia los llanos del Beni mediante su sector 'de adentro' (Asunta) y

1. No tengo conocimiento alguno de los *yunkas* aislados de Apolo, en el norte del departamento. Aquí no he de tratar de la provincia de Nor Yungas. McEwen (1975) tiene algunos datos sobre su capital, Coroico. Es el pueblo yungueño más frecuentado por extranjeros; su ubicación es muy bella, y tiene buenas facilidades para turistas. Coroico produce más café que coca; el centro de la coca en Nor Yungas es Coripata, colindante con Sud Yungas y al parecer bastante similar; véase Albó (1978) para una vista de la coca en Coripata. El sector más dinámico es la nueva provincia de Caranavi y el alto Beni. Gente de Nor y Sud Yungas compra terrenos allá, y va como trabajador eventual, pero ha sido poblado mayormente por colonizadores espontáneos, aymara-hablantes, del altiplano. Es la fuente principal de cultivos tropicales, sobre todo plátanos, para el mercado de La Paz. En términos generales, Nor Yungas y Sud Yungas son muy parecidos, mientras los *yunkas* de Inquisivi son algo diferentes.

la de Nor Yungas incluye las colonias dinámicas de Caranavi, pero no hay caminos hasta el interior de Inquisivi, que queda generalmente desconocido. Un camino carretero de variable calidad pasa desde Irupana, cruzando el río de La Paz y dando la vuelta por los *yunkas* de Inquisivi antes de subir al Altiplano por el abra de Quimsa Cruz encima de Quime, pero cada una de las tres provincias tiene más comunicaciones con el Altiplano que con otras regiones yungueñas, y no hay servicios de transporte directo que las una entre sí.

Yunkas propiamente dicho es la región situada por debajo de los 2000 m.s.n.m., siendo éste el límite de altura del arbusto de la coca. Las laderas superiores y las cimas de los cerros yungueños sobrepasan los 2000 m y ecológicamente son valle sprofundos. En Inquisivi los valles cálidos no son tan profundos, se sube directamente mediante caminos de herradura (y, desde 1987, caminos carreteros) para llegar a los valles, colindantes ya con el departamento de Cochabamba, pero Nor y Sud Yungas se encuentran sobre unos valles muy profundos (río Tamampaya, río de La Paz) con una subida abrupta a la cordillera, y los valles de donde provienen muchos inmigrantes quedan alejados al otro lado de las cumbres ásperas y trechos del altiplano. Cuando hablo de 'los Yungas', sin más indicación, me refiero al sector Chulumani, donde he pasado la mayoría de mi tiempo; este uso conforme con el habla de Inquisivi, donde 'los Yungas' también denota Nor y Sud Yungas. Utilizo 'los *yunkas*' para indicar de manera generalizada toda la zona estudiada, y 'yungueño' para cualquier habitante de la zona debajo de los 2000 m.

En Chulumani radicaba en una ex-hacienda, aquí llamada "Takipata", una comunidad bilingüe (aymara y castellano) de unos 55 hogares, cerca a hora y media a pie desde el pueblo de Chulumani, y solamente media hora o menos desde el camino principal Asunta-La Paz. La vestimenta y las costumbres en general son las de los aymara-hablantes de Chukiyawu Marka (La Paz) y el Altiplano norte. Camiones en su viaje de ida y vuelta a la ciudad se paran con frecuencia en el puesto de refrescos en el Puente de Takipata, y hay servicios diarios de la flota desde Chulumani e Irupana a La Paz. La gente de Takipata se dedica mayormente al cultivo de la coca; todos son minifundistas de coca, y también cultivan café y algunos cítricos, principalmente la naranja. Sus ingresos monetarios provienen de la venta de estos productos. Los que pueden siembran maíz, que es un cultivo de prestigio, y los campesinos se autoabastecen de los carbohidratos corrientes: varias clases de plátano, la *walusa*, y, con menos importancia, la yuca (yuca dulce, no la yuca brava de la selva) y la *raqacha*. El finquero que ocupa la hacienda no siembra *walusa*, que tiene poco prestigio en Sud Yungas, pero sí cultiva maíz, con la ayuda de un pequeño

tractor. Con su mujer y dos o tres jóvenes vaqueros, mantiene varias vacas lecheras y su ingreso principal proviene de la venta de leche pura en el pueblo.

La hacienda de Takipata se estableció cerca del año 1560, cuando dos caciques, Don Juan Are y Don Gonzalo Halela, "principales indios del Pueblo de Are, en los Yungas de Chulumani" vendieron a un soldado español "unas tierras que fueron del Ynga... donde se siembran chacras para el dicho Ynga". Según los documentos conservados en la casa hacienda, parece que dicho soldado sembró coca y naranjas, maíz y yucas, en estas tierras, aunque es de suponer que hubiese producción de coca, maíz y yucas en tiempos incaicos también. La fundación de la hacienda, entonces, antecedió a la del actual pueblo de Chulumani, (una reducción toledana, establecida en 1572); perduró hasta 1964, año en que fue reformada oficialmente con distribución de tierras a los colonos, aunque en realidad la distribución se hizo, como en varias propiedades yungueñas, mediante la venta de tierras a los ex-colonos. El dueño actual de la hacienda ocupa la casa-hacienda y permite que los campesinos siembren cultivos temporales (pero no permanentes) en sus terrenos. No les exige ningún servicio ni pago a cambio de este favor, y tampoco le gusta que le califiquen de 'patrón' o 'hacendado', porque ya no se relaciona con los campesinos como el terrateniente denotado por estos títulos. Sus antepasados por línea paterna ocupaban la hacienda colindante al este desde por lo menos los primeros años de la República. Las otras comunidades colindantes con Takipata son todas originarias (*kumun*), nunca sujetas a la hacienda. Hay libre comunicación entre Takipata y sus vecinas, pero los factores ecológicos que subyacen las relaciones económicas y políticas hacen que las relaciones más importantes fuera de la comunidad sean con la capital provincial, La Paz, y el Altiplano.

En Sud Yungas e Inquisivi, la coca es el producto más importante, y la gente cubre una buena parte de sus necesidades mediante el intercambio de ésta. En Sud Yungas hubo siempre comunidades originarias, hasta en la época de mayor auge de la hacienda (c.1880-1930), y ahora la población rural está compuesta casi exclusivamente de minifundistas, con una organización sindical muy activa. Por ser muy reducida su población, la producción de coca en Inquisivi no es muy grande, y solamente domina la economía de ciertos lugares, mientras otros (no estudiados aquí) viven mayormente de frutas como lima, limón, mango, palta y chirimoya. Aquí, trato solamente de los distritos cocaleros. En Chulumani toda la gente tiene algún cocal, por pequeño que sea; en Qamaqi hay muchos que no tienen, y los dueños de cocaleros con frecuencia tienen extensiones grandes. Hoy los hacen trabajar con jornaleros, pero la organización del trabajo es parecida a la manera de trabajar en la

hacienda, y todavía existen algunas haciendas con colonos (es decir, gente que recibe terrenos en usufructo a cambio de su trabajo en los terrenos personales del dueño) aunque actualmente se los llama 'peones'. Es una medida del atraso de la economía local que este modo de producción tan anticuado siga siendo rentable en la producción de maíz y *walusa* para el mercado local. Los minifundistas más acomodados producen rocoto, durazno y chirimoya para vender en Oruro y La Paz, con la ayuda de jornaleros. También se da un poco de café.

En Inquisivi, radicaba mayormente en el pueblo al cual puse el apodo de "Qamaqi," con breves visitas a su rival "Cojuta", Circuata, y unos viajes por el valle de Cañamina y Miguillas, que une Inquisivi con Sud Yungas. Qamaqi es un asentamiento prehispánico que parece bastante antiguo, ocupando un lugar altamente defendible al frente de una ventana que le proporciona una vista directa a los nevados de la cordillera, algo que los cerros intermedios niegan a los demás pueblos de la región. Hay muchos sitios prehispánicos en toda la región, y hasta en el pueblo mismo se sigue encontrando chullperíos (cerámicas, cuentas, entierros de bebés, etc.) al cavar cimientos. En el siglo XVI sólo sus tributarios varones sobrepasaron los 500, y sólo su tasa, en coca, sobrepasó los 1000 cestos; ahora su población total es de unos 200 habitantes y aunque no existen cifras sobre su producción de coca, yo creo que no sobrepasa los 500 cestos por *mit'a*. La población es, más o menos, la misma que Takipata, pero con la diferencia de ser un pueblo, o asentamiento nucleado, con determinadas características sociales que lo diferencian de una comunidad, o asentamiento disperso. De un pasado aymara, se encuentra ahora en estado de transición étnica; se habla aymara, quechua y castellano, hay desde trilingües completos (capaces de escuchar y hablar en cualquiera de los tres idiomas) hasta monolingües de cada uno, y la vestimenta también va desde verdaderas cholitas paceñas hasta 'cochalitas'. Antes de la llegada del transporte motorizado, era el término de un antiguo camino de herradura que pasaba por la loma de San Bartolomé hasta los valles, tan transitado que había un puesto de aduana para cobrar los impuestos de la coca que salía por allí; pero la ruta carretera principal evitó entrar en Qamaqi, y ahora queda aislado, al final de un camino ramal de unas tres horas a pie. Es el centro de una microregión conformada por el pueblo mismo y las tres comunidades de "Chaka", Parpata y la ex-hacienda de Muxsakuka. Los servicios de flota por el camino principal fueron aumentando, hasta llegar en 1988 a servicios diarios a La Paz, pero la última flota a Qamaqi se volcó en 1972, para volver a entrar sólo en 1993 y apenas dos o tres camiones a la semana llegan desde Oruro. Cuando el camino se encuentra en buen estado, se llega desde La Paz a

Chulumani en unas seis horas, a Licoma (donde se baja para caminar o contratar moto para Qamaqi) en unas ocho, a Cojuta o Circuata en unas once.

Takipata es una población dispersa del tipo conocido como comunidad o estancia. Las autoridades locales son las del sindicato agrario, afiliado a la Federación de Trabajadores Campesinos del departamento, y compuesto por los jefes de familia de la comunidad, quienes se reúnen una vez al mes. Sólo las familias residentes en sus propios terrenos, sea con título legal o con derecho establecido de usufructo, tienen voto; los residentes sin tierra -los *utawawa*- ni esperan entrar al sindicato. El jefe nominal de la comunidad es el Secretario General del sindicato, siempre un varón, y elegido anualmente aunque en otras comunidades de la región mujeres pueden ocupar el cargo. La comunidad de Chaka, debajo de Qamaqi, tiene su sindicato, mientras Qamaqi como pueblo tiene su junta de vecinos, compuesta por los dueños de propiedad urbana, sin participación de los pobladores que viven en casas alquiladas. La junta escoge entre sus miembros al corregidor que es la mayor autoridad local; éste se cambia cada año, y puede ser que alguna mujer ocupe el cargo, o uno de Chaka que tiene casa en el pueblo. Hay también un Juez de Mínima Cuantía, que no se cambia, y un Notario Civil. El corregidor tiene que responder en casos de robo u otros crímenes, siempre que haya denuncia; en Takipata el sindicato arregla conflictos internos, y cuando no se puede, o el conflicto surge entre un takipateño y gente de afuera, se lo pasa a las autoridades en Chulumani. En ambos casos, no hay policías residentes, y si la gente quiere su asistencia, hay que llamarlos, desde Chulumani a Takipata, desde Cojuta (capital de la tercera sección de Inquisivi, y así digna de una comisaría) a Qamaqi. Como los policías siempre exigen alguna 'coima' para hacer este favor, la gente muy rara vez acude a esta medida.

Ninguna de estas comunidades ha sido objeto de algún estudio previo. No hay trabajo antropológico alguno sobre los *yunkas* de Inquisivi. En Sud Yungas, existen informes concentrados en los aspectos económicos y sociológicos del pueblo de Chicaloma, visitado por M. Barbara Leons y su esposo en 1964.² Xavier Albó y el equipo de CIPCA estudiaron la región clásica cocalera de Coripata en los años setenta.³ Hay también unos trabajos de Heath, McEwen y Muratorio que tratan de Coroico (Nor Yungas), donde el café prevalece sobre la coca y, como en Chicaloma, existe un apreciable elemento negro en la población.⁴

2. Véase M.B. Leons (1967, 1970, 1977, 1978, 1979); Leons and Leons (1971); W. Leons (1975).

3. Véase Albó (1978), CIPCA (1976, 1977)

4. Véase Heath (1966, 1970, 1971, 1972, 1975) y McEwen (1971). El mejor de estos informes muy sociológicos se encuentra en Muratorio (1969).

Las especificidades de la coca

La coca, como el café, es un clásico cultivo de minifundio, porque requiere mucha mano de obra, y ciertas etapas de la producción, sobre todo la cosecha, son resistentes a la mecanización. En términos de la economía campesina, la coca supera al café, porque la inversión inicial, aunque alta, es casi toda en forma de mano de obra, y una vez establecida rinde cosechas tres veces al año (y en regiones tropicales, más todavía) por unos treinta años; mientras el café, en el mismo nicho ecológico, sólo da una vez al año y, al contrario de la coca, no aguanta en suelos gastados. En los cocaleros viejos de los Yungas, ni la mala yerba crece. Los arbustos de coca son pequeños y rinden poco, pero estas hojas menuditas que crecen en las laderas de loza roja degradada son las más ricas y codiciadas por el consumidor tradicional -es decir, para el *akhulli*, la infusión, y el rito, opuesto el consumo no-tradicional, el pisar para extraer sus alcaloides. En Qamaqi, debido a la menor densidad de población, la tierra no está tan cansada, y la coca crece grande, fuerte y cargada de hojas, pero es notablemente inferior para el *akhulli*. El cultivo de coca exige un suministro constante de mano de obra, y las técnicas de cultivo son susceptibles de involución, tal como la involución descrita por Clifford Geertz en el cultivo de arroz en Java; la inversión de más tiempo y cuidado en la construcción de los *wachu* (andenes), en remover la tierra alrededor de las plantas tiernas, en cosechar despacio seleccionando sólo hojas maduras y en desyerbar no rinde ganancias en relación al tiempo invertido en términos comerciales, pero siempre rinde una ganancia marginal que sí vale cuando la mano de obra que se invierte en estos trabajos es mano de obra familiar que de todos modos se ha de mantener y que no recibe más jornales que este mismo mantenimiento. También, como cultivo permanente, la coca puede integrarse con el ciclo vital de la familia campesina. Todo esto produce determinadas características sociales en las regiones cocaleras; también hace imposible la sustitución de la coca con otros cultivos. Hasta los integrantes de los equipos de los proyectos de sustitución admiten que ningún otro cultivo puede igualarse con la coca, y es inseparable de la vida en los Yungas. Cuando un hombre llega a casarse, tiene que hacer dos cosas para su nuevo hogar: una casa y un cocal.

El ciclo vital en Sud Yungas

El matrimonio en los Yungas ocurre cuando la pareja joven aprovecha de la borrachera generalizada en Carnaval o Todos Santos, u otro descuido por parte de sus familiares, para escaparse a

una casa, entrar y encerrarse sin que nadie se dé cuenta, y hacer el amor. Previamente, han hecho el amor en el *chumi* de las laderas, en las sombras al medio del cafetal (*kafiy taypi*); casarse es hacer el amor en la casa. Su unión se formaliza mediante la visita (*sart'a*) de los familiares del novio a los de la novia para 'pedir la mano'. La tradición aymara, ejemplificada por las prácticas altiplánicas, exige que se escapen a la casa del novio, para vivir allí durante los primeros años de matrimonio, pero en los *yungas* muchas parejas van a la casa de la novia, o a un lugar alejado, por ejemplo el sector de Adentro (Asunta). Después del *sart'a* establecen su hogar donde los padres del hombre o de la mujer, basando su decisión en cuál les ofrece mayores posibilidades (más recursos, menos hermanos(as) con quienes compartir la herencia, etc.). Allí se quedan hasta acumular la plata y los créditos recíprocos de trabajo (*ayni*) necesarios para construir una casa, y el hombre hace un cocal.

Si el hombre quiere ser respetado como persona mayor dentro de la comunidad, es esencial que haga un cocal propio. Un hombre que se contenta con vivir de los cocaleros heredados de su padre será conocido como *yuqalla* (muchacho) en vez de *wayna* (hombre joven) o *chacha* (hombre adulto) y no recibirá el título de respeto 'Don', aunque sea casado con varios hijos.⁵ Los meses de trabajo duro necesarios para cavar la tierra y hacer los *wachu* de tierra tapiada y *takana* o andenes de piedra expresan la fuerza física y habilidad varonil del hombre joven, porque plantar coca es la esencia del trabajo del hombre en los Yungas, tal como el *k'ichir* coca para la mujer. En esta temporada la mujer joven está ocupada en parir y

5. En la ciudad, *yuqalla* es un insulto aplicado a los adolescentes malcriados. En el campo es un término neutral para cualquier niño varón, pero es un insulto aplicado a un hombre adulto. Lo mismo para *imilla* (chica): en la ciudad es la sirvienta, en el campo es una niña cualquiera, pero, como *yuqalla*, es un insulto para los mayores de edad, indicando que no saben comportarse como tales. Los términos aymaras para la mujer joven (*tauwaku*) y el hombre joven (*wayna*) son muy positivos; estrictamente indican una persona sexualmente madura pero todavía soltera, pero se los ocupa para alabar a la gente hasta los cuarenta mientras conservan sus poderes físicos. El valor del trabajo productivo, y el odio a la ociosidad, en la cultura aymara es indicado por las connotaciones depreciativas de *awki* (padre) y *tayka* (madre), usado para los viejos y viejas de la comunidad, y usado para los padres actuales mayormente por parte de gente mayor ya casada y con hijos, y cuando sus padres los están molestando. Los hijos que todavía dependen de sus padres los llaman *tafa* (señor) y *mama* (señora), títulos respetuosos que se emplean también para los santos católicos. Finalmente se llega al término *achachi* (abuelo), que es un gran insulto si uno se lo dice en la cara. Se puede decir a una vieja *awicha*, abuela, pero los dos implican una persona demasiado vieja para trabajar, y entonces inútil y una carga para la sociedad. Un hombre viejo es más inútil porque ya no puede realizar ningún trabajo varonil, mientras que la mujer anciana puede estar cocinando.

criar sus hijos pequeños (*ch'iti*, guagua menor). Unos dos años después del trasplante, la coca llega a su primera cosecha. Después, se la cosecha tres veces al año.

Desde los cinco o seis años, los hijos empiezan a ayudar: "hasta los seis, las guaguas juegan para su pan; después, trabajan". Desde los ocho años, se puede ponerlos *wachu* en la cosecha, es decir obligarlos a cosechar al igual que la gente grande, y desde los diez se les exige trabajar conforme al horario adulto en las tareas apropiadas a su sexo, aunque su productividad queda reducida en la mayoría de los casos, menos en la cosecha. La 'cosecha' sin más calificación es, en Sud Yungas, siempre la cosecha de coca.

A los catorce años, una chica puede cocinar y lavar para toda la familia, liberando a su madre para ocuparse en tareas fuera de la casa. También puede *chontear* (trabajar con el azadón o chonta que es la herramienta básica de la agricultura yungueña) al igual que una mujer adulta, mientras su hermano de la misma edad todavía no tiene la fuerza necesaria para las tareas definitivas del hombre -rozar el monte, alzar bultos de un quintal y más, 'avanzar grande' con la chonta y cavar nuevos cicales. Los hijos de ambos sexos cosechan coca, recogen café, realizan el desyerbe, y cuando son adolescentes salen a ganar *ayni* para sus padres. El hogar alcanza su cumbre de riqueza y poder cuando los hijos se acercan a los veinte años y estrategias bien manejadas de matrimonio traen a la casa la mano de obra adicional del yerno (*tullqa*) o la nuera (*yuqch'a*; en el castellano yungueño, generalmente conocido como 'yerna'). Padres afortunados pueden mantener este nivel quizás por una década; mientras una pareja se aparta, otro hermano o hermana se casa y trae su cónyuge -pero, tarde o temprano, los hijos se van, y los padres quedan solos con sus poderes físicos ya muy disminuidos. Los cicales que eran tan productivos ya son, como sus dueños, *awichas* (abuelas en aymara) que dan muy poco, pero bastan para las necesidades de la unidad doméstica reducida.

El hijo o hija menor se queda en la casa y trae a su cónyuge a cuidar a los viejos. Como las mujeres suelen tener hijos durante todo su período fértil, el menor (*sullka*) es con frecuencia veinte o veinticinco años menor que el mayor (*jiliri*), y cuando el menor llega a casarse, los hijos del mayor ya son adolescentes. Cada hijo, al casarse, recibe en usufructo una parte de los terrenos familiares, y la división final de los terrenos suele hacerse antes de la muerte de los padres, o al menos antes de que muera el sobreviviente de los dos. En sus últimos años los viejos están, en sentido práctico, sin tierras, y dependen de la caridad, no siempre muy confiable, de sus hijos. El hijo menor recibe la casa familiar y la huerta que la rodea; a veces hereda también cicales, pero éstos se dan preferentemente a

las hijas mujeres -también pueden pasar de abuela a nieta- dándoles a los hombres únicamente cuando no hay hijas; cada hombre debe hacer su propio cocal. Una mujer siempre vive de un cocal plantado por manos ajenas, de su padre, su esposo o su hijo, pero para un hombre eso sería una vergüenza.

Modos de tener acceso a la tierra

Una característica fundamental de los *yunkas* es la abundancia de tierras y la escasez de mano de obra, lo contrario de la situación del Altiplano, y subyacen muchas diferencias observadas entre las dos regiones. No es raro encontrar en los *yunkas* gente que tiene terrenos pero no puede cultivarlos adecuadamente por falta de mano de obra. En cierto modo, esto ocurre porque la agricultura yungueña es agricultura de azadón; ni siquiera el primitivo arado de bueyes puede ser utilizado en las pendientes bruscas, y resulta que toda actividad agrícola tiene una utilización muy intensiva de mano de obra. También el clima húmedo favorece al crecimiento rápido de la mala hierba y en tiempo de lluvias el *masir* (desyerbe con chonta) ocupa toda la mano de obra que hay, y más todavía; hasta algunos cocales se pierden porque sus dueños no logran desyerbarlos a tiempo, y terminan hundidos en la mala hierba (*chumintata*; *chumi*, maleza, monte bajo).

En el pasado, esta situación era peor por las fiebres endémicas y enfermedades como *sijtiti* (espundia, o "mal de los Andes", leishmaniasis) y *chujchu* (paludismo); en el siglo pasado haciendas enteras quedaron despobladas por fiebres y huidas, aunque eran haciendas pequeñas, con seis o diez familias de colonos. Fue necesario conseguir un flujo constante de inmigrantes para suplir las bajas debido a la enfermedad o la fuga. Hoy en día los *yunkas* siguen siendo malsanos en comparación con el clima frío y seco de las alturas. Durante las últimas décadas en Takipata, la causa de muerte más común para ambos sexos ha sido tuberculosis pulmonar, y sólo desde 1985 el programa Pulmón Sano patrocinado por la Iglesia Católica ha proporcionado tratamientos adecuados. Abundan también los parásitos intestinales o 'gusanera', los abscesos (*karacha*) que resultan de picaduras infectadas de los muchos bichos, e infecciones de hongos como el *uma laq'u* o 'pie de atleta' y el *quri sunka* ('barba de oro', úlceras en la cara). Muchas personas están debilitadas por la desnutrición, provocando una variedad de síntomas conocidos bajo el nombre de 'anemia'. El promedio de vida es de cerca de 45 años y se dice que la mortalidad infantil es de 250 de cada 1000 nacidos. Una persona de 50 años se autocalifica, y es calificada por otros, como vieja, "de edad ya".

Hasta ahora, cuando Takipata alberga a cuatro veces más gente que en el siglo pasado, hay tierras vacías. Algunas quedan en manos de la hacienda y otros bajo el control del sindicato, que permite a los miembros de la comunidad que tienen pocos terrenos (generalmente los recién llegados del valle o altiplano) cultivar en ellas. En este caso se establece la tenencia mediante la siembra de cultivos permanentes (coca, café y cítricos), y por este motivo el finquero prohíbe la siembra de tales cultivos en los terrenos que presta a los campesinos. Como ganadero, la búsqueda de pasto en los meses secos le hace notar la degradación ambiental que se sufre como consecuencia de la roza del monte en la cuchilla encima de la comunidad, para poner chacras allá; entonces él ofrece tierras para chacra (es decir, campo de maíz, *walusa*, y otros cultivos para el autoconsumo) en el monte perteneciente a la hacienda en la cabeza del valle, para que no rocen más en las laderas ya erosionadas hacia el sur.

El slogan de la Reforma Agraria, "La tierra para el que la trabaja" es aceptado ya como derecho común, y nadie se opone a uno que se mete en terreno baldío -siempre que la persona sea miembro de la comunidad donde se encuentra tal terreno, o que tenga el permiso de los miembros. Si algún extraño, como un ex-minero que intentó meterse en el monte de Takipata en los años setenta, trata de apropiarse de algún terreno, encontrará el desalojo por la fuerza y hasta la resistencia armada de la comunidad. Uno que no es miembro de la comunidad tiene que comprar el derecho de utilizar sus terrenos.

Terrenos con cultivos permanentes (huertas, cafetales y cicales) representan la forma más importante del capital en los *yunkas*. Un modo de adquirir derechos sobre estos terrenos es mediante la herencia. Los padres acostumbran repartir la herencia antes de su muerte; los hijos pueden recibir el usufructo de su acción muy temprano, a veces cuando aún no tienen veinte años, si han aportado mucho trabajo a la economía familiar. Teóricamente la herencia se reparte por acciones iguales entre todos los hijos, varones y mujeres. Esto difiere de la costumbre en las alturas, donde solamente los varones heredan tierras; en los *yunkas* las mujeres heredan por igual, y aunque vayan a vivir en otra comunidad con sus maridos, siguen regresando para aprovechar los productos de su herencia. Lo que más influye en la distribución en los *yunkas* (sin considerar los varios manipuleos y juegos sucios que pueden ocurrir) no es el sexo del hijo, sino la contribución de trabajo que ha hecho ayudando a los padres. Casi todos hacen estudiar a sus hijos hasta el quinto curso del ciclo básico, y se critica a los que sacan a sus hijos de la escuela después del tercer curso que es todo lo que hay en las pequeñas escuelas seccionales. Pero mandar un

hijo (generalmente es un hijo, excepto cuando no hay hijos varones, o cuando la madre apoya a las hijas en el estudio) al colegio representa la renuncia voluntaria de su ayuda en el trabajo. Si después de salir bachiller abandonan el campo, reciben poco o nada de la herencia; su educación, preparándole para un empleo urbano, es su herencia.

La huerta (las parcelas con árboles frutales, plátanos, café, etc.) puede repartirse antes de la muerte, pero los cocalos sólo se entregan después. Parece que se favorece a las hijas en la distribución de cocalos, y se dice que las casas también deben ser entregadas con preferencia a las mujeres, porque los varones deben edificar casas ellos mismos, y porque la mujer, teniendo menos posibilidades de trabajar que el hombre, necesita más la ayuda de la herencia. La partición de la herencia provoca conflictos graves entre los hijos; los padres tratan de mantener su control hasta el último momento mediante la confusión de las acciones -a veces indican que tal parcela cae a un hijo, a veces a otro- y, como las parcelas varían mucho en su ubicación, tamaño y productividad, rara vez se logra una distribución de verdad igualitaria que satisfaga a todos. La composición actual de la herencia es un asunto bastante complicado, y seguiré comentando sobre sus formas cuando sea necesario.

Otra manera de ganar acceso a la tierra es hacer enterrar a su dueño anterior. Una persona vieja y sin parientes hace un trato con una pareja joven para que le cuide en su agonía, cubra los gastos del entierro y haga rezar en Todos Santos; entonces la pareja hereda sus tierras. Se reclama el derecho a los bienes de un difunto pagando su entierro y haciendo rezar en los tres años siguientes, y cuando los hijos discuten la partición de las tierras de sus padres, aducen sus contribuciones en las exequias como prueba de la acción que merecen.

En los Yungas hay muchos campesinos sin tierras que viven en casa de la gente y les ayudan en sus trabajos. Se los conoce como *utawawa*, y si sirven fielmente a su *utani* (dueño de casa) muy pronto les dan terrenos para cultivos anuales, y luego les invitan a hacer un cocal en tierras del *utani*. Este arreglo se conoce como *chikt'aña*, al partir, aunque el *utawawa* recibe toda la cosecha de su cocal; a veces puede seguir cultivándolo después de la muerte del *utani* original, aunque cuando muere el *utawawa* el terreno regresa a la familia del dueño. También se suele *chikt'ar* terrenos de esta manera entre familiares. Esta relación es paralela a la relación a nivel comunal entre el sindicato y el inmigrante quien, para aumentar sus ingresos como jornalero, pone coca en tierras de uso común.

Considerando la cantidad de tierras que cambian de dueño, la compra es el modo de transferencia más importante. Muchas

transferencias se presentan bajo la forma de compra, inclusive entre hermanos o entre padre e hijo; en parte esto sucede porque muchas personas no tienen títulos legales de sus terrenos, y cuando los compran, aunque en suma reducida, reciben un papel oficial comprobando su posesión. También da prestigio comprarse tierra, y se sugiere que la tierra comprada es la más productiva -se dice "De pura herencia nada sale", es decir que uno que se contenta con su herencia no sale ganando. Cuando la venta es entre padre e hijo la suma de dinero no representa más que la garantía de la acción, sobre todo si es grande, en contra de los derechos de los demás hijos, y entre hermanos la compra y venta es una manera de evitar querellas vitriólicas cuando las acciones parecen injustas y para modificarlos según el tamaño de las familias y su interés por la agricultura. Muchas veces los hijos mayores, quienes tienen que trabajar en su juventud para mantener a los menores casi como segundos padres, salen de la casa y compran terrenos aparte, en otra comunidad, antes de recibir su acción de la herencia. Es fácil para un campesino comprar tierras en cualquier comunidad (muchas veces después de alquilarlas o cultivarles al partir); es más difícil cuando una persona no-campesina quiere comprar, por ejemplo un blanco de Chulumani quien compró un pequeño terreno en Takipata para colocar colmenas de abeja. El no tenía conocidos en la comunidad y tuvo que negociar con la ayuda del finquero; pagó un precio encima de lo corriente dentro de la comunidad para conseguir la buena voluntad de los campesinos.

Dado que es difícil hacer un uso completo de sus tierras, la gente está frecuentemente dispuesta a vender una parte por dinero en efectivo, pero el precio varía según la distancia social entre vendedor y comprador, y también según la condición del terreno (con cultivos en buen estado, o lleno de *chumi*, difícil o fácil de acceso, con o sin agua, etc.); así es difícil citar un precio general. Aparte de unos casos excepcionales, como el hombre que vendió todo menos su casa para comprar un camión, no se vende cicales. El cocal representa lo fundamental de la economía familiar; cuando un hombre, por motivos personales, vendió todos sus cicales, su mujer lo reprendió diciendo: "¿Y por qué no vendes a mí y mis hijos también?" Rara vez se vende cultivos permanentes en buena producción; generalmente ya son viejos y/o ahogados en la maleza. Cuando se ve que una parcela en plena producción ha cambiado de dueño, y no entre familiares, se sabe que, aunque se dice que se ha vendido, es casi cierto que la transferencia fue motivada por deuda.

El único modo de evitar la quiebra como prestamista en el campo es el de exigir prendas; por sumas pequeñas se recibe polleras y chamarras buenas, radios, aretes u otras alhajas; por sumas grandes, lo único seguro es la propiedad. Cuando no se devuelve el

dinero, el dueño se ve obligado a hipotecar el terreno, o entregar una parte al prestamista o al banco. Antes de la Reforma Agraria, el resultado solía ser la transferencia del título al prestamista mientras los dueños antiguos tenían que quedarse en la propiedad como colonos.

Fuera de adquirir la posesión de la tierra, también se la adquiere en usufructo. Ya he hablado de cómo se adquiere el usufructo de terrenos para cultivos anuales, es decir, los de autoconsumo. Para adquirir cacaes, huertas o cafetales, hay que alquilarlas o agarrarlas al partir. El alquiler es más frecuente en el caso de cacaes, aunque a veces se alquila también huertas y cafetales. El inquilino entrega una suma de dinero al dueño, a cambio del cual tiene derecho a cosechar los productos durante un año; también tiene que mantener la propiedad, básicamente hacer el desyerbe.

La tenencia 'al partir' (también conocido como *chikt'aña*) es en el fondo una forma enmascarada del colonato. Es más común cuando una persona no-campesina tiene una propiedad y busca alguien que se la mantenga; cuando el partidario también reside en la propiedad se lo conoce como cuidador o *ut uñjiri*. Los campesinos ricos proporcionan también terrenos al partir a otros de su comunidad, cuando viajan mucho y no tienen tiempo de acudir personalmente al trabajo. Suele ocurrir también cuando el cocal o cafetal está lleno de *chume*, y el dueño no tiene tiempo, o no quiere pagar los jornales, para desyerbarlo; entonces se lo da al partir, porque el partidario tiene que correr con los gastos de la limpieza. El partidario se ocupa de todas las tareas agrícolas en la propiedad y recibe la mitad de la cosecha. Como, en las palabras de los campesinos, "a los mistis no les importa los productos", un partidario vivo fácilmente puede aprovecharse de más de la mitad, aunque cuando el dueño es otro campesino es más difícil engañarlo, porque suele presenciar la cosecha. Los cuidadores (quienes ocupan la casa a la vez que cultivan el terreno) suelen ser familiares sin tierras, inmigrantes a los *yunkas*, quienes aumentan sus ingresos trabajando como jornaleros para gente fuera de su *utani*.

La tenencia por trabajo en forma abierta no es tan rara, sobre todo en Qamaqi, donde por ejemplo el alquiler de un cuarto en el pueblo suele ser dos días de *k'ichiri* (cosechadora de coca) por mes. Los *utani* no quieren recibir el equivalente de dos jornales en plata, porque hacen estos arreglos justamente para conseguir mano de obra cuando escasea. En el pueblo de Chulumani en los años treinta y cuarenta también era casi imposible alquilar vivienda sino a cambio de días de *k'ichiri*.

La tierra realizada mediante el trabajo

El sistema legal que gobierna los derechos a la tierra se origina en el derecho español de la Colonia, con influencias de otros códigos europeos. La tierra es considerada como una mercancía. Los derechos prácticos que controlan el acceso a la tierra en los *yunkas* se basan más bien en el trabajo. Un terreno vacío tiene escaso valor; va adquiriendo valor como resultado del trabajo invertido en ella. Cuando se vende un terreno con cultivos permanentes, se puede considerar el pago como la compra del trabajo realizado en ese terreno. Si una persona hace trabajar un terreno que no es suyo, para desalojarle es preciso pagarle los jornales correspondientes al trabajo que ha realizado, conocido como 'las mejoras'. Dentro de la comunidad campesina, el uso del *ayni* o ayuda mutua indica que la mano de obra es un recurso comunal, compartido entre todos los miembros, como si formaran una sola unidad doméstica. La gente prefiere los *aynis* a los jornaleros para ciertos trabajos, sobre todo los que necesitan cuidado y atención, porque un *ayni* trata el trabajo como si fuera para él mismo; esto es importante en el caso de cultivos permanentes donde es necesario cuidarlos para mantener la producción en el futuro. El *ayni* no aumenta el total de mano de obra disponible de la unidad doméstica, porque hay que devolver tanto como se recibe; para incrementar el capital de mano de obra en términos absolutos hay que contratar jornaleros o *utawawa*.

Cuando un campesino se traslada a otra comunidad, entra en su reserva de mano de obra (y también en todo el mundo social, el sindicato, las fiestas), pero esto es imposible para un no-campesino; éste, entonces, tiene que pagar más por el terreno que compra dentro de la misma comunidad, porque no va a contribuir su acción personal a la reserva de mano de obra. El no-campesino no está comprando un terreno solo, sino también está comprando el acceso a la mano de obra comunal. Un inmigrante sin tierras que llega a los *yunkas* como *utawawa* o jornalero contribuye con su mano de obra a la reserva comunal, y así consigue el derecho de cultivar en los terrenos de uso común. Una vez que ha hecho sus chacras, y luego sus cocales, puede empezar a hacer *ayni* con los demás comunarios.

La cosecha de coca (*k'ichi*) en Takipata se realiza mayormente en *ayni*. En las últimas décadas del siglo XIX, la hacienda de Takipata cosechaba unos 300 cestos en cada mita, mientras que ahora cosecha menos de ocho;⁶ después de la Reforma Agraria, la hacienda se veía

6. Cuando yo intenté, en 1987, hacer un censo de los habitantes y producción de Takipata, el finquero me dijo que la hacienda tenía ocho cestos por mita. Después descubrí que ocho cestos es considerada la cosecha respetable del ideal campesino medio, y creo que él dijo así para mostrar su rango de miembro del sindicato agrario en vez de ex-patrón. Actualmente creo que la hacienda tiene

obligada a vender o entregar sus cicales a los campesinos, porque no se podía conseguir jornaleros para cosechar -claro que antes hacía cosechar con la ayuda de las mujeres de los colonos, quienes tenían que venir tres días a la semana para el patrón. El recurso de contratar una mujer campesina, pagarle jornal, y mandarla a cosechar para la gente, ganando *ayni* para la hacienda, fracasó; nadie se sentía obligado a devolver sus *aynis* porque la mujer ya había recibido su jornal. Las enormes haciendas cocaleras del pasado, como Chimasi (Sud Yungas) con 700 cestos por mita y Turculi (Inquisivi) con más de mil, trabajaban en base a la ayuda gratuita de los colonos, exigiendo tres días semanales del hombre y tres de la mujer, a cambio de terrenos para coca y productos de autoconsumo; no se podía operar en base a jornaleros. Los productores de coca más grandes que yo he conocido en Sud Yungas tienen hasta 60 cestos por *mita*; la gran mayoría tiene 10 cestos o menos, y hay muchos con solo tres o cuatro. Los forasteros que visitan Chulumani suelen decir "Los cicales son grandes", pero las laderas cubiertas de cicales están compuestas de cientos de cicales chiquitos, cada uno con su dueño diferente.

En los *yunkas* de Inquisivi, por el contrario, no todos tienen cicales, y algunos cocaleros controlan grandes extensiones, produciendo 60 cestos por *mita* o más. La cosecha se realiza exclusivamente en base a jornales. Se hace *ayni* para productos de autoconsumo, y los jornaleros hacen *ayni* entre ellos (por ejemplo cuando cavan cicales o construyen casas) pero nunca en la cosecha. La pobreza de la región obliga a casi todos, inclusive los no-campesinos, a cultivar *walusa* y yuca para su comida. La división étnica del trabajo, que constituye la base de la clasificación étnica andina, atribuye a cada trabajo un rango étnico; casi todos los trabajos ligados con la coca -sembrar, desyerbar, cosechar, rescatar, vender, mascar o pisarla- son trabajos de indios. Hacer *ayni* con alguien es mostrar igualdad social con él. En Cojuta, he visto al alcalde y a un profesor (bachiller de un colegio paceño) haciendo *ayni* en sus yucales; los mismos hacían cosechar su coca con jornaleros. Podían hacer *ayni* entre ellos, sin perjudicar su posición social, pero era imposible hacer *ayni* con las campesinas jornaleras que venían a cosechar. Los campesinos ricos consideran 'jornalear' como algo vergonzoso y lo prohíben a sus hijos, quienes tienen que trabajar para su familia o ganando *ayni* para los padres; mientras que una persona pobre que quiere mantener su rango como *misti*

menos que ocho cestos; no tiene trabajadores adultos que reclaman coca para consumir, y en 1989 entrega en usufructo uno de los pocos cicales que tenía todavía al campesino que le ayudaba de manera casi permanente.

puede preferir alquilarse como jornalero en vez de hacer *ayni*. Para hacer *ayni*, es necesario tener una propiedad; los más pobres, sin tierras o con tierras tan reducidas que basta la mano de obra familiar para trabajarlas, no pueden hacer *ayni* y salen a ganar jornales como su único modo de obtener dinero, porque no tienen productos para vender en el mercado.

Los trabajos de Tristán Platt han mostrado la importancia de la tenencia de la tierra para mediar entre los *ayllus* indígenas y el Estado de conquista.⁷ Desde este punto de vista, la Reforma Agraria era un avance grande del proyecto liberal para acabar con toda forma de propiedad colectiva y convertir la tierra en mercancía mediante la formación de propiedades individuales. No cabe duda que los títulos individuales y el mercado de tierras forman parte del sistema de derechos sobre la tierra en los *yunkas*; la hacienda de Takipata, después de su reforma en 1964, seguía siendo despedazada mediante la venta de parcelas a los campesinos. Pero no las vendía a cualquiera, sino a los mismos campesinos que ya habían recibido la posesión de las tierras que tenían en usufructo. El mercado de tierras no es un mercado absolutamente libre. Hay un sentido en el hecho que todas las tierras de la comunidad, y no solamente las de uso común, son propiedad colectiva de los miembros, quienes las trabajan juntos.

Por este motivo, no se debe instituir cambios mayores en el sistema de uso de la tierra -como, por ejemplo, sustituir un cultivo nuevo por uno ya establecido- sin buscar el permiso de la comunidad entera, reunida en el sindicato. Como todos comparten su fuerza de trabajo mediante el *ayni* y el jornal, cualquier cultivo nuevo que necesita más que los recursos familiares (es decir, que ocupa más que unos surcos en la huerta familiar) afecta a toda la comunidad. El proyecto Agroyungas, la encarnación más reciente del proyecto interminable de erradicar la coca, se desvió porque aceptó como realidad la forma aparente de la propiedad yungueña como propiedad individual, y la comunidad como una mera agrupación de minifundistas definida por límites geográficos. Se acercó, entonces, a los campesinos uno por uno, sin consultar con las autoridades comunales. El resultado fue conflictos grandes y hasta violentos en las comunidades donde ciertos individuos aceptaron sustituir la coca por una variedad nueva de café y otros lo rechazaron. Lo mismo pasó en 1989-90 cuando las ofertas oportunistas de DIRECO (Dirección Regional de la Coca) incidían a erradicar varios cocales. ¿Cuál es el sistema de uso de la tierra que estos proyectos querían romper?

7. Véase Platt (1982a).

El ciclo agrícola (1): el ciclo anual

El ciclo anual empieza después del solsticio de invierno, marcado por la fiesta de San Juan (24 de junio). El tiempo es seco, frío en las noches, y soleados los días. Los valles yacen bajo un velo de humo azulino de los *chumes* quemados en las nuevas chacras recién rozadas en el monte, y las yerbas secas en las chacras viejas donde se están limpiando (*challiri*) para sembrar de nuevo. En la víspera del 24 de junio se recoge palos secos (*champa*, *charpa*) y se prende fogatas en la noche. Los mistis hacen muñecos de ropa vieja y con ellos queman toda su mala suerte y sus fallas del año pasado; los campesinos miran su suerte en plomo fundido vertido en agua fría, o escogiendo papas con los ojos vendados (si escoges una papa pelada, en el año que viene no tendrás nada; si escoges una a medio pelar, tendrás que vivir de lo regalado; si escoges una con cáscara entera, tendrás de todo). El 23 de junio es Día del Fuego, y el 24 de junio, Día del Agua -los jóvenes pueden jugar con agua como en los carnavales. La gente *caina*, se queda en casa tomando. Al día siguiente el trabajo empieza de nuevo.

La cosecha de café ya está acabándose, y la *walusa* está madura. Hay que cavarla, quitar las hojas y separar los tubérculos del bulbo central (el *kuku* o *t'unu*) -un proceso que se llama *kilari* - y luego almacenarla en un ensilado en la chacra, de donde se la saca en pequeñas cantidades cuanto se necesita para comer. Se recoge naranjas y se las carga hasta el camino carretero, donde llegan los camiones para llevarlas a la ciudad. La coca está en la *mita* de San Juan, su tercera cosecha del año. Después de cosechar, si las plantas son viejas, se realiza el *pillu* o *trasquila*, podándolas brutalmente hasta dejar sólo un tocón reducido de punta afilada.

Con los ingresos del café y la naranja, además del ingreso regular de la coca, corre bastante plata, y la mayoría de las fiestas patronales de los pueblos tienen lugar entre junio y septiembre. Muchos camiones vienen por naranja, y la gente aprovecha del transporte para viajar al Altiplano y cambiar fruta con papa, chuño, oca (*apilla*) y *kaya*, y quizás comprar un par de chanchitos o una oveja. Por el mes de septiembre, otra vez empieza el calor y la humedad, la temporada conocida como *lapaka*; el trabajo serio empieza, sembrando los productos de autoconsumo -*walusa* desde agosto, maíz desde septiembre. En octubre todos están trabajando duro, y sin un centavo, porque se ha terminado la plata de la naranja y el café, y la coca está entrando en la *mita* de Todos Santos.

La coca florece, pequeñas flores entre blanco y verde que no llaman la atención, desde fines de la estación seca. Para octubre ya está cargada con semillas rojas que impiden la cosecha y manchan

como con sangre las manos de las *k'ichiris*. Las hojas de esta época son chiquitas "como orégano siempre". Esta primera cosecha del año coincide con el momento cumbre de la demanda para honrar a los muertos en la fiesta de Todos Santos, y hay un alza breve en el precio en las últimas semanas de octubre, para luego caer rápidamente hasta llegar al fondo en Carnavales. En diciembre y enero se recoge la semilla para almacenarla.

En noviembre el tiempo de lluvias (*jallu pacha*) comienza. Los árboles de mango y palta ya están floreciendo, y cuando las lluvias llegan tempranas, sacuden las flores y hay poca producción. Cuando las lluvias son pocas y tardías dan bien, el mango entre diciembre y febrero (excepto en el valle cálido de Miguillas, donde el mango nacional aparece desde noviembre) y la palta desde enero hasta abril. Con las primeras lluvias, la yerba empieza a crecer, y, cuando no tienen otra tarea, todos se ocupan del desyerbe (*quriri, masiri*). Hay que aporcar al maíz y la *walusa* (*jalmiri*), y después desyerbar. El aporque se hace con la *warmi chonta*, con pico a un lado y al otro una hoja en forma de corazón. Hay que desyerbar la huerta, preferiblemente dos veces entre noviembre y abril. Para esta tarea se utiliza la *chonta* tipo 'marimacho', con pico (*yawri*, aguja grande) a un lado y pala plana (*laka*, boca) al otro. Se rasca la superficie de la tierra con *laka*, manteniéndola en un ángulo preciso para arrancar las yerbas completas con todas sus raíces; luego se las amontona, revolviéndolas con el *yawri* para sacudir toda la tierra suelta, y se las deja en montones para que se pudrán allí mismo o para quemarlas. No es tan fácil manejar la *chonta* de la manera precisa; si entra muy adentro, se gasta tiempo sacando las yerbas del montón de tierra resultante, y si pasa por encima no saca las raíces y las yerbas rebrotan muy pronto.

Estos trabajos con *chonta* son los que denotan trabajo propiamente dicho entre los campesinos; son también diagnósticos de la posición social de campesino. Los semi-campesinos, quienes trabajan también como comerciantes o artesanos, sobre todo las mujeres, tratan de evitar estos trabajos, contratando gente para *chontear*, aunque cosechan los productos personalmente. Lo mismo se puede decir de mucha gente de vestido en los pueblos; ellos cosechan, pero otros *chontean* en sus terrenos.

Los trabajos de aporque y desyerbe en la chacra deben cumplirse antes de la fiesta de Candelaria (2 de febrero) porque se dice que no se debe entrar a la chacra después de esa fecha. La coca entonces entra en su segunda cosecha, la *mita* de Candelaria o de marzo, la más abundante del año, tanto en cantidad de hojas como en contenido de alcaloide. Después de cada cosecha, hay que desyerbar el cocal; generalmente la mujer cosecha y su marido desyerba después. En Sud Yungas siempre se desyerba después de la cosecha.

En Inquisivi, donde los cicales no suelen estar bien mantenidos y además se hace desyerbar con jornaleros, que no trabajan con mucho interés, muchas veces el cocal está lleno ya de yerba en tiempo de cosecha y se hace desyerbar antes de cosechar, para apurar la cosecha, sin tener que seleccionar hojas de coca dentro de una confusión de yerbas. Pero también hace daño a las hojas maduras y la siguiente cosecha tendrá más hojas malformadas y descoloridas -uno de los muchos motivos porque la coca de Inquisivi es inferior a la de los Yungas.

Estos meses lluviosos se llaman *jalanta* en aymara, es decir 'caído adentro'; a veces llueve hasta una semana sin parar, hay barro y derrumbes en todas partes, el comercio se paraliza, la coca no tiene precio y no hay otra comida que el plátano enano. La época termina con Carnavales; esta temporada es la más apta para plantar nuevos cicales, cuando la tierra está saturada con agua. Carnavales señala también el comienzo de la cosecha de café (*kafiy palliri*). Marzo, abril y mayo son los meses de mayor actividad en todo el año. La gente se queja que el café es doble trabajo; el paradigma del trabajo es la coca, que hay que cosechar y secar nomás. Hay que recoger el café, cargarlo (y en guinda es muy pesado) hasta la casa, y *chutarlo* (viene de *chutaña*: descascarar el café -quitar la cáscara-) dentro de unas 48 horas. Anteriormente esto se hacía en una batea, moliendo las bayas con una piedra grande y escogiendo las cáscaras; ahora mayormente se hace en una máquina de madera, impulsada a mano. El café sale cubierto de una flema blanca y pegajosa; hay que almacenarlo, en saco de yute y gangochos viejos o en un pesebre de hojas de plátano, por varios días, mientras la flema se fermenta y chorrea en charcos de espuma verdosa, que huele a ácido y jengibre. Después se lo mete en una red (*sakanchu*), se lo lava con abundante agua y se lo seca al sol. Las bayas no maduran todas al mismo tiempo, y es necesario recorrer el cafetal a lo menos tres veces para recoger todo.

La 'primera mano' de café coincide con la segunda *mita* de la coca, las cosechas de maíz y de maní (*ch'uqupa*), la primera de *walusa* y el desyerbe de siempre; en tiempo de café hay una demanda insaciable de mano de obra. Quizás por este motivo, recoger café es un trabajo que no tiene ninguna etiqueta étnica asociada, y el finquero y su mujer, los comerciantes del pueblo, todos recogen al lado de los jornaleros campesinos. Hay que estar recogiendo todo el día, lavando café al amanecer y chutando hasta altas horas de la noche, pero trae un ingreso monetario muy apreciado.

Por el mes de mayo -'q'ara mayu', mayo desnudo, porque casi no hay coca en ese mes- llega el tiempo de *awti ch'urawi*; ya no hace calor, y los bichos innumerables -el *qapuri* (tábano) que aparece por

Todos Santos, el *q'illari* (polvorín), casi invisible pero tan irritante, las pulgas (*k'uti*) que tienen una explosión demográfica en enero que proliferan durante el tiempo de lluvias desaparecen ya. Todos se alegran de antemano de la fiesta de San Juan y los meses que siguen con su descanso relativo, alegría y festividad.

El ciclo agrícola (2): el ciclo largo

El ciclo largo es el sistema agrícola que ha mantenido asentamientos permanentes en esta región subtropical de pendientes abruptas y suelos que, una vez desnudada su capa de monte, están propensos a la erosión y la lixiviación. Takipata es excepcional por tener todavía, después de más de cuatro siglos de explotación continua, monte alto en la cabeza del valle; otras regiones de explotación establecida, como Qamaqi u Ocobaya, ya no tienen ni rastro de monte, que es el principio del ciclo agrícola yungueño.⁸ Los hombres rozan el monte, cortando los árboles grandes con hacha y quemando el monte bajo, para crear chacras nuevas, de tierra negra (*ch'iyar lag'a*; *puruma*⁹) y muy fértil. En ellas se siembra maíz (un cultivo bastante exigente), maní, *walusa*, raqacha, y, si es un lugar de altura (encima de los 1800 m), locoto (*luqutu*), y rara vez frutilla o durazno -estos tres últimos son cultivos para el mercado. Estas chacras producen bien, y se sigue sembrando año tras año, hasta gastar el suelo. Cuando la tierra está cansada (*kalka*), se planta coca. Cuando la coca está en auge (según Juan de Matienzo, en los años 1560, y también entre 1980 y 1986) se la planta en campos rozados directamente del monte, pero en el ciclo tradicional la coca aparece justamente cuando la tierra está ya cansada.

Plantar coca es un proceso elaborado que voy a describir luego; aquí basta decir que cada cocal, a lo menos en los Yungas, debe incluir unos árboles de *sikili*. El *sikili* es un árbol leguminoso, difundido por todos los *yunkas*; da unas vainas de carne dulce, como pacaes pequeños, muy apetecidos por los niños yungueños, y da una

8. Esta es una de las diferencias entre las ex-haciendas y la mayoría de las comunidades originarias. En el siglo pasado, la población de las comunidades, o ayllus como se les conocía en ese entonces, era numerosa, mientras en las haciendas había pocos colonos y los terratenientes vigilaban estrictamente el acceso a sus tierras. Muchas ex-haciendas, entonces, ahora tienen montes extensos, mientras las comunidades originarias quedaron totalmente deforestadas. Su población ahora está bajando, porque la tierra ya no puede mantenerla, mientras la de las ex-haciendas va aumentando. Los datos sobre población en el siglo XIX provienen de los Padrones en el Archivo de La Paz.

9. *Puruma* en Sud Yungas significa 'tierra virgen', 'tierra productiva' y es el contrario de las tierras gastadas que prevalecen en la región; lo mismo aparece en Bertonio como *puruma uraqi*, 'tierra por labrar, o la que ha mucho que no se labra' y también con referencia al tiempo antes del sol. Véase Harris y Bouysse-Cassagne (1987) para otros significados de esta palabra.

sombra abierta (*sak'a*; la misma palabra se aplica a los tejidos cuando la tejedora no golpea bien la trama con su *wich'uña*) a la vez que aumenta el contenido de nitrógeno del suelo. El cocal dura unos treinta años o más; por entonces los *sikilis* ya son árboles grandes, y los arbustos de coca, al morir uno por uno, han dejado vacíos (*q'ara*, que también significa una persona que no es *jaqi*) en sus filas. Estos son sembrados con yuca, y después con cítricos. Los últimos suelen aparecer casualmente en el cocal como consecuencia de las innumerables naranjas chupadas y botadas por las generaciones de *k'ichiri*, y cuando se levantan los *masiri* no los arrancan. Cuando crecen, el cocal viejo ya está listo para plantar café.

La variedad local del café, conocido como café criollo, es el arábico, de rendimiento mas bien reducido pero resistente a los suelos empobrecidos y a las lluvias variables. No necesita almácigo; se siembra directamente dentro del cafetal, y cuando las plantas están grandes, se las saca para trasplantarlas en hoyos grandes, tres o cuatro en cada hoyo, entre enero y marzo. Produce mejor en la sombra, sobre todo del *sikili*- "el *sikili* lo cría" (*sikil uywasiwa*). El ex-cocal se convierte entonces en huerta. En pocos años el café forma un matorral denso, y sus hojas, con las de los otros árboles, constituyen una capa que restaura algo de la fertilidad del suelo. Con el tiempo, los arbustos de café se vuelven muy grandes, y tan enredados que es casi imposible jalarlos con garabato para recoger las bayas; entonces se los sujeta al *pillu* (podar). Mientras están volviendo, el terreno puede ser utilizado para *walusa*, maíz, y otras legumbres como pepino, calabazas y frijoles. En los lugares donde no hay monte, la gente no tiene dónde poner chacra y sólo pueden sembrar cuando podan los cafetales. Dentro de la huerta es donde se planta las nueve y más variedades de plátano,¹⁰ yuca, y papaya. Se trocea los árboles de *sikili* para leña. Una huerta bien mantenida

10. Las variedades más comunes son:

enano: el árbol es bajo, aunque la fruta es de tamaño normal. Cocido verde (*inan puti*), es el carbohidrato corriente de Sud Yungas, y también se lo come maduro.

guineo: un plátano pequeño; sirve también para *puti*, y es más suave que el enano.

isla: sirve maduro, la fruta es pequeña, de perfil triangular y carne anaranjada.

sedita: de carne suave, dulce y muy apreciado como maduro.

manzano rojo: grande y grueso, con cáscara roja y un olor fuerte que no gusta a muchos. Comida de chanco. Su árbol es grande, crece rápido, y el finquero lo usa como forraje de vacas.

manzano amarillo: parecido al rojo, pero su olor no es tan feo.

guayaquilina variedad preferida para maduro, grande y sabroso

turco: una banana enorme, la más grande de todas; hay que apoyar la cabeza creciente con una borca (*tikili*).

plátano: cocido para *puti* en verde, y también de maduro, cuando se lo conoce como postre.

puede seguir produciendo por décadas; bajo su sombra suele persistir alguno que otro arbusto de coca. Finalmente, cuando está prácticamente sin provecho, la huerta vieja puede ser rozada y cavada de nuevo para cocal. Los arbustos viejos de coca no son arrancados; quedan parados en los *wachu* del cocal nuevo. Algunos tienen troncos de un diámetro de dos o tres pulgadas. Se los llama *awicha*, abuela. Casi no he trabajado huerta en los Yungas que no hubiera sido cocal alguna vez.

Este ciclo produce un diseño distinto, de huertas oscuras y frondosas intercaladas con las escaleras pálidas de los cocales, cuyo dibujo inconfundible señala desde lejos una región de asentamiento establecida. Las casas apenas asoman sus techos de tejas viejas o calaminas manchadas por la lluvia, encima de los árboles frutales que los rodean. Se llega por senderos que serpentean invisibles entre los árboles, ocultando a los que pasean por ellos. La gente trabajando dentro de la huerta es invisible desde corta distancia; por eso es el lugar donde van los amantes adolescentes y las parejas adúlteras. Este ambiente físico contribuye mucho a la mayor libertad que se encuentra en los *yunkas*. Si uno evita ir a la feria o a la cancha de la comunidad, es posible pasar entre casa y chacra durante semanas y meses, casi desapercibido, mientras en el ambiente abierto de las alturas uno es observado desde el momento de salir de la casa. La gente sólo aparece cuando sale al cocal; entonces se la ve desde lejos, y la gente comenta: "Doña Sofía está cosechando entre siete", apuntándoles y tratando de nombrar a los conocidos. Su publicidad contribuye a la importancia de la cosecha, que se dará a conocer en los capítulos siguientes.

La pieza clave en el mantenimiento de este paisaje es el árbol de *sikili*. Cuando se hace un cocal con prisa, en los pajonales de las laderas y sin *sikilis*, no dura mucho. Cuando la coca se acerca a su límite de altura, dura apenas unos dos ciclos de *pillu*, y rápidamente se hunde en el *chusi* (un tipo de helecho) y *chisli kurtu* (pasto de gordura, pasto hediondo). La tierra completamente sin árboles ya no puede volver a ser monte, queda en un monte bajo de arbustos sin provecho. En Qamaqi hay laderas extensas cubiertas de andenes degenerados, ya ocultos en el chume.¹¹ Sólo sirven para pastear vacas chúcaras, casi silvestres. Los vaqueros prenden fuego a las yerbas secas en el invierno, fomentando el brote del pasto en un

11. No tengo idea de la edad de estos andenes. Los pobladores más viejos no sabían nada de ellos, y los descubrí por casualidad, saliendo del camino, porque el chume los oculta de la vista. Sugieren lo mismo que los datos históricos, que Qamaqi era mucho más productivo en el pasado. Su hechura es de piedra común, y media burda. Hay otros sitios (yo conozco tres) con andenes y gradas bien preservados, contruidos de lozas delgadas con las fachadas niveladas. Se parecen a los cimientos de piedra de las casa de hoy, pero el trabajo es mucho

tiempo corto, pero con consecuencias catastróficas a largo plazo. A veces, cuando están quemando yerbas en la chacra o la huerta, la gente se hace vencer con el fuego y se queman huertas, pastales y hasta montes. Sería posible evitar esto limpiando cuidadosamente los bordes de la chacra antes de prender fuego a las yerbas secas, pero no suelen hacerlo. El único cultivo que se considera digno de bordes bien limpiados que lo proteja del fuego es la coca.

El arte de cultivar coca¹²

La primera etapa para plantar un cocal es la cavada (*jathiri*). Previamente hay que *challir*, es decir, desyerbar el terreno por completo (dejando sólo árboles de *sikili* y arbustos viejos de coca, si los hay) y quemar las 'basuras' (yerbas y palos secos). Luego se entrega el terreno limpio al trabajador. Cavar es un trabajo pesado que sólo realizan los hombres maduros. Para rogar al trabajador es necesario ir con dos botellas de cerveza para él y una botella litrera de 'papaya' para su mujer, reconociendo así la contribución de la mujer en cocinar y atender al hombre mientras trabaja. Una vez aceptado este obsequio, tiene que realizar el contrato, cavando todo el terreno hasta una profundidad de cincuenta cm., o hasta un metro si es muy pedregoso, con una *chonta* marimacho o picota; luego hay que rastrillar la tierra con la *waywa* (un rastrillo de tres puntas) para sacar todas las raíces y piedras, dejandola blanda y suelta (*sip'iri*). Las piedras grandes se amontonan a un lado y las piedras menores quedan sobre la tierra suelta.

más fino; se supone que eran los cimientos de estructuras de adobe y paja. Dos de estos sitios se encuentran a la tercera parte del camino, entre el río y los cerros, en pequeños promontorios, con pendientes por todo lado y ligados a la falda por una especie de puente. El promontorio ocupado por el mismo pueblo Qamaqi tiene la misma forma pero es de tamaño y altura excepcional; hasta ahora se sigue encontrando cerámicas y otros artefactos cuanto cavan cimientos para las casas. El tercer sitio se encuentra en la rinconada de donde la población moderna saca agua potable. El potencial militar de estos sitios sugiere que son del período de 'estados guerreros' (el Intermedio Tardío) anterior a la conquista Inka, pero el único estudio que ha recibido es el de los 'chullperos' del lugar, esperando encontrar el oro enterrado de los antepasados. Algunas personas guardan cerámicas 'de chullperos' que han encontrado, y he podido identificar algunas piezas incásicas, aunque sin saber de donde provienen. Un sitio al parecer similar, pero de gran extensión, es Pasto Grande, sobre el Río de La Paz arriba de la Plazuela, se encuentra actualmente bajo investigación por el Instituto Nacional de Arqueología; han encontrado muchos restos incásicos, y también tiwanacotas.

12. Un resumen más detallado de este proceso se encuentra en Spedding (1993).

Cuando la cavada está bien hecha, los pies se hunden en ella como al pisar una alfombra gruesa; para no aplastar la tierra, los hombres trabajan *q'ara kayu* (pies desnudos, es decir, sin las abarcas). Como todas las yerbas y raíces han sido sacadas, tampoco crece la yerba, y se puede dejar el terreno cavado hasta un año antes de plantar; si uno quiere, puede sembrar yuca, que da bien en tierra *sipiada*, y sacarla antes de plantar, es decir, antes de hacer los *wachu*.

La manera más cara y duradera de plantar se conoce como "plantada", en aymara *ayruta*. Los trabajadores comienzan desde abajo. Al lado de abajo, amontonan las piedras que han sido dejadas sobre la tierra, y apilan tierra encima, dejando así una zanja honda al lado de arriba. Esta zanja es la *umacha* ("hace agua"). La tierra y piedras apiladas son golpeadas con la paleta (un canaleta de madera gruesa, mas corto y ancho que los que se usan para sacar pan del horno), formando el *wachu* propiamente dicho. La *umacha* se llena de pura tierra; entonces retiene el máximo de la lluvia entre sus muros de tierra tapiada. Las fachadas de los *wachu* deben ser golpeadas hasta que sean como piedra, para no dejar lugar donde puedan enraizar las yerbas. Si una vez entran yerbas, al desyerbar dejan huecos y el *wachu* muy pronto empieza a desmoronarse. Luego se trasplanta en la *umacha* pero al lado del *wachu* inferior, las plantas de coca, se las tapa con un cogollo (pedazo del tallo del plátano, preferiblemente de tipo manzano) para protegerlas, y se procede a hacer el próximo *wachu*.

Hay también una manera más económica de hacer cicales, el zanjeo; en este caso se comienza del lado de arriba, se cava y hace el *wachu* a la vez, a veces golpeando con paleta pero no tan fuerte. Tampoco se trasplanta (*tilaña*: se aplica al trasplante, pero significa colocar en filas p.e. los hilos de la urdimbre al armar el telar) las plantas el mismo tiempo de hacer los *wachu*. Como las yerbas no han sido sacadas con esmero, ni la tierra *sipiada*, los cicales de zanjeo "rapido pueden enchumarse"; los *wachu* se llenan de yerbas en todas partes, y el desyerbe cuesta mucho trabajo, mientras en un cocal de plantada sólo hay que desyerbar la *umacha*, y hasta ésa tiene poca yerba.

En todo caso, los *wachu* deben seguir perfectamente los contornos de la tierra. Su altura varía según la pendiente, siendo más cuando el lugar es *parki* (en la falda del cerro); su ancho varía según el lugar. En Coripata son de unos 3,5m., en Sud Yungas desde 4 hasta 7m, y unos 10m en Inquisivi. Forman escaleras, uno al lado del otro, y cada escalera se llama un corte. En un cocal bien hecho los cortes son tan pegados que las ramas de coca se entrelazan a través de ellos; también los niveles de los *wachu* deben intercalarse, para no dejar lugar donde pueda correr agua de lluvia, porque ésta

destruza al cocal y trae tierra y piedras (*surawi*) que tapan las plantas tiernas. En Inquisivi, sin embargo los cortes no son tan apretados, dejando hasta sendas entre ellos. Entre los cortes suelen sembrar plantas de tabaco, o, en Sud Yungas, donde ya no hay mucha producción doméstica de tabaco excepto en Irupana, plantas de café (aunque no da bien en el espacio soleado del cocal).

La coca florece cerca de Todos Santos. Las mujeres y sus guaguas recogen sus semillas (*simill pallaña*) y las tienden en el piso de barro de los bajos de la casa. Aunque una mujer que está menstruando puede realizar casi toda las tareas agrícolas, inclusive recoger la semilla, no puede entrar en el cuarto donde está tendida; si no, no se van a levantar las plantas. La semilla queda allí, en la oscuridad, hasta que se pudran sus cáscaras. Mientras tanto, los hombres *sip'ian* un espacio de tierra de unos cinco metros de largo por dos o tres de ancho, y forman camellones de tierra suelta. Cuando lo hacen en un lugar de tierra negra, o que tiene bastante abono orgánico, no necesita más, pero en lugares más empobrecidos, a veces se abonan con caca de gallina o el *wanu* de los conejos (*wank'u*) que se crían en la cocina. En estos camellones se siembra la semilla, y se la tapa con *chusi*, con paja, o, en lugares bajos, *chhala* (hoja seca) de plátano. Dentro de dos semanas se levantan las plantitas y entonces se construye un techo bajo (0.70-1.0m de altura) de la misma materia usada para tapar los camellones. Esta estructura se llama *llaxi* o almacigo. Allí, en la sombra del techo, las plantas (*ayru*) de coca crecen un año y medio o dos. Al fin de este período, tienen tallos leñosos y una altura de unos 20 cm. Los preferidos para *tilaña* son *ilu ayru* (planta de hilo), entre uno y dos años de edad, de tallo delgado. No es tan bueno el *qulu ayru* (planta dura), de dos años de edad y más, con tallo ya un poco grueso.

Para *tilar* en un cocal de zanjeo, se hace una zanja con el *yawri* de la chonta al pie del *wachu* superior, se coloca las plantas, se las tapa con tierra y se las afirma pisandolas (*takiña*) con el pie desnudo. Hasta este momento, el cocal ha sido trabajado exclusivamente por hombres, pero ahora entran las mujeres. El cocal ahora se conoce como *wawa kuka* (coca niña, coca hija). Unas semanas después de *tilar* (es decir, después de plantar en el caso de plantada) hay que remover (*p'itaraña*; de la misma raíz verbal que 'tejer con palillos'). Con dos palitos se sacan las plantas de adentro de la tierra, y con la chonta se abre la tierra delicadamente y no muy cerca de las plantas. También se saca las yerbas, si las hay, pero con la mano y no con chonta. Generalmente se realiza el *masi* (desyerbe) en días de sol, para que las yerbas sacadas mueran rápidamente, pero el desyerbe de *wawa kuka* se realiza inmediatamente después de la lluvia, o mejor todavía, cuando está lloviznando (*suxjasiña*). Removiendo la tierra, se deja entrar agua y aire, para el mejor

crecimiento de las plantas. Se dice que hay que hacerlo en luna nueva (cuando suele llover también) para que crezcan mejor. La operación se repite cada dos o tres meses, hasta un año y medio o dos (en Qamaqi, sólo ocho meses, porque la coca allí no es atrasada como en Sud Yungas) cuando llega a la edad de ser cosechada.

El cavar un cocal se paga por tarea. Hay seis cortes en una tarea, y cuatro tareas en un cato. Albó (1978) dice que en Coripata un cato equivale a 42 x 42m, pero en Sud Yungas es considerado como la cuarta parte de una hectárea. El precio por tarea es muy variable, según el precio del cesto y la demanda de mano de obra. Tradicionalmente, una tarea de cavada debe costar dos veces el precio del cesto, pero parece que este equivalente ya no se obtiene, quizás porque la interferencia de la demanda internacional y los manipuleos consiguientes del gobierno han desorganizado la estabilidad de valores que existía cuando la coca sólo abastecía el mercado tradicional. En Takipata, en 1986 una tarea costaba 150 bolivianos; en 1987, cuando el precio de la coca era bajo, 120 bolivianos; en 1990, cuando el cesto valía unos 40 bolivianos en Chulumani, los trabajadores pedían 200 bolivianos (aunque rara vez lo recibían), y, en la comunidad originaria de Kuchumpaya, donde todos los jornales eran más altos, hasta 280-300 bolivianos. Hacia 1993, cuando el cesto oscilaba entre 80 y 250 bolivianos, según la época, la tarea de cavada ascendía hasta 600 bolivianos. Este es el precio de la cavada; para un cocal de zanjeo, incluye la construcción de los *wachu*, mientras en el caso de plantada éste se realiza aparte, generalmente mediante la faena o trabajo festivo (véase Capítulo III).

Durante el auge de la coca, había una demanda frenética de semilla de coca; gente de Asunta venía a rescatarla mediante el trueque, un quintal de arroz por un quintal de semilla. En 1987, cuando el precio cayó por debajo de los gastos actuales de producción, los campesinos ricos permitían a los pobres, con quienes tenían una relación de semi-cliente, recoger gratis la semilla; por 1989-90, los dejaban recoger a cambio de jornales -un día recogiendo, después un día de *masi* o *kafiy palliri*.

Los que no tienen almacigo tienen que comprar plantas. Antes, se las ofrecía abiertamente en la feria de Chulumani, pero por 1988 ya era prohibido ofrecer semilla o plantas en venta, dificultando la compra, aunque los campesinos siguen vendiendo entre ellos. La medida es el *p'iqi*, o cabeza, aunque no he podido establecer exactamente a qué corresponde; algunos lo miden con su misma cabeza, o la de su mujer; otros dicen que la circunferencia del bulto de plantas tiene que corresponder al largo de un brazo, y otros, que corresponde a la cintura (por supuesto, de una persona que no tiene barriga); en Qamaqi es la cantidad de plantas que llena un

sombrero. Parece que la medida tradicional es un bulto con circunferencia de cuatro cuartos al igual que la altura de la cavada. Es cierto que en Qamaqi la cabeza vale la mitad del cesto mientras en Takipata cuesta lo mismo que el cesto; parece también que en Qamaqi llena la mitad del número de *wachu* que llena en Takipata, pero son *wachu* más largos.

Los precios de las otras tareas asociadas con la coca no están ligados específicamente con el precio del cesto, pero es una regla general que, cuando sube el cesto, los jornales y contratos suben también. Se dice que en pleno auge de la coca, una hectárea de la mejor plantada- que va a producir durante toda la vida de su dueño, y más todavía- costaba unos tres mil dólares. Generalmente, los cocaleros de Nor y Sud Yungas están bien hechos y por eso son caros, mientras en Inquisivi se paga sumas risibles -en 1987 30 bolivianos, en 1990, 50, por una tarea de cocal, inclusive los *wachu*. También en Sud Yungas la mayoría de los cocaleros, si no están hechos por los dueños solos, están hechos por los dueños trabajando al lado de sus jornaleros, mientras que en Inquisivi el jornalero trabaja solo; entonces los cocaleros, aunque con forma de plantada, tienen la calidad del zanjeo. Hacer *wachu* perfectamente nivelados, regulares, y conformados a los contornos de la tierra no es una cosa fácil, y ni siquiera todos los 'yungueños legítimos' pueden hacerlo. Los yungueños nativos son muy exigentes en la construcción de sus cocaleros, y buscan por todas las comunidades vecinas los hombres más capaces; los cocaleros resultantes a veces logran la condición de verdaderas obras de arte, una cosa rara en la artesanía boliviana contemporánea, que suele dejarse llevar por valores baratos y llamativos. Esta inversión grande empieza a devolver ganancias cuando la coca llega a la primera cosecha.

La cosecha de coca, en cuatro de cada cinco casos, es realizada por mujeres, y es inseparable de la condición femenina:

Warmi k'ichiski, phayasiski, chacha kukal masiski.

(La mujer cosecha coca y cocina, y el hombre desyerba el cocal).

Las hojas de coca aparecen solas o en pares; en la punta de cada ramita se encuentra el brote de donde saldrá la próxima cosecha. En castellano se lo llama guía, en aymara *nayra* (ojo, adelante), y en el castellano yungueño generalmente se lo conoce como ojo. Para cosechar es necesario quitar todas las hojas del arbusto. Una cosechadora sin habilidad agarra una rama y jala hacia arriba, arrancando hojas, ojos, y muchas veces las ramas también (*sik'iraña; sik'uchu*, se llama a la persona que procede así). Una cosechadora hábil agarra las hojas entre el dedo pulgar y el dedo del corazón y con un tirón ligero los quita, sin arrancar el ojo.

Cosechando hoja por hoja, se escoge sólo las maduras, oscuras y gruesas, dejando las demás, mientras un *sik'uchu* baja todo sin distinguir. La manera de cosechar hoja por hoja se llama *quripatjam* o estilo Coripata, por Coripata, el lugar clásico del cultivo de la coca entre los aymaras. Se necesita poca fuerza muscular pero gran destreza y experiencia. Es una obsesión entre las mujeres campesinas; las hijas de los campesinos ricos, quienes pasan casi toda su vida en la cosecha, dicen: "Mi profesión es *k'ichiri*", y se alaban de cosechar rápido y sin sacar ojos. No quieren cosechar con jornaleros, porque al jornalero no le importa el cultivo, y feliz puede desgarrar las plantas con el fin de recibir su pago al fin del día, mientras las compañeras de ayni tratan a las plantas como si fueran suyas.

En Qamaqi toda la coca se cosecha con jornaleros, y todas las *k'ichiri* son *sik'uchus*. Esto es en parte porque el suelo no está tan gastado, y la coca crece grande y fuerte, con ramas numerosísimas (*charpa*). Las *k'ichiri* montan a horcajadas sobre los arbustos, los hacen agachar entre sus rodillas y arrancan las hojas en un molino de brazos volantes. Entre dos y cuatro mujeres pueden cosechar un cesto en un día con este método; algunas dicen que si se requiere cuatro para sacar un cesto es porque son incapaces. Por contraste, con el método *quripatjam* se necesita entre seis y siete días-mujer para cosechar un cesto.

La coca más dulce sale de los arbustos chiquitos y frágiles que crecen en laderas de tierra roja, tan gastada que ni siquiera las malas yerbas crecen; nunca podrían aguantar el tratamiento que yo he visto imponer a la coca en Qamaqi. Recién llegada a los Yungas, yo era propensa a dañar las plantas de coca; la gente decía: "La coca está llorando, la gringa no puede escuchar." Los campesinos la estiman como a una persona humana; la podan, pero nunca la desarraigan. Muere sólo cuando encuentra su muerte natural.

Dejadas a sus anchas, las plantas de coca son despojadas de sus hojas tres veces al año. Las hojas nuevas brotan (*ch'apiña*) como agujas de un verde luminiscente, desplegándose hasta formar una neblina de verde brillante. Cuando está así la coca está descrita como *q'illu* (amarillo) en aymara, 'limonada' para los hablantes del castellano (también *limonadat kashan* en el quechua de Inquisivi). Después de unos dos meses, se oscurecen y se vuelven más gruesas, y es el grosor más que el color que indica cuándo llegan a la madurez. Si las dejan en el árbol, se llenan de manchitas marrones; estas hojas *ch'ixirata* están pasadas ya, y eventualmente se volverán totalmente marrones y se caerán. Al mismo tiempo las hojas nuevas ya están brotando. Es preferible cosechar antes que las hojas comiencen a *ch'ixirarse* pero a veces la falta de mano de obra causa retraso. En tiempo de lluvias también las hojas nuevas suelen

rebrotar encima de las maduras; la coca está entonces *ch'amxatata*, "ya con fuerza", y cuesta mucho trabajo escoger las hojas negras (bien maduras) sin bajar los brotes. Es preferible cosechar cuando la coca está *mut'uki* ("desafilada nomás"), madura y sin rebrotar. Cuando pasa este punto, y antes de mancharse, los tallos de las hojas se endurecen, se pegan a los brotes, y es difícil bajarlas sin sacar el ojo; esta condición es *k'aparaña*. Esta condición se da también cuando la coca está por producir semilla. En Qamaqi suelen cosechar 'faltando', es decir cuando está apenas *mut'uki*, para evitar el trabajo de escoger, pero esta coca es bien *ch'apaqa* (sin sabor).

En Takipata, cada unidad doméstica, por pobre que sea, tiene varios cocales, aunque muy chiquitos. Las cosechas son escalonadas para proporcionar un ingreso cierto cada tiempo y para distribuir el trabajo. La rendición más alta es de *wawa coca*, entre los tres y cinco años de edad; después empieza a rebajar. A veces, obligados por la falta de plata, la gente cosecha 'faltando', pero esto hace daño a las plantas; primero dejan de producir semilla, luego se secan y se mueren. De todos modos, las plantas llegan a gastarse después de varios años de cosecha; las ramas se vuelven zanquilargas, con pocas hojas, pequeñas y descoloridas; la coca ya está *kaka* (tartamuda), y hay que hacer *pillu*.

El *pillu* se realiza mayormente en los tres meses secos, junio, julio y agosto, aunque se puede realizar desde marzo hasta principios de noviembre. La planta es podada hasta reducirla a una estaca de unos centímetros de altura, y alfilada, con una punta aguda. Se la limpia (*khitsuña*) de los líquenes (*kakawara*) que pueblan toda planta leñosa en los *yunkas*. Las ramas cortadas (*coca chamisa*) son utilizadas para prender fuego, porque arden rápidamente, como si tuvieran aceite. Dentro de seis meses brotan nuevas ramitas, al principio muy delicadas, pero luego se puede cosechar de nuevo. Por unos dos años se la conoce como *pillu*, y después, cuando está otra vez grande, se llama *mit'ani*, "tiene una *mita*". *Mit'a*, castellanizado como *mita*, era el servicio por turnos que se debía, primero al Inka y luego al gobierno español; cada cosecha de coca es también *mita*. En tiempos de la hacienda, la *mit'ani* era la mujer del *pongo*; ambos tenían que ir por turnos, una pareja cada semana, a la casa del patrón, donde el hombre servía de portero y la mujer hacía las veces de empleada. La coca madura, entonces, equivale a una mujer que sirve por turnos a su patrón, el dueño del terreno que ella ocupa.

Los ciclos de *pillu* se realizan, en Takipata, a intervalos de cinco a siete u ocho años, y en Qamaqi, cada cuatro años, debido al mayor desgaste de las plantas en la cosecha. Al fin el cocal se vuelve *chume*, o huerta, o se lo cava de nuevo para cocal. Si persisten algunos arbustos de coca, se los incorpora dentro de los nuevos

wachu, llamándoles *awicha* o abuelas. Como cada generación de la familia campesina hace otro cocal, de veras son las 'abuelas' de las nuevas filas de *wawa coca*. Alcanzan alturas de más de un metro y rinden buenas hojas, hasta en la *mita* de Todos Santos cuando las demás dan muy *ch'imi* (menudo). Son consideradas especialmente aptas para proveer de coca que se distribuye a los que rezan para los muertos en esta fiesta.

Las hojas verdes, al cosecharlas, son llamadas *matu* o *mathu*. Hay que tratar el *matu* con mucho cuidado; evitanto maltratarlo en la cosecha, por ejemplo, *sik'irando*. El maltrato la deja con manchas, que equivale explícitamente a cardenales en el cuerpo humano. Hay que mantenerlo en la sombra, dentro de grandes saquillos blancos, y abriendo espacio dentro de las hojas amontonadas, porque si se las deja muy apretadas se ponen a fermentar (*putintaña*, cocinarse) dentro de pocas horas. Al fin del día se la lleva a la casa, para tenderla en el piso de barro bien barrido de los bajos. Las haciendas, y algunas casas de campesinos muy acomodados, tienen un *matuwasi* o casa para tender *matu*: de un piso, pero muy alta, con techo de teja y paredes gruesísimas de tierra tapiada, para mantener la frescura. Aquí se puede guardar el *matu* por un máximo de sesenta horas, antes que se decolore irremediabilmente.

Muchas casas yungueñas disponen de un *kachi*, o piso para secar, generalmente al lado de la casa o en el patio. El material más apreciado para el *kachi* es la loza negra, que se encuentra en muy pocos lugares. Esta loza se calienta rápidamente, y facilita secar coca en tiempo de lluvias, cuando el sol apenas asoma por unas dos o tres horas. Dos horas basta para secar coca en loza negra, mientras que en la loza común -de color crema, rojizo, o gris pálido, o en otros materiales (cemento, *sakanchu*, *ganguchos* o nylon) tarda hasta medio día. La loza negra, entonces, tiene valor, y la gente en apuros de plata suele levantar la mitad o todo su *kachi*, y venderlo; las lozas rectangulares no llevan indicios de su edad, y puede ser que algunas hayan circulado de *kachi* en *kachi* por siglos ya.

Secar coca es un proceso bastante preocupante, sobre todo en tiempo de lluvias. Hay que estar esperando que aparezca el sol para tender la coca, y juzgar si va a solear bien o si otra vez va a nublarse o, peor todavía, ponerse a llover; si la lluvia pesca a la coca en el *kachi*, la mancha, y también se mancha si es necesario recogerla cuando no está bien seca. El tiempo de lluvias coincide con el verano, y cuando el cielo está despejado el sol es fuertísimo; a las diez de la mañana, el *kachi* ya está quemante, y cuando uno tiende el *matu* en ese momento, sale quemado con manchas marrones. Tal coca demuestra flojera por parte de su dueño; cuando se ve que va a solear, hay que tender el *matu* al amanecer. Si sigue lloviendo, el *matu* puede echarse a perder por completo, o, aunque uno logra secarlo, la coca

sale negreada (*ch'uqintata*, hecho crudo; *chhuxita*, meado). Estas hojas son feas y tienen un sabor amargo (*k'allku*) al mascar. Se venden en la mitad del precio, y los intermediarios sin escrúpulos las mezclan con la buena hoja para revender. Los únicos que buscan hoja *chhuxita* son los 'pichicateros', porque sirve igual para pisar. El mejor precio se paga por coca bien verde; tampoco se seca verde si ha sido cosechada faltando, o si ha sido maltratada (aplastada, etc.) en el *matu*.

Una vez tendida en el *kachi*, hay que revolver las hojas (*t'ijraña*, de una raíz que también significa "el mundo al revés" o "el fin de una época", más conocida como *pachakuti*) para asegurar que reciban el sol por ambos lados. Esto se hace con una escoba de ramas, preferiblemente del arbusto *chakatay* que abunda en el monte bajo. Luego se la barre con la misma escoba y se la mete en un saco grande de lana, o en un saquillo de talegas de harina cosidas con dos 'orejas' largas para amarrar.

Así seca se la puede guardar, siempre en los altos de la casa, por un mes o más, antes de que se haga *paquntaña* 'volverse rubia', es decir, blanquearse las hojas de encima.

La etapa final de la producción ocurre la noche antes de la venta de la coca. La coca seca forma un bulto enorme de hojas arrugadas, que fácilmente se quiebran; hay que reducirla a una masa compacta para transportarla. Existe para este fin prensas especiales, con enormes tornillos centrales tallados de un solo tronco de la madera durísima de colo (*qulu*, duro). Dos hombres mueven los brazos de la prensa para apretar la coca dentro de un cajón, forrado con *chhala* de plátano y tela; de ahí la coca sale en bloques cuadrados, y es cargada en mulas, dos bloques, de un tambor (cesto y medio, o unas 45 libras) cada uno, para cada animal. Todavía se ven estos bloques, sobre todo en Coripata. Pero cuando la coca estaba en su precio, la gente les llenaba de piedras, palos, y cualquier otra basura para aumentar el peso, y una vez prensada no había caso de averiguar su contenido. Entonces se abandonaron las prensas, que ahora subsisten sólo como reliquias históricas. Esto favorece al pequeño productor, que antes tenía que llevar su coca hasta la prensa, pero ahora puede prepararla para la venta en casa.

En los meses secos, se rocía la coca con agua, usando un cepillo de *chhala* de plátano, para humedecerla; es necesario esparcir un rocío muy fino para no dejarla con manchas. En tiempo de lluvias puede humedecerse por sí misma; también basta dejarla unos treinta horas en un piso de barro, si se trata de una pequeña cantidad. Se la *t'ijra* bien y se la mete en el saquillo, apretándola con los pies (*takiri*) o sentándose encima. Este proceso se llama *mat'achaña* en sud Yungas, o *nap'achaña* en Inquisivi; las hojas humedecidas ya no se quiebran, y no se secan tan rápidamente en el

aire seco de las alturas a donde están destinadas. Es posible *taquiar* una cantidad grande de coca en un espacio reducido, y, como los impuestos se cobran por bulto, el ideal es meter dos cestos en un volumen que corresponde a uno. Entonces, se procede a la venta; pero de eso se tratará en el Capítulo IV. Primero hay que considerar más detenidamente el reclutamiento, la organización y la remuneración de la mano de obra en los procesos prefigurados arriba.

III

LA ORGANIZACION DEL TRABAJO

En el campo se sufre por flojo nomás.¹

Un día cualquiera en los *yunkas*

El día empieza dos horas antes del amanecer, cuando la mujer que cocina (con más frecuencia una hija adolescente, o una recién casada) se levanta y, con unas *chhalas* de plátano o coca *chamisa*, prende fuego en el *qhiri* (fogón de barro). Cuando llega el alba, entre las seis y siete según la estación, y los demás familiares se han levantado, ya tiene preparado el desayuno -una taza de café dulce, té o sultana, con pan o *puti*- y el almuerzo de caldo. La gente sorbe el café en la cocina mientras la olla de caldo y otra de *puti* borbotean en el fogón; al terminar el café, se baja el caldo y se pone el sartén para hacer tortillas (de harina con agua, un huevo, y unas verduras picadas) o tostar unos pescados salados, pedazos de queso o *ch'arkhi* (carne seca: de llama o alpaca, vaca para los ricos). El *puti* (carbohidrato cocido: *walusa*, yuca, plátano enano u otro, rara vez *raqacha* o chuño) se mezcla con la *muxsa* -la tortilla o pescado- y un poco de *llajwa* de *q'illu wayk'a* (ají amarillo) molido con tomates. Comen dos platos de almuerzo, reciben un amarro de fiambre, y hacia las ocho de la mañana salen rumbo a los campos, mientras el sol dispersa la neblina del amanecer y el calor empieza a subir. Llegando al lugar donde van a trabajar, se sientan un rato a la sombra, saludan a los que han venido a ayudarles ese día, mascan

1. Cita de un campesino rico en Takipata.

coca y fuman un cigarillo. Luego agarran sus herramientas y se ponen a trabajar.

Cuando la gente llega muy temprano al trabajo, pueden hacer un *akhulli* (descanso) a las diez o diez y media; mayormente siguen hasta las doce, cuando el dueño del trabajo dice: "Lastusinañi" (hacemos las doce). La gente se desparrama por los lugares de sombra, en grupos familiares, para comer su *mirinta* (fiambre), acostarse un rato, mascar coca y fumar. Cerca de la una vuelven al trabajo y siguen hasta las tres y media, cuando el dueño dice: "Akhullt'aniñani" o "Hacemos *akhulli*." *Akhulli* o *aculli*, un descanso del trabajo, significa el acto de mascar coca. Un *aculli* hecho como es debido es una actividad meditada; las hojas son escogidas, examinadas para ver indicios adivinatorios, y colocadas en la boca una por una, con una pequeña cantidad de *lluji'a* (lejía; una pasta alcalina hecha de ciertas clases de ceniza vegetal),² y se fuma un cigarillo. En unos veinte minutos se forma un bolo de buen tamaño, que se retiene en la mejilla, chupándolo de vez en cuando para extraer el jugo denso y verdoso. En un contexto de recreación, la gente puede escupir el jugo, pero en el trabajo lo traga. La gente soltera y otros que 'no saben mascar' comen fruta o algo de su merienda en el *akhulli*.

Pasado el *jayp'u akhulli* (descanso de la tarde) se reanuda el trabajo. A las cinco de la tarde, el dueño debe decir: "Samarasxañani", ya vamos a descansar toditos. Se agradece a los

2. La composición de la lejía o *lluji'a* varía mucho de una región de los Andes a otra. En el norte del Perú (Cajamarca) y en Colombia se la hace de cal (Antonil (1978)) mientras más al sur se usa ceniza vegetal. Se quema la materia escogida, recoge la ceniza, y se la cierra con cuidado antes de amasar con líquido y formar bolas, cilindros o bloques. A veces se amasa con jugo de naranja. En Sud Yungas mucha gente fabrica lejías de sultana (la cáscara seca de la baya del café) o de una enredadera parasítica, *jamilla*, cuya lejía es dulce pero se dice que hace caer los dientes. También se emplea la flor seca de un plátano llamado *molacú*, u otras clases de plátano, y varios arbustos. La lejía más estimada viene de un árbol resinoso del monte, la *chilika*. La resina produce pequeños granos blancos en el fuego "sus lágrimas", y sólo se lo fabrica cuando hay acceso al monte alto. Los yungueños prefieren lejías muy mojadas y blandas; mientras más alto el contenido de agua, más fuerte (picante, *jaru*) es la lejía, es decir, más fuerte su acción química; siendo alcalina, bajo la acción de la saliva suelta los alcaloides de la hoja de coca. Parece que la coca fresca de los yungas necesita un lejía fuerte, mientras la coca guardada y muy seca del valle o altiplano requiere lejías menos potentes. En los valles de Inquisivi se la hace de *llawlli*, *wilunchu*, o *tuwilla* (todos arbustos del lugar) y en el altiplano, de tallos de quinua o cañahua, o de tunta. Los yungueños desprecian las lejías de altura, diciendo que son 'salados', no saben como la gente puede mascar con ellas, y además, son amasadas con orín (*chhuxump luriri*). En Takipata, donde muchos fabrican su propia lejía, hasta desprecian las lejías ofrecidas en venta en la feria de Chulumani, diciendo que son hechos de caca de pájaro (*jamch'jamamp luriri*).

que han venido a ayudar y generalmente se les ruega para que vuelvan al día siguiente ("Qharürumppacha", 'mañana más'). Los dueños pueden seguir trabajando, pero si obligan a sus *mink'a* (jornaleros) a seguir después de las cinco, no van a querer venir en el futuro.

Cerca de las cinco y media, todos descansan, porque tardan media hora o más en llegar a la casa y todos quieren estar allí cuando anochece. La cocinera debe irse primero a prender fuego; los demás van a almacenar la cosecha del día, recoger leña o bajar una cabeza de plátanos para cocinar al día siguiente. La mujer prepara el mismo menú de café con pan y caldo que en la mañana, y sirve a los demás en cuanto llegan. La gente come en cucullas, en un banquito en la cocina, o en el patio; el ofrecer y recibir comida es muy importante, pero el comer juntos no, y la única mesa que la mayoría de las casas poseen es utilizada para el culto de los muertos y la borrachera ritual, no para comer. Después de la cena la gente descansa un rato; los que les gusta la coca mascan y fuman; se escucha la radio (y ahora, si hay oportunidad, se mira alguna telenovela) y se comenta los chismes de la cosecha del día. Hacia las nueve, la gente se alista para dormir; sacan sus ropas exteriores y se acuestan en ropa interior. Hacia las diez ya se han dormido.

Este es el ritmo de lunes a viernes en los *yunkas*, año redondo. El sábado se sigue trabajando, mientras las mujeres y la gente joven van a la feria si tienen productos para vender. El domingo algunos van a la feria o a pasear en el pueblo, las mujeres lavan ropa y se bañan, la gente realiza algunos trabajos ligeros (como cavar yuca, que, como se pudre rápidamente, sólo se saca en cantidades reducidas), y por la tarde va a la cancha de fútbol a mirar los equipos locales (Takipata tiene dos equipos de hombres, un infantil, y un femenino compuesto por mujeres solteras); a veces hay un campeonato, o un encuentro amistoso con un equipo de otra comunidad. Al anochecer del domingo, el centro de la comunidad queda vacío otra vez, mientras la gente se acuesta temprano para alistarse para el trabajo del día siguiente.

Conceptos y valores del trabajo: la representación de la igualdad y la diferencia

El trabajo, ejemplificado por las labores con la chonta, es un valor esencial para los aymara de los *yunkas*. En Sud Yungas hay una ideología fuerte que dice que todos son iguales en el trabajo. El idioma aymara tiene un vocabulario muy rico en términos verbales, y no existe un término abstracto que corresponda a trabajo; *trawaxu*, prestado del castellano como sustantivo, significa el

terreno que una persona posee y en el cual trabaja. Así se dice de un trabajador sin tierras: 'No tiene trabajo'; claro, tiene todo el trabajo que quiera, pero no tiene un terreno propio. En aymara el mismo concepto se puede expresar: 'Yapu jon atjik'i': yapu, campo o chacra, es más que un pedazo de tierra, es un terreno que está siendo cultivado. El terreno se realiza mediante el trabajo; entonces el terreno es denotado con el nombre de la actividad de la cual es objeto, y que hace la propiedad de la unidad doméstica que lo trabaja. Ser iguales en el trabajo, entonces, es ser iguales dentro del grupo de personas que se ayudan los unos a los otros en los campos. Claro que todos saben que algunos son eficientes, otros flojos, que algunos son diestros y otros descuidados, pero durante el trabajo es importante que todos los miembros del grupo procedan, o parezcan proceder, al mismo ritmo.

Como todo trabajo es manual, la productividad actual varía con la edad y el sexo; así, cuando hombres y mujeres van juntos a desyerbar y aporcar en el maizal, las mujeres trabajan juntas en una parte, mientras los hombres, quienes pueden 'avanzar grande' (cubrir un área más extensa), trabajan juntos en otro grupo. Los integrantes de cada grupo avanzan al lado de los otros, esforzándose en igualar a sus compañeros, sin pasar adelante ni quedar atrás. Grupos mixtos se encuentran sólo en tareas como el recoger café, donde la productividad no depende de la fuerza.

Las tareas de la coca ocupan más tiempo que cualquier otro cultivo,³ y esto, sumado a la importancia económica de la coca, hace el paradigma del trabajo. Otros cultivos (sobre todo los del mercado) son valorados como más o menos trabajo según el trabajo exigido en una etapa similar en la producción de coca. En lo que sigue, concentraré mi atención en las actividades asociadas con la coca, porque éstas son la fuente principal de los conceptos del trabajo.

3. La tesis de Weil (1980) trata de la organización del trabajo entre los cultivadores de coca en Muluzama en el Chapare. Por desgracia, él se restringe a registrar las horas trabajadas y si el trabajo fue realizado por el dueño, su esposa, sus hijos u otras personas (el trata al jefe de familia como 'dueño' en vez de considerar el terreno como propiedad de la familia en conjunto, que es como lo conciben los campesinos). No da detalles de las técnicas de cultivar coca en el Chapare, que, según los yungueños, son muy toscas; es cierto que nadie hace *wachu*. Su análisis de las relaciones entre *ayni*, *minga*, y *utawawa* (que él llama *peó*) no va más allá que su conclusión que "la gente de Muluzama coopera más extensivamente que un utilitarismo estrechamente concebido dictaría" (p. 243). Sí concluye que la coca ocupaba más tiempo que cualquier otro cultivo - 63% del total de trabajo agrícola fue dedicado a la coca, y sólo el desyerbe de coca ocupaba más tiempo que todo el trabajo de producir arroz. Dice que la cosecha de coca se paga como trabajo a destajo; el dueño pesa el *matu* al momento que el trabajador lo trae, y le paga por 'tirada' (12 libras de *matu*); la gente toma sus descansos 'espontáneamente', no en grupos organizados.

La configuración espacial del trabajo expresa las relaciones que obtienen entre los que trabajan. Cuando la gente va al cocal a trabajar, empieza al fondo de un corte. Cada persona se coloca en un *wachu*, una encima de otra, y se pone a trabajar. En Sud Yungas, todos empiezan al mismo tiempo y siguen por los tres o cuatro metros del andén al mismo ritmo; luego cuentan tantos *wachu* como hay gente en el grupo, pasan al *wachu* así indicado, y repiten el trabajo allí. De esta manera suben por un corte y bajan por el próximo, siempre en el mismo orden, durante todo el día. Semanas después pueden indicar los *wachu* trabajados por cierto individuo. Este diseño del trabajo se repite hasta en cocales viejos donde ya no se delimitan los *wachu* sino por uno y otro arbusto esparcido; la gente indica la ladera pelada y dice que hay que ir '*wachu wachu*', es decir, procediendo en franjas cortas y horizontales, una encima de la otra. En Takipata es importante que todos pasen por el *wachu* al mismo ritmo. En la cosecha, si una mujer sale de su *wachu* antes que las demás, puede sentarse a descansar o ayudar a alguien que está quedando atrás. El hacerse dejar se llama *liwisir* y es un motivo de vergüenza; el seguir adelante, sin esperar a las demás, se conoce como *millka* y es considerado una costumbre malcriadísima. Sólo se *millka* a alguien en la cosecha cuando se la quiere insultar gravemente.

En Qamaqi, al contrario, *millka* -'millcarse' en el castellano del lugar- es costumbre generalizada.⁴ Siempre hay una *k'ichiri* que se va delante de las otras; algunas están en un corte, algunas ya en el otro; algunas terminan su ración de *wachu* tan pronto, que se van a casa a las dos de la tarde. Otras aprovechan, sobre todo en cocales viejos donde los *wachu* ya no se distinguen claramente, para cambiarles el *wachu*, es decir, equivocarse a propósito en contar para entrar en un *wachu* que debería ser de otra persona. Siempre escogen los *wachu* menos gruesos (*lanhu*), es decir, con menos arbustos y más ralos, dejando los más gruesos para otras para seguir más adelante aún. Nadie protesta de este truco, más bien los que lo hacen se alaban de ello. Todo esto contribuye a una atmósfera de competencia entre las *k'ichiri* mismas, y se cosecha con gran apuro. En cambio, el ritmo de trabajo en Takipata es regular y hasta descansado; ni el *millka* ni el cambiarse de *wachu* serían tolerados allá. Tampoco tendría razón *millcarse* porque, una vez en el trabajo, los dueños nunca sueltan a la gente antes de las cinco de la tarde,

4. Parece que lo mismo se puede decir del interior de Sud Yungas, por ejemplo La Calzada; 'no se ayudan, si terminan se van nomás a las dos de la tarde, otras quedan hasta las cuatro' y también '*sik'iran*'. Las prácticas de cosechar despacio e ir *wachu wachu*, entonces, son muy propias de la 'zona tradicional' entre Coripata e Irupana.

excepto en el caso en que se abra el cielo. En Ocobaya (Sud Yungas) me dijeron que en tiempo de hacienda solían matar a los *millka*; si alguien se adelantaba a los demás colonos en la cosecha, el mayordomo venía con su chicote y obligaba a los demás a igualarlo. Los que sufrían sus abusos después infringían una venganza violenta al *millka*.

Los productos cosechados se recogen en unas telas grandes, de cerca de un metro cuadrado y cosidas de bolsas de harina, conocidas como *mit'iña* o *mit'i* cuando se los ocupa para este fin, y como *cotencio* o *q'ipiña* cuando son utilizados para cargar. Generalmente son blancas cuando nuevas y de variados tonos de gris cuando usadas, pero las yungueñas legítimas, sobre todo las de Coripata,⁵ suelen teñirlas de azul celeste. Para recoger café o naranjas (*palliri*) ambos sexos pasan un borde de la tela debajo de la axila izquierda y amarran las esquinas al lado derecho del cuello. Luego anudan las otras esquinas y las sujetan en el hombro izquierdo. Para cosechar coca, una mujer toma las dos esquinas adyacentes de su *mit'i* y las amarra a la cintura. Tuerce las otras esquinas y las pasa debajo de la cinturilla, creando así una bolsa que cuelga encima de las rodillas. Un hombre amarra dos esquinas a la cintura, y las otras dos se amarra por atrás, formando un especie de delantal con bolsillo grande.

Cuando los *k'ichiri* han acumulado varias libras de *matu* en sus *mit'i*, el dueño, u otro miembro de su unidad doméstica, circula con un saquillo o alzando las dos esquinas sueltas de su *mit'i* para recibirlo y guardarlo en un saquillo en la sombra. En Sud Yungas, comunmente se hace esto tres veces en cada período de trabajo. Así, cuando vienen por tercera vez, se sabe que ya van a decir que son las doce, o *aculli*, o la hora del descanso. En los *yunkas* de Inquisivi cosechan, no en *mit'i* grande, sino en servilleta, es decir una tela más pequeña (que corresponde a una sola talega, mientras el *mit'i* se confecciona con dos); hombres y mujeres la amarran a la cintura y pasan las esquinas sueltas por encima de la cinturilla, formando una bolsa pequeña que no soporta mucho peso. También cosechan

5. El nombre de Coripata, el antiguo Peri Yungas, es usado como etiqueta para las mejores calidades de coca para mascar que salen de Nor y Sud Yungas. Gente de Chulumani suele hacer pasar su coca como Coripata en La Paz porque los comerciantes ofrecen mejor precio por ésta. Albó (1976) dice que Coripata era una colonia cocalera de los Lupaqa, mientras Sox Muñoz Reyes (1987) dice que hasta el siglo XVIII Coripata producía caña de azúcar y sólo después se volvió la región cocalera de ahora. De todos modos, la combinación de suelos muy gastados y prácticas tradicionales del trabajo resulta en una 'aculli coca' muy buena. En Sud Yungas se cita Coripata como ejemplo en todo lo que toca a la coca; hacen los mejores *wachu*, hacen *takana* (andenes con fachadas de piedra), si una acequia (larga) pasa por el cocal se forra su lecho con lozas, etc.

apurados y rápido acumulando harto *matu*. Un chico es alquilado, al mismo jornal de los *k'ichiri*, para servir de *waraqiri*. Se le da un gangocho, y corre por arriba y abajo, recibiendo el *matu* a cada paso. Los *k'ichiri* no lo dejan sentarse ni cinco minutos antes de gritar: "¡Waraq!" o "¡Mit'í!" y otra vez tiene que correr. Tampoco le importa si echan yerbas, ojos, o ramas enteras de coca al gangocho, mientras el dueño no se fija.

Se dice que en tiempos de hacienda en Sud Yungas, se recibía el *matu* de esta manera; ahora en esa provincia se ha rechazado por completo toda forma de trabajar asociada con la hacienda, mientras en Qamaqi sigue. Inclusive a veces van a cosechar cuando es todavía de noche, empezando hacia las cinco de la mañana, aunque ahora les dejan descansar a las doce, mientras que en tiempo de hacienda entraban de noche (almorzando a las cuatro, porque a las cinco ya tenían que irse al trabajo) y seguían hasta las cuatro y media de la tarde. También acostumbran dar *jallpaya*, una ración de coca para masticación, a los *k'ichiri* u otros jornaleros, mientras que en los Yungas todos los que han pasado unos años en la comunidad ya tienen un cocal para proveerse, y sólo los recién llegados reciben coca de sus utani; nunca se proporciona a los mingas, excepto en el caso poco común que se les pida a cambio de jornal. Únicamente las jornaleras muy pobres piden una ración de *matu* como *hallpaya*. En Qamaqi inclusive vienen con regalos de coca para rogar a la gente para *k'ichiri*; proveer de coca significa una relación de dependencia. El que recibe tiene que trabajar para el que da.

En Takipata, regalar coca no se relaciona con la transferencia de la fuerza de trabajo; en vez de ofrecer coca a los que se quiere emplear, se pide coca a otro cuando le falta para mascar en ese momento, o simplemente para probar coca de otro lado. La gente se preocupa en tener coca fresca y bien verde para mascar; es una vergüenza para ellos consumir coca descolorida, quemada en el kachi, manchada o de mucho tiempo almacenada. Nunca se ve gente mascando coca *t'una* (desmenuzada) como comunmente se ve en Qamaqi y en el valle y altiplano. En vez de invitar coca a los *min'á*, el dueño les invita cigarrillos, para combatir a los bichos y a las víboras.

En todas partes, el dueño tiene que traer agua fresca para que beban los trabajadores. Con excepción de la sombra de los *sikili*, cuando los hay, el cocal queda totalmente expuesto al solazo, y, cosechando todo el día, da mucha sed. Las mujeres de Sud Yungas usan telas blancas, llamadas *awayt'asiña*, que se amarran a sus hombros para protegerse algo del sol. Cuando son solteras y tienen tiempo para tales menesteres, las bordan con motivos convencionales de flores y pájaros y frases como 'Amor' y 'Unidos hasta morir'.

Desde lejos se ven en las laderas estas manchas blancas que reflejan el sol, es decir: la cosecha de coca como estandarte, lo que no ocurre en Inquisivi donde no se usa *awayt'asiña*. También, en la ocasión de la primera cosecha de un cocal nuevo, se puede sacudir un *awayt'asiña* al vocear una invocación ritual para que vengan muchos *k'ichiris*. Blanco es el color del agua y del regocijo; en tiempo de hacienda, hacían faena (trabajo festivo) para plantar coca con banderas blancas. Cada pareja de plantadores recibía una bandera; las colocaban en su *wachu*, formando una fila, y al momento de descansar, bailaban con ellas. Se dice que "la coca crece de pura agua", lo que se relaciona con los lazos entre coca y los antepasados, quienes traen las lluvias cuando, a principios de noviembre, regresan a la comunidad; antiguamente, las casas donde había arco -la ofrenda elaborada que se hace a los tres años después de la muerte- colocaban una bandera blanca encima del techo.

El *k'ichiri* es una función social más que cualquier otra clase de trabajo. Las mujeres se ponen polleras de gabardina, azul, verde o roja, en vez de la ropa increíblemente gastada que usan para trabajar la chacra, y las solteras se ponen hasta faldas (polleras sin bastas) de gamuza. Quedan agachadas todo el día -una semana de *k'ichiri* da dolores de espalda que tardan días en disiparse- pero están una al lado de la otra, y pasan todo el día charlando. "Se entera de todo en la cosecha", dicen. En otras clases de trabajo, los trabajadores están desparramados (cosecha de café) o (con la *chonta*) no tienen aliento de más para charlar, pero la cosecha de coca es pura charla.

La gente hace *ayni* con los de su misma edad. Una pareja de recién casados reúne otras parejas jóvenes, mientras que una familia con hijos adolescentes en busca de pareja tiene grupos de *k'ichiri* compuestos por muchachos y muchachas solteras. Siempre hay por lo menos una mujer mayor para velar que las payasadas no pasen de juego, y muchos amigos del mismo sexo para darse aliento; después del descanso hay la oportunidad de encontrarse en el camino y escaparse para pasar un rato a solas, en la huerta o los chumes.

Hombres jóvenes, algunos de ellos bachilleres, quienes esperan todavía encontrar algo mejor que la vida del campo, se resisten a trabajar con la *chonta*, pero siempre van a la cosecha precisamente para encontrarse con mujeres; a la inversa, si uno quiere que su hijo se case fuera de los *yunkas*, hay que prohibirle la cosecha. El torrente sin fin de cuentos, chistes y anécdotas generados en la cosecha es el taller principal del control social en las regiones cocaleras.

La lucha para controlar la fuerza de trabajo

Todo tipo de mano de obra es escasa en los *yunkas*. Los cohechos y la competencia para apropiarse de este bien limitado conforman la esencia del proceso político en las comunidades. En el marco de esta escasez generalizada, el trabajo más estimado, porque es el más escaso, es el de los hombres en sus años de plena fuerza - de los veinte hasta los cuarenta o cuarenta y cinco. Sólo éstos tienen la fuerza para cavar cocales, avanzar grande con la chonta, golpear los *wachu* hasta que se vuelvan como piedra, y alzar bultos de dos quintales (muy importante esto último en un contexto donde, para la mayoría, la tracción humana es todo lo que hay). Este trabajo (*trawajaña*, *luraña*, *yapuchaña*, etc.) es el paradigma del trabajo. Se dice de una mujer: "Ella no trabaja", para decir que no *chontea*, aunque va a cosechar todos los días.

El hombre prepara los campos y la mujer los cosecha. El paradigma de trabajo para las mujeres es la cosecha de coca. En Takipata los hombres maduros casi no van a la cosecha. Los hombres que cosechan son muchachos, jóvenes solteros o recién casados, y hombres mayores que no tienen otra gente para delegar -es decir, hombres que no han formado su hogar, o han fracasado en formarlo. En una familia de campesinos ricos, hay bastante trabajo en la cosecha para ocupar a las mujeres el año redondo, pero ellas van también a trabajar con la chonta, excepto cuando aspiran a ser cholitas (comerciantes pequeño-burguesas); entonces sólo van a cosechar. Mujeres pobres, mujeres con hijos y maridos flojos, viudas, todas trabajan mucho con la *chonta*. Una viuda sin hijos varones tiene que realizar todos los trabajos de hombre en su casa, y por pobre que sea, la comunidad la respeta porque trabaja.

El hombre se levanta horas después de la mujer, recibe su comida de manos de ella, y se va al trabajo. Regresando al anochecer, se sienta a descansar mientras ella le atiende con otra comida. Es el deber de la mujer servir así al hombre, pero él merece este servicio porque realiza trabajos que la mujer no puede. Si el hombre es flojo (*jayra*) la mujer tiene el derecho de divorciarse; la flojera del hombre es el motivo más común para separarse. Las mujeres dicen que viven mejor solas con sus hijos que con un hombre flojo. Cuando la gente habla del matrimonio, dicen que primero hay que evaluar la capacidad productiva del cónyuge potencial; critican a los que abandonan un cónyuge humilde y trabajador para buscar otro, más churro pero flojo. En el contexto de la economía campesina, el cónyuge es un compañero de negocio para toda la vida, y casarse con un flojo es condenarse a la pobreza perpetua. Lo esencial de la economía doméstica es el trabajo no-remunerado de los esposos, sus hijos, y quizás alguna guagua, persona vieja o hijo político que

convive con ellos. Pero esto no basta para todas las tareas y hay que buscar ayuda fuera de la casa. En los *yunkas* ésta se consigue mediante el *ayni* o ayuda mutua, *minga* o *mink'a* y su variante contrato, y la institución de *utawawa*.

(1) *Ayni* y *mink'a*

Como los únicos que tienen trabajo son los que tienen terrenos en que trabajar, el trabajo que se valora es el trabajo que uno realiza en beneficio de uno mismo. *Ayni*, aunque en los terrenos de otros, es como trabajar para uno mismo. Si yo trabajo hasta tarde con mis *aynis*, ellos van a trabajar hasta tarde para mí. Hay que devolver el *ayni* con el mismo tiempo de trabajo de la misma categoría; un día de cosecha de coca es considerado como equivalente de un día de cosecha de café, y un día de masir en la huerta puede ser devuelto con un día de desyerbe de *walusa*. En algunos escritos se lee que hay que devolver con una persona del mismo sexo, pero en los *yunkas* no es así; el cosechador puede ser hombre o mujer, y hasta en *masi* se puede devolver el trabajo de un hombre con el de una mujer, en el caso que la mujer trabaje muy bien. A veces se cambia trabajo de mujer, en la cosecha, por trabajo de hombre para cavar cocal, pero esto, aunque se llama *ayni* porque no hay intercambio de bienes o plata, es más bien parecido al *cambiyaña* (trueque según los valores monetarios de los productos) porque está calculado según los jornales vigentes; así, cuando el jornal de *k'ichiri* en Takipata era unos 2.50 Bs, y el de *jathiri* (cavador) era 7Bs., se podía cambiar tres días de *k'ichiri* por uno de *jathiri*.

El *ayni* se calcula entre unidades domésticas, no entre individuos. Se sabe que un matrimonio ya se está acercando al fracaso cuando los esposos hacen sus *aynis* aparte. En una unidad doméstica extensa, los hijos adolescentes salen a ganar *ayni* para la familia; los que no tienen miembros jóvenes en su casa dicen con sentimiento: "Quisiera criarme una *tawaqu* joven para ganarme *ayni*". El hogar campesino ideal mantiene sus miembros ocupados el tiempo completo en su propio trabajo, y eso se expresa mediante el *ayni*; salir a 'jornalearse' es una vergüenza porque demuestra que su trabajo es demasiado pequeño (y recuérdese que en los *yunkas* uno puede agarrar todo el trabajo que se pueda) para estar ocupado. Un campesino rico no permite a sus hijos jornalear -algo que a mucha gente joven le gusta, para ganar un poco de plata e ir de lugar en lugar encontrándose con amigos y amigas- y se compadece de otras familias con pocos terrenos y muchos hijos, los cuales acostumbran a trabajar a jornal. A la vez, ellos ocupan a sus propios hijos en devolver los *aynis* que su hogar debe a otros.

Pero, en el contexto del grupo de trabajo en Takipata, no se distingue *ayni* y *mink'a*. Será considerado algo malcriado preguntar al dueño quiénes son *aynis* y quienes "han venido por plata"; sólo se puede saber cuando uno conoce a todos y entonces sabe quiénes hacen *ayni* con el dueño y quiénes son alquilados. Teóricamente, una *mink'a* recibe comida, además de la plata o bienes que constituyen sus jornales, pero en Takipata ellos traen su propia comida, al igual que los *ayni*. Si a veces el dueño les invita algo, también la gente puede compartir sus fiambres por motivos de amistad. En las comunidades originarias colindantes, donde los jornales suelen ser más elevados y algunos invitan comida a los trabajadores, invitan a los *ayni* también. Todavía suelen traer su fiambre, aun sabiendo que van a dar comida. Sólo una persona sin vergüenza, que no le importa su posición social, aparece sin fiambre esperando comer. Cuando yo vivía en casa de la gente, a manera de *utawawa*, ellos siempre me daban mi *mirinta* amarrada aparte, y yo la sacaba a las doce y la comía aparte, como si yo tuviese mi propio trabajo. El compartir comida cocida es menos común en los *yunkas* que en las alturas, y cuando no aparece en el contexto del trabajo, indica que *ayni* prevalece sobre *mink'a*. En Qamaqi, donde la situación es contraria, el dueño suele traer una olla de caldo al cocal, con platos y cucharas, y allí lo reparte a todos.

En Takipata, muchas personas no se quitan la *mit'iña* durante todo el día, y a las doce se desatan su *mirint chinu* en el regazo y elevan el borde de la *mit'iña* hasta tapar sus bocas, para que no se vea lo que están comiendo. Las mujeres jóvenes hacen esto, aunque estén comiendo al lado de su mejor amiga; pero también lo hace gente vieja, hasta jefas de familias acomodadas. Los hombres suelen irse lejos para comer. Se la considera una de las características sociales, como jornales más bajos, típica de una ex-hacienda más que las comunidades originarias, aunque parece bastante difundida en Sud Yungas. Pero un viejo ex-patrón insistía en que los campesinos no hacían así en tiempos de la hacienda; y lo interpretaba al igual que los campesinos, como una muestra de vergüenza (*p'inqa*). Una mujer que aspiraba a la condición de chola más que campesina dijo que los que comían así no querían mostrar "sus comidas sucias" -aunque ella hizo lo mismo para ocultar el charqui que no quiso invitar a sus *mink'as*. Según mi parecer, el motivo de esta costumbre es la curiosidad insaciable que la gente tiene sobre las fortunas de los demás. Uno que no quiere mostrar si tiene plata o no, oculta su merienda, porque el contenido de ésta lo deja saber de un vistazo. Un rico puede querer ocultar su merienda rica (o su merienda miserable cuando no quiere gastar -y se critica a los *mich'a* que, teniendo plata, no comen bien) tanto como un pobre quien no tiene más que *puti* con sal y un locoto. Este es resultado de

la combinación de un individualismo por parte de cada unidad doméstica con una fuerte ética comunal; para mantener esta última, es necesario ocultar los niveles de pobreza o riqueza dentro de la comunidad. Sólo cuando la gente tiene una amistad muy íntima, o cuando una ahijada ayuda a su madrina (lo que no ocurre con frecuencia; parece que el respeto entre parientes rituales, y la preferencia yungueña por el compadrazgo vertical, restringe su cooperación en el trabajo) se junta la comida o se pasan golosinas. La práctica de comer todos juntos en fiestas o reuniones, la 'merienda comunitaria', caracteriza sobre todo a los sectores más unidos, como en Huancané que se distingue por su rechazo total a todo intento de erradicar la coca.

Las guaguas yungueñas van al cocal fajadas, colgadas en sus aguayos en el árbol de *sikili*. Cuando llegan a los cinco o los seis, juegan haciendo *wachu* y masiendo con la chonta. Cuando juegan a 'padres y madres', la madre sale cada rato diciendo "Estoy yendo a rogarme *k'ichiri*" (*k'ichiri ruwasiri sarā*). En realidad la madre sale así por las tardes, llevando una o dos guaguas para su compañía, a rogar *k'ichiri*, o si ella no tiene trabajo, otras mujeres vienen a rogarle a ella. Una familia rica, con veinte cestos en cada *mita*, necesita unos trescientos sesenta días-mujer por año sólo para cosechar; con todas las otras tareas de la mujer (cocinar, recoger café, trabajar la chacra y la huerta, lavar, cuidar guaguas) tienen que atraer mano de obra de afuera. El *ayni* no aumenta la reserva total de mano de obra; entonces deben buscar jornaleros y *utawawa*.

El rogar (*ruwasiri*) es un arte desarrollado dentro de la sociedad campesina, con toda una serie de actitudes, tonos de voz y formas de hablar. Es un arte que también se ocupa para engañar a las autoridades *mistis* (*llunk'uraña*), ofreciéndoles el estereotipo del campesino humilde y lleno de suplicas. El *misti* se siente complacido, interpretando las actitudes de autodegradación como un tributo a su propio rango elevado. Como trabajar con la *chonta*, rogarse de esta manera es algo absolutamente prohibido para un blanco. Hasta el finquero más progresista tiene que pedir a un campesino para que vaya a rogar a los otros campesinos por él, una tarea que en tiempos de hacienda lo hacía el *jilaqata* (distinguiéndolo así del superintendente o administrador, el mayordomo, quien era generalmente un mestizo o aparentaba serlo). Los campesinos no encuentran nada de degradación en rogar; es la manera apropiada para acercarse a alguien que va a ayudarle, aunque sean (y generalmente son) de posición más baja. Se critica, no a los que ruegan, sino a los que quieren hacerse rogar, es decir, a los que quieren que les traten como a un superior. Es otra indicación que todos son iguales en el trabajo. El campesino rico ruega al campesino pobre para mostrar que el pobre merece tanto respeto como el rico, mientras un *misti*,

aunque pobre, mantiene su rango superior rehusando 'humillarse' (como ellos dicen) de esta manera. También es difícil negarse a un buen *ruwasiri*; entonces la gente lo 'farsea'.

'Farsear' es la práctica de prometer exageradamente ayudar a alguien, para luego desaparecer e irse a ayudar a otro. A los farsantes en aymara se les llama *q'ullu*, estéril, sin resultado, incapaz de producir hijos (un insulto grave entre los campesinos). Se hace promesas falsas, en parte porque nadie quiere admitir ante el *ruwasiri* que ya se ha comprometido antes con otro y que la ubicación de su trabajo, o las deudas contraídas son una obligación más urgente que la persona presente. Dicen que van a venir por evitar la necesidad de explicar por qué no. También, la gente no acepta repuestas negativas, y si uno les dice "Sí," aunque sabiendo que es mentira, se van contentos, mientras si uno les dice "No," aunque sea la verdad, siguen rogando y rogando. Las familias de jornaleros suelen ser farsantes crónicos, lo que contribuye a su fama de informales.

Un modo de evitar esto, sobre todo en un lugar empobrecido como Qamaqi, es presentar a la familia pobre una arroba de azúcar o de arroz, un gangocho de papas, de habas secas, maíz blanco o chuño. Para obtener estos productos, es necesario comprarlos, o viajar al altiplano o valle para conseguirlos mediante el trueque; esto es difícil para los muy pobres, y no van a rechazar algo que soluciona el problema apremiante de alimentar a sus guaguas la semana siguiente. Entonces reciben los comestibles, mientras una oferta de plata con el mismo fin puede ser rechazada porque la plata no se puede consumir de inmediato y representa una deuda más concreta. La persona que dio los alimentos luego ruega al hombre para que le desyerbe su cocal, o a la mujer para que lave la ropa o le coseche. En otros casos, a la familia pobre le falta algo esencial, como manteca o aceite, y van a pedirlo de otro, prometiendo devolverlo en *k'ichiri*. En Takipata estos préstamos se devuelven según los precios de mercado para los bienes y servicios citados, pero en Qamaqi la persona que provee la comida es generalmente de una clase social más elevada que el trabajador, y se aprovecha de su distancia social para obligar al trabajador a aceptar pagos muy bajos, es decir, que trabaje más que lo regular.

(2) Contrato

Estos pagos en alimentos se realizan con más frecuencia en casos de contrato. El contrato es una suma pagada para una tarea específica. Generalmente se da una parte en adelanto, y después el trabajador puede realizar la tarea en el tiempo que le convenga. Se dan típicamente contratos para cavar cocales, *masir* un cato, o cavar un

número especificado de hoyos para poner *walusa* (*ulluchaña*; *illuña* es el acto de sembrar *walusa* u otro cultivo que se pone uno por uno dentro de la tierra). El contrato siempre se da al hombre, y parece que nunca se da para las cosechas, que son realizadas a base de *ayni* o jornal, o, en el caso de productos de autoconsumo, a cambio de una cantidad del producto. Escuché de un *utawawa* que recibió un contrato para recoger una cantidad específica de café, pero resultó ser una mentira para desviar a otras personas que querían ocuparlo. Trabajadores viejos que ya no pueden 'avanzar grande', y entonces ya no reciben el jornal de hombre, prefieren contratos porque pueden trabajar despacio y al fin reciben el mismo pago. Los trabajadores en general quieren contratos porque pueden pedir (por ejemplo) dos arrobas de maíz o de chuño como adelanto, mientras que se suele tardar en cancelar jornales.

Las deudas, en el caso de que el deudor no haya depositado ninguna prenda, o cuando resultan del robo u otro engaño, suelen cancelarse en jornales o contratos. Los jornaleros, sobre todo en las épocas de mayor demanda de mano de obra, se aprovechan; llegan de día (las nueve y media), no quieren ir para alguien que sólo les invitó un plato de caldo, que les hizo trabajar hasta las cinco y cuarto o cuyo trabajo es muy arriba. Muchas veces el dueño llega al trabajo para descubrir que sólo la mitad, o ninguna de las personas esperadas ha venido, y la cosecha suele empezar con una denuncia de esos farsantes.

(3) La faena

La faena, o trabajo festivo, es una costumbre que sólo se conoce "de La Plazuela por arriba", es decir, no pasa más al este del río de La Paz. Se ruega a los *ayni* y *min'á*, como de costumbre, y encima de su jornal (o su *ayni*), a las doce se da a cada uno un pan grande, de fabricación casera y adornado con una flor (*panqara*; en forma de cruz con brazos hinchados, un símbolo de la fertilidad; también se conoce como *kuluchi*), y una botella de papaya mediana (nombre genérico que se les da a las bebidas gaseosas). También se puede repartir bebidas alcohólicas -obligadamente cuando los trabajadores son hombres, no tanto cuando son mayormente mujeres y menores. La faena es una manera de atraer mano de obra en un mercado competitivo -"de donde sea vienen a la faena"- y se puede hacer faena para cosechar, recoger café, o para *masir* la huerta, sobre todo entre marzo y junio. El pan es una comida de lujo en el campo, y además, la gente suele hacerlo muy rico para la faena, con huevos, azúcar y anís. También es costumbre hacer faena en ciertas etapas del cultivo de coca, sobre todo para plantar, para *jinchuchaña* ("hace correr rumores": la primera cosecha de un cocal nuevo) y para la

primera cosecha después de hacer *pillu*. En estos casos, y especialmente para plantar y en la primera cosecha, la faena tiene también un valor ritual para establecer el cocal.

Para plantar coca con faena, primero hay que empezar cada corte, haciendo un *wachu* al fondo para indicar de dónde van a comenzar cada corte. Cuando los hombres llegan al cocal, cada uno con su *waywa* y paleta, hay que servirles un vaso de cerveza para *ch'allar*. Mascan su coca, se les invita cigarros, y entran al trabajo. Es obligatorio mascar coca en este trabajo, hasta para los que en otras ocasiones no mascan; un joven de dieciseis o diecisiete años puede probar coca por primera vez cuando va a la faena, aunque no tome bebidas alcohólicas todavía. Dos hombres se ponen en cada *wachu* y trabajan 'al vencerse' (*wayka*). *Wayka* significa competencia pero es una competencia positiva, al contrario de *millka*, que es una competencia egoísta y negativa. Se suele exigir *wayka* en los trabajos comunales; todos se ponen a trabajar con todo corazón, cada uno queriendo contribuir más que los demás. En este caso, cada pareja de plantadores trata de trabajar más rápido y mejor que los demás, para ver quiénes pueden terminar primero su corte. El dueño del cocal pasa por los *wachu* sirviendo trago (un coctel de alcohol y jugo de naranja, agua de canela, etc.) a cada rato. Se dice que hay que *ch'allar* "para que las raíces de la coca se prendan bien". A las doce reciben el pan y papaya, y después de otra ronda de cerveza, coca y cigarro, vuelven a trabajar. En *jayp'u akhulli* se da una botella de preparado (el coctel) a cada *wachu*, y cuando descansan (generalmente al anochecer) cada persona recibe una botella de cerveza. Ya están borrachos cuando bajan a la casa del dueño y son recibidos con una cena de *sajta* de pollo, y más bebida, hasta marearse, bailar, cantar, y muchas veces quedar dormidos allí mismo, cuando no en el camino antes de llegar a casa. Después se les paga también jornal; entonces conviene ir a estas faenas, la gente trabaja con empeño. Cuando el precio de la coca estaba subiendo, se hacía faena seguido, con la música de caja y *pinkillu*, instrumentos asociados sobre todo con el culto de los muertos, y también con banderas. En tiempos de la hacienda la faena era siempre con música y baile. En ciertos lugares (Turculi) hasta la cosecha de coca solía ser con música, en este caso de zampona -una música asociada con fiestas anuales, del calendario o patronales, mientras caja y *pinkillu* es la música de los muertos y también para establecer algo nuevo, sea cocal o casa.

En la faena para *jinchar* un cocal nuevo, también se invita trago, pan y papaya, pero ya no se da de cenar. En el pasado, en vez de 'papaya' se servía vino dulce, algunas casas muy tradicionales siguen haciendo así, ofreciendo vino con galletas y queso, lo mismo que en los ritos de cabo de año (*mara misa*) misa que se celebra en el

primer aniversario de la muerte y señala el término del luto. También se *ch'alla* con cerveza, invocando a los *achachila*; en Takipata se llama al *Qutapata Achachila*, dueño del cerro en el monte al norte de la comunidad, donde hay unos lagos con poderes sobrenaturales, uno que manda granizo, y otro que manda lluvia; cuando no llegan las lluvias, se manda traer agua de este lago. Algunas personas entierran una botella de alcohol como ofrenda a los espíritus terrestres. Es esencial también regalar un litro de alcohol al cavador del cocal, en el momento de trabajar; se dice que esto es "porque suda", pero en el fondo es porque el alcohol es la libación para los espíritus terrestres -vírgenes y tíos. Aparte de las ofrendas que se hace en todos los campos el lunes, martes de Carnaval, éstas son las únicas atenciones rituales que se proporciona a los cocales.⁶

En algunos lugares de los Andes, la faena es un trabajo colectivo para fines comunales. Se realiza trabajos comunales en Sud Yungas, pero no reciben nombre alguno; sólo se dice: "Hoy día van a trabajar aguas potables" -o la escuela, o lo que sea. No se invita ni bebida ni comida; cada cual trae su merienda y come aparte, como en el trabajo particular. Los que faltan tienen que pagar una multa o contratar una *minga* o suplente.

(4) *Utawawa*: la migración y la dependencia servil

Utawawa es una persona sin tierras, que vive en la casa de otra persona, su *utani*. El *utani* le da de comer, le provee de coca, y le paga algo de dinero; puede darle también tierras en usufruto. A cambio de esto, el *utawawa* tiene que ayudar al *utani* en todos sus trabajos. Sólo puede ayudar a otros con permiso del *utani*. También debe pedir permiso si quiere ir a otro lado, por ejemplo a la feria del pueblo. Cuando ayuda a otros, recibe el jornal del mercado libre, excepto en el caso que esté mandado a devolver los *aynis* de su *utani*; en este caso no recibe más que el salario que éste le

6. Antes de llegar a los *yunkas*, yo esperaba que la coca sería el foco de las atenciones rituales, como la papa en las alturas. En realidad, no recibe casi nada; la tierra da nomás en los *yunkas*, y si hay necesidad de 'pagarle' con una mesa u otra ofrenda, es en las chacras y rocotales en el monte. Aparte de las *ch'allas* en las faenas, sólo se echa un poco de serpentina al cocal en Carnavales - no hay que poner mistura, porque lo hace dar *ch'imi* (muy menudo) y no hay que echar confites porque llaman a la granizada (*ch'ijehi*). La coca es una ofrenda ritual en sí misma; resiste la enfermedad, la sequía y los suelos gastados y sigue produciendo. Representa en sí el principio de vitalidad expresado también en el agua y los antepasados concebidos como agentes de la fertilidad; de ahí la necesidad de coca (la hoja, y su semilla también) para alimentar a la tierra en las alturas (véase Allen (1968), p. 153).

proporciona, que suele ser reducido. Por ejemplo, en 1987, un hombre recibía 5 bolivianos por un día de *masiri* en Takipata; pero una mujer, que tenía una pareja de *utawawa*, les pagaba 5 bolivianos por el trabajo de los dos. Otro *utani* pagaba dos bolivianos al día a un *utawawa* anciano, porque trabajaba muy despacio, y luego el *utawawa* lo dejó para otro amo que sólo le ofreció un boliviano.

La mayoría de los *utawawa* son hombres solteros, sin padre o con muchos hermanos, que no tienen posibilidades de heredar nada en su lugar de origen, y tampoco tiene habilidades o conocimientos para irse a la ciudad. Otros son hombres viejos, solterones, separados o viudos. Algunos son parejas sin hijos o con uno solo, o mujeres, con o sin hijos. En los *yunkas* vienen más de los valles, algunos del altiplano o de otras regiones yungueñas. El hijo mayor de muchas familias es un hijo de solterío de la madre, y aunque los otros hijos lo consideran como su hermano mayor, el padre no olvida que no es su hijo; estos hijos suelen salir de la casa para volverse *utawawa* (los varones) o empleadas (las mujeres). Aunque legítimos, algunos hijos mayores suelen dejar la casa de esta manera, y pasan unos años como *utawawa* en su propia comunidad o una vecina. Lo mismo pasa con los huérfanos.

Los *utawawa* jóvenes buscan pareja en los *yunkas* y, una vez casados, se quedan allí. Los viejos, si no tienen familia, pueden morir y son enterrados en los *yunkas* (con sus nombres recordados en Todos Santos por parte de sus *utani*), pero con igual frecuencia son trabajadores eventuales, quienes vienen para unos meses y luego regresan a sus pueblos. La mayoría de los *utawawa* en Takipata vienen de una sola comunidad del valle, de Ambaná, en el norte del departamento de La Paz. Su ubicación exacta no interesa a los yungueños, y los inmigrantes no quieren indicar detalles; dicen que pertenecen a Paasani, que es una de las mitades o parcialidades en que se divide el pueblo de Ambaná. Otros vienen de Copacabana, de Puerto Acosta y de otros lugares cerca del Lago Titicaca; el finquero recluta a sus vaqueros y a empleadas, en la Isla del Sol. En Qamaqi, la mayoría de los inmigrantes viene de los valles adyacentes, del cantón Escola de la misma provincia Inquisivi.

Una historia típica de un *utawawa* es la de un joven, de catorce años, que vino a Takipata después de escapar de Ambaná. Vivía con su madre y su padrastro, quien no le quería. Un día, mientras pasteaba los animales, se descuidó del toro, que corneó a una oveja preñada, matándola. Sabiendo que le iban a castigar por esta pérdida doble, no regresó a la casa, se fue a pie hasta el pueblo de Ambaná y se hizo alzar en un jeep (*ripi* en aymara) hasta Achacachi, donde durmió en la calle. Al día siguiente se fue hasta La Paz, y de allí, en un camión hasta Chulumani. Ya no tenía con qué

pagar el pasaje, entonces se bajó a ocultar en la tranca de Tránsito y siguió a pie hasta Takipata, donde vivía su tío (hermano de su madre). Encontró trabajo con las mismas familias que empleaban a su tío, y pronto fue recibido como *utawawa* de una familia acomodada que, además de terrenos en Takipata y la comunidad Chusini, al frente, tenía una propiedad extensa en Villa Barrientos, cerca de Tajma.

De esta manera, se crea una red de tíos, sobrinos y primos, asentados en una comunidad yungueña y ligada con una comunidad de altura en un lazo que abarca varias generaciones. Los padrones del siglo XIX citan varios domésticos, hombres solteros, viviendo en casas de otra gente que (al parecer, por tener nombres diferentes) no son sus parientes. Se supone que estos eran *utawawa*. Los colonos ricos en tiempos de la hacienda también podían tener *utawawa*. Se cita los lugares de origen de estos jóvenes, y hay gente de Ambaná y Copacabana. El dueño de Takipata antes de la Reforma también tenía una propiedad en Copacabana. Pero hay pocos casos de esta tenencia dual entre los campesinos. La mayoría de los que vienen de arriba, vienen precisamente porque no tienen terrenos allí; y cuando tienen terrenos en los *yunkas*, es más fácil vender los productos para comprar papa y otros productos de altura, que viajar allí para cultivar personalmente. En los *yunkas* de Inquisivi, por ser los valles de fácil acceso, hay algunas personas que siembran en ambos lugares; pero la estructura comunal en esta región es más débil que en el altiplano o en Sud Yungas, y no se encuentran colonias compactas de migrantes de un lugar; más bien están esparcidos desde Cañamina hasta Licoma, con algunos yendo hasta el sector de Asunta en Sud Yungas, aunque pocos van a los *yunkas* propiamente dicho (la zona entre 600 y 2000 m.s.n.m.) de esa provincia. Las demandas de la agricultura yungueña son tantas que casi no hay tiempo para viajar a trabajar en otros lugares; más bien en el Altiplano y los valles hay un tiempo muerto que permite viajar. En fin, no se puede decir que la migración contemporánea, por lo menos en las comunidades estudiadas, tiene algo que ver con los archipiélagos de la economía vertical.

Cuando la unidad doméstica tiene bastantes recursos para mantener otro adulto, reciben mucho beneficio del *utawawa* porque no cuesta mucho más que su comida, aunque suelen quejarse que los *utawawa* de hoy quieren pago para todo, hasta las medias jornadas, y protestan de la cantidad de productos de autoconsumo que comen. Los *utani* demoran en cancelar los jornales y los rebajan por conceptos como alquiler, si el *utawawa* tiene cuarto aparte, o porque no avanzan y pasan demasiado tiempo en *aculli*. A veces, en vez de pagarles, se les da ropa, como se hace también con las empleadas en la ciudad. La gente dice de sus enemigos que hacían trabajar un mes

entero a un *utawawa*, sin darle comida, y luego lo botaban con nada más que una chamarra barata. La tacañería de los *utani* conduce a los *utawawa* a moverse de casa en casa. Estos traslados siempre ocurren por voluntad del *utawawa* -el *utani*, aunque haciéndole la vida imposible, nunca le dice que se vaya directamente, pero son motivados en muchos casos por rencores faccionales. Los enemigos del *utani* le dicen al *utawawa* que sus dueños de casa no le van a hacer comer, que ellos van a comer buenas cosas y no le van a invitar nada, que le van a pagar una miseria, mientras ellos le van a tratar bien. Pero se nota que rara vez los *utawawa* cruzan las fronteras entre una facción y otra; sus traslados más bien delimitan los cambios dentro de una facción mayor, cuyos miembros tienen sus rencillas pero en el fondo están unidos y no dejan escapar este recurso humano. Así, suelen vagar entre las casas de un grupo de hermanos; también, una vez establecidos, quedan en una sola comunidad y no andan por toda la región.

Ahora (1986-88) cuando el precio de la coca es muy bajo, la familia campesina yungueña es una empresa muy marginal, y los gastos de una persona más la pueden llevar al borde de la quiebra. Entonces el deseo de mantener control sobre el *utawawa* lucha con la necesidad de economizar; si el *utawawa* sale a jornalear, puede pagar su propia comida incluso cocinar aparte, pero suele terminar siendo agarrado por una de las casas más acomodadas, o se independiza por completo y se toma otra casa como cuidador o cultivar al partir. En tiempos de la hacienda, hubiese sido más fácil mantener al *utawawa* dándole tierras en usufructo para productos de autoconsumo, porque al fin todas las tierras pertenecían al hacendado, pero ahora la gente tiene miedo de entregar tierras en usufructo excepto en lugares que no les pertenecen (que no les puede quitar), como en el monte de Takipata que todavía pertenece a la hacienda. Pero hay también *utawawas* fieles, quienes se quedan muchos años con el mismo *utani*; entonces suelen invitarles a hacerse un cocal en el terreno del *utani*, al igual que los colonos en terrenos de la hacienda.

La gente percibe claramente estos aspectos serviles de la relación entre *utani* y *utawawa*. Hasta la palabra *utawawa* no está exenta de la vergüenza feudal asociada con rasgos del tiempo de la hacienda. Se la usa para hablar de los enemigos a los que se quiere despreciar; yo hablo del *utawawa* de mi enemigo y del trabajador (*trawajiri*) mío o de mi amigo. Se concibe el *utawawa* como forastero, y su posición es algo anómala, a la vez codiciada y despreciada. Como no tienen vínculos permanentes con la comunidad, son blanco de toda crítica, y sus defectos son discutidos incansablemente en la industria moral de la cosecha, una lección, como mal ejemplo para los demás. Pero a la vez la gente suele invitarles a ser compadre de corte de cabellos

(*murucha*, *murugaña*) o de rosario (un rito doméstico donde el compadre solicitado cuelga un rosario al cuello del ahijado). El compadrazgo vertical es prevalente en los *yunkas*, y el solicitar al *utawawa* para ser compadre es otro intento de modelar su relación como la del hacendado y colono, pero también hay que respetar al compadre. Si, después de varios años de servicio, el *utawawa* no ha recibido ningún terreno en usufructo, los enemigos del *utani* le van a instar a exigirlo. La relación *utawawa-utani* reproduce al nivel de la unidad doméstica campesina las relaciones feudales entre terrateniente y colono; también se pagaba jornales a los colonos en *yunkas*, al menos cuando se les exigía trabajos extras a los días estipulados por el alquiler de los terrenos ocupados. Pero hay una gran diferencia: *utawawa* y *utani* ocupan el mismo rango y pueden juntar sus intereses una manera imposible para hacendado y colono: el matrimonio.

La endogamia de clase es muy poderosa en Bolivia. Las raras excepciones casi todas son de una limitada hipergamia masculina, casi siempre manteniendo endogamia de rango (es decir, un indio se casa con india, y *misti* con *misti*). El caso ideal, donde un *utawawa* pobre se casa con la hija única de cocaleros ricos es un ejemplo perfecto. Todos salen con lo suyo: el hombre recibe una mujer, y después una casa y terrenos (al menos un lugar donde hacerse casa), mientras la mujer queda con su familia y ella y ellos aprovechan el trabajo del hombre; ahora que es miembro de la familia, no puede exigir ningún pago. Se espera que él trabaje más que nunca, y si se atreve a mostrar su cara en el patio antes del anochecer, su mujer y su suegra le dicen: "¿A qué cosa has venido, a cocinar?" Si no puede satisfacer sus requerimientos tiene que irse, aunque haya engendrado un hijo. Había hombres casados en Takipata que habían estado con varias mujeres del lugar antes de encontrar una unión permanente. Pero si el hombre es muy trabajador, y escoge bien (una mujer de recursos y mucho mayor que él) puede llegar a ser viudo con casa y terreno, y todavía joven, para juntarse con otra mujer más joven y buscar *utawawa* para el mismo, con la ayuda de sus lazos de parentesco con comunidades de altura.

Menos afortunados son los *utawawa* que buscan una novia entre las solteras que también vienen a ganar en los *yunkas*, como recogedoras de café o *masiri* (recibiendo dos o tres bolivianos al día en 1986-88, excepto en Irupana donde no había gente y pagaban hasta cinco bolivianos si la mujer 'avanzaba grande'). Forman un hogar, pero tienen que juntarse a las filas de las familias de jornaleros y pasar sus días trabajando para otros.

El vínculo marital en los *yunkas* es frágil. El yerno forastero suele entrar en un contexto donde la novia no quiere separarse de sus padres y no tiene mucho cariño por él. Lo que más les interesa

es su capacidad productiva; a veces hasta los padres obligan a la hija a entregarse al trabajador para conseguir gratis su fuerza de trabajo. No es de sorprenderse que muchos yernos no puedan soportar las demandas de sus suegros. Son pocos los casos cuando se suicidan o huyen de la región, pero puede ser que lo boten y él se contente después con una compañera cariñosa aunque pobre. Para una familia de campesinos ricos, un matrimonio uxori-local es de gran beneficio, y las familias más acomodadas de Takipata tienen a lo menos dos matrimonios uxori-locals en su generación menor; pero las solteras pueden aspirar a la hipergamia para ellas mismas, juntándose con un comerciante de La Paz o un artesano del pueblo, en vez de un humilde migrante del altiplano. Así algunos *utawawa* no logran consolidar los amoríos que tienen con mujeres del lugar, y terminan como solterones.

Grupos de trabajo, la política y el parentesco

Una persona puede irse a cosechar sola, cada día, y en unas dos semanas puede acumular dos cestos y más; el *matu* es perecedero, pero una vez secado, la coca puede ser almacenada durante semanas sin perder su valor. El trabajo para el autoconsumo suele realizarse así -una persona sola, marido y mujer, o padre e hijo- pero el grupo promedio de *k'ichiri* en Takipata es de cinco personas, más los hijos todavía demasiado pequeños para el *wachu*. Mayormente son personas que han venido en *ayni*, aunque los grupos más grandes (de diez a veinte personas) siempre incluyen *min'á*; su trabajo, entonces, no representa una ganancia absoluta para los dueños. Ha sido indicado acertadamente por Peter Gose que es falso explicar la preferencia por el *ayni* en términos del deseo de no gastar plata en jornales, pero este es un motivo citado por parte de los yungueños para explicar sus preferencias personales por el *ayni*, a lo menos ahora cuando el dinero es un recurso muy escaso en el campo y hay que reducir los desembolsos al mínimo. La explicación económica corresponde también a los valores morales establecidos -no se admira el gasto insulso, y es bueno ahorrar plata- y entonces promueve la unidad social, en vez de descubrir las divisiones y la competencia dentro de la sociedad campesina. La verdad es que, reuniendo un grupo grande de *k'ichiri*, el dueño del cocal está demostrando su poder. En el caso de que la coca se venda enseguida en buen precio, tal grupo da una ventaja económica, pero si el precio rebaja (y hay muchas variaciones, a veces de un día a otro) o, peor todavía, si llueve en los días siguientes y la coca resulta *ch'uqintata*, puede representar más bien una pérdida. En tiempos de lluvia, el camino de menos riesgo es cosechar sólo con miembros de la unidad

doméstica hasta que mejore el tiempo, aunque hay que cosechar también dentro de cierta temporada si no la coca se pone *ch'ixirata*.

La gente habla con admiración de las fincas cocaleras de Asunta, donde (antes de la erradicación que empezó en serio en 1989) los grupos de trabajo reunían treinta o cuarenta personas. En Takipata, el grupo más grande no pasa de las veinticinco. Semejante reunión indica que los dueños tienen muchos *aynis*, y además dinero para *mingas*, y que sus *aynis* y *mink'as* lo estiman porque vienen por ellos en vez de cualquier otro que les pueda necesitar ese día. El otro extremo es una mujer que se ve ir sola, día tras día, a cosechar en su cocal, mientras su hija va a ganar en otras partes. La compadecen, no sin desprecio; no debe tener amistad alguna si no tiene ni un *ayni*, y debe ser muy pobre por no poder ocupar ni a su propia hija. De ahí el esfuerzo hecho para reclutar *k'ichiri*, y el regateo y las mentiras en la actividad de *ruwasiri*.

En la cosecha de coca, cerca de una cuarta parte de los trabajadores son consanguíneos de los dueños, y otro diez por ciento son afines. Los compadres no aparecen como compañeros de trabajo excepto en casos especiales (cerca de dos por ciento).⁷ Este es el parentesco con el dueño u organizador del trabajo; trabajadores que no son familiares del dueño muchas veces son parientes entre ellos, madre e hija o tía y sobrina.

La mayoría de la gente comienza a organizar grupos de trabajo después de casarse. En *yunkas*, rara vez se encuentra el asentamiento en caseríos patrilineales (un hombre y sus hijos varones y sus familias viven en casas cercanas) que es general entre los aymara de las alturas. A veces ocurre entre inmigrantes que se han casado con otros inmigrantes, o entre familias pobres que no han tenido oportunidad de adquirir terrenos en otros lados. Mayormente las familias desparraman a sus hijos; hermanos casados, si siguen en la misma comunidad, generalmente viven en diferentes secciones, cuando no en diferentes comunidades. La gente dice que es preferible irse a otra comunidad y no vivir cerca de los familiares para evitar que éstos se metan en los asuntos de uno, y es cierto que las relaciones entre hermanos adultos pueden ser muy conflictivas si son obligados a seguir viviendo muy cerca -por ejemplo, si tienen que partir un cocal grande en herencia. Yo encontré dos casos de homicidio en Sud Yungas durante mi primer trabajo de campo; ambos eran hermanos que mataban a otro hermano como solución definitiva a sus peleas sobre la herencia. Las hermanas casadas se

7. Datos del análisis de 84 grupos de *k'ichiri* en Takipata, entre 1986 y 1988, donde yo conocía a todos los integrantes y su relación con los dueños. 83% de los integrantes fueron mujeres; 22% fueron parientes consanguíneos del dueño, y 9% fueron afines. Los grupos de los cuales yo tenía datos completos abarcaban desde una hasta diecisiete personas, con un promedio de 5,14.

desparraman también, excepto en las familias acomodadas donde hay muchos matrimonios uxori-locales, y la lealtad a la familia de orientación que es característica parece impedir la disensión.

Los que sí quedan cercanos después del matrimonio son los hermanos de sexos opuestos. En toda clase social, desde los jornaleros hasta los terratenientes, se encuentra una hermana casada y un hermano casado en casas vecinas, una al frente de la otra, y hasta en una casa doble. No hay una distinción terminológica entre primos paralelos y primos cruzados, aunque yo creo que hay cierta preferencia para llamar a los primeros con los términos de hermanos, pero en la actualidad los primos cruzados son los que se crían juntos.

Los hermanos del mismo sexo trabajan juntos antes del matrimonio; después de casarse, el hermano(a) es remplazado por el cuñado(a). Esta es una relación bastante tensa, porque son de casas aparte -nunca cocinan juntos- y son competidores en la herencia. La animosidad que suele resultar se dirige contra los afines, sean hombres o mujeres. La gente dice que después de casarse no quieren convivir con hermanos(as) menores que siguen solteros, por miedo a que el cónyuge pueda meterse con el hermano(a) más joven. Los hermanos casados reciben a los menores sólo cuando ambos padres mueren dejando hijos menores, y en este caso el cuñado(a) mayor suele hacerlos sufrir mucho, obligándoles a realizar los trabajos más bajos sin recompensa alguna. Las unidades domésticas de hermanos casados hacen *ayni* entre sí; no reciben a sus miembros como *min'á*, y tampoco se ayudan sin remuneración, algo que sólo se hace entre miembros de la misma unidad doméstica. Los *aynis* son bien calculados, y cuando uno se retrasa en la cosecha por falta de mano de obra, se echa la culpa a la cuñada que no ha devuelto todavía los *aynis* recibidos. Se suele armar negocios entre cuñados, pero siempre como socios, no como patrón y empleado.

Otros parientes que suelen trabajar juntos son tíos(as) y sobrinos(as). Mientras viven aparte, ésta es una relación armoniosa, y cuando un hijo huye de la casa, acude primero al tío o a la tía. Los niños del campo dicen *tiyu*, *tiya* en saludo a toda persona mayor; indica el respeto debido del menor al mayor. Es notable que éste es casi el único término de parentesco igual para consanguíneos y afines. Como la diferencia de edades entre el hermano mayor y el menor de una familia extensa puede abarcar toda una generación, hay casos donde la tía es apenas mayor que la sobrina. He visto un 'sobrino' (en la actualidad, el marido de la sobrina) diciendo 'cuñado' al tío de su mujer, a quien en otros ratos llamó 'tío' también; cuando le dijo 'cuñado', los dos se hicieron socios en un negocio, como los cuñados en la herencia, mientras que aunque el sobrino ayude al tío, los dos nunca llegarían a compartir una propiedad. Justamente por

eso, el tío suele ser cariñoso con el sobrino; casi nunca viven en la misma casa. Cuando los tíos son obligados a mantener al sobrino (porque es huérfano, o porque sus padres se han separado y el nuevo cónyuge odia al entenado) el cariño se desvanece y el sobrino tiene que trabajar como un empleado sin sueldo mientras sus primos disfrutan de todo. Tío y sobrino también hacen *ayni* entre ellos, y van, sea como *ayni* o como *minik'a*, juntos a ayudar a otros.

La contribución de los parientes consanguíneos se debe casi siempre al trabajo de los hijos solteros. En la cosecha de coca, esto significa el trabajo de las hijas. La ventaja de tener una hija en casa es al mismo tiempo motivo principal de la inestabilidad del lazo matrimonial en los *yunkas*. En el altiplano, o el valle, donde las mujeres "no trabajan" (cocinan, pastean los rebaños, elaboran productos como chuño y otras tareas, pero no labran la tierra, excepto en las épocas de mayor demanda de mano de obra), una hija que deja a su marido y regresa a sus padres es animada por ellos a regresar donde su marido. En los *yunkas* los padres la reciben con alegría, y detienen a uno o más de los nietos cuando ella se va donde otro marido. Se dice que los padres animan a las mujeres a dejar a sus maridos para regresar a la casa familiar y, con suerte, traer un nuevo yerno trabajador a su hogar. Las hijas de campesinos ricos, si llegan a casarse, se casan tarde (pasando los veintiun años) y después de varios amoríos fracasados o uniones muy breves, porque sus padres no quieren perder su ayuda.

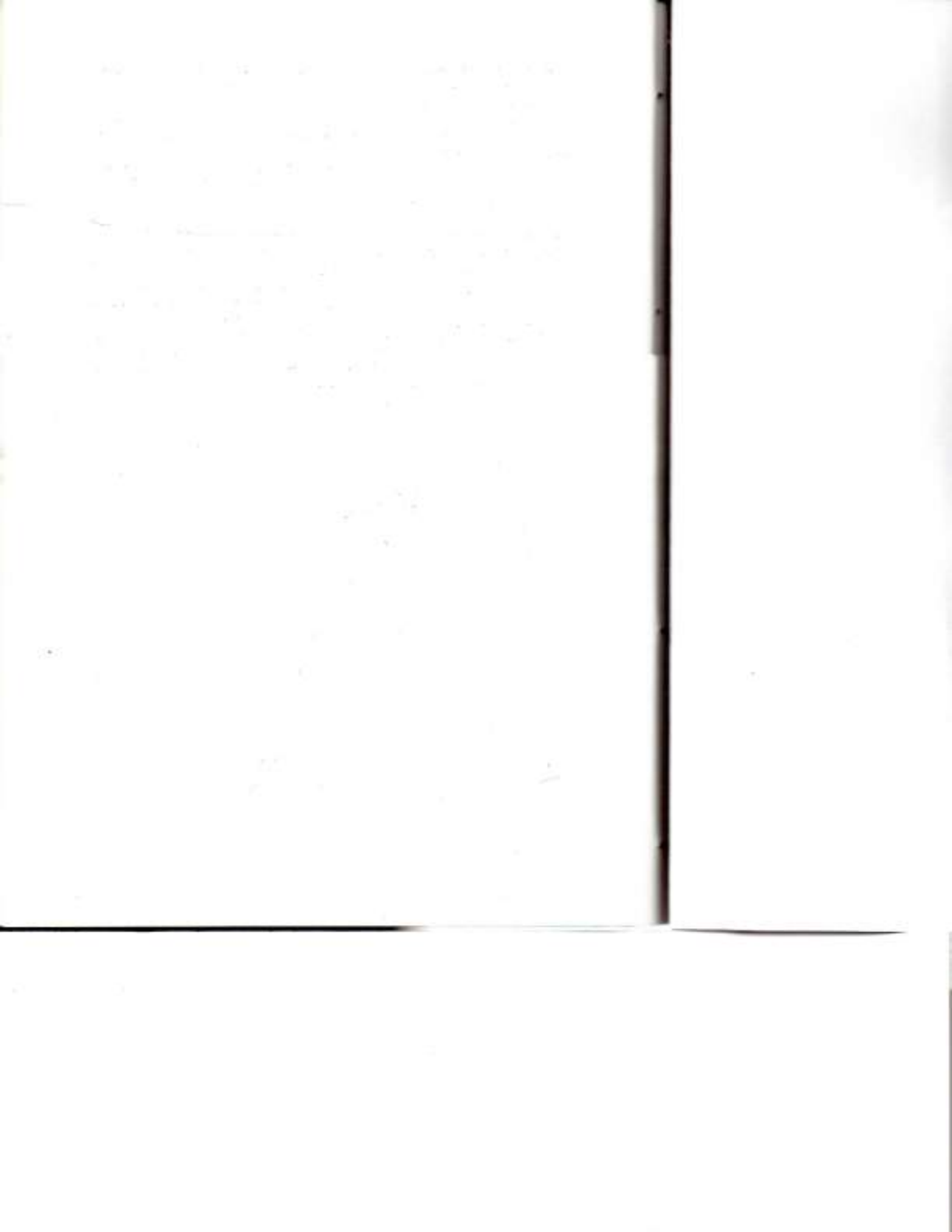
Las relaciones entre padre e hijo son un contexto donde la jerarquía es clara y nadie la niega; el interés de ambos partidos en la propiedad familiar es inquebrantable. Entonces es un buen modelo para otros contextos donde el interés compartido y la jerarquía no son tan ciertos. *Utawawa* significa 'niño de la casa' y el hacendado decía 'hijo' a sus colonos; en cada caso, el subordinado se asimila como un hijo.

Las características económicas ponen de relieve los aspectos egoístas del carácter aymara, algo que no es nuevo -la definición de *yunka jaqi* en el siglo XVI era "uno que no se hermana con nadie, y que gusta de comer a solas ni habla con nadie".⁸ La única relación en la que uno puede confiar a fondo es la de padre (o, mejor dicho, madre) e hijo. Como se dice, hermano y hermana son "una sangre", pero tales casas vecinas con frecuencia existen en un ciclo donde la cooperación cercana sufre la ruptura de una querrela amarga, cuando uno cree que el otro se está aprovechando demasiado, y al fin se resuelve por otro momento de cooperación. El mismo ciclo se repite a varios niveles en las alianzas pasajeras que parecen dividir las comunidades rurales más que unir las. Estas alianzas serán

8. Bertonio (1612/1956), p. 204.

tratadas detenidamente en los Capítulos VI y VII. Son expresadas mediante la cooperación en el proceso del trabajo, pero el poder económico que permite a algunos aprovecharse de la fuerza de trabajo de otros no viene de dentro de la comunidad, es el resultado de su acceso a bienes producidos fuera de la comunidad y del manipuleo del intercambio.

Dentro de la comunidad, todos trabajan igual, y se los puede tratar como si fueran todos de una sola clase. En la actualidad, la diferenciación incipiente entre el campesinado es mediada por las relaciones diferentes que las unidades domésticas tienen con el mundo de afuera. Esto explica por qué, en el trabajo, hay que ocultar el fiambre (donde la presencia, o ausencia, de pescado, carne, etc., anuncia el éxito o el fracaso en el mercado) para mantener el ideal moral de la unidad. Gente como los Laymi (un ayllu del norte de Potosí), con acceso al surtido de productos de puna y valle, pueden evitar las relaciones de intercambio, o reducirlas al mínimo. En los *yunkas* no se puede escapar del mercado. En vez de retirarse dentro del grupo, el camino al éxito dentro de la comunidad se encuentra mediante el uso juicioso de los lazos del intercambio. El capítulo siguiente estudia las formas variadas del comercio entre los *yunkas* y el resto del mundo.



IV

YUNKAS/ALTIPLANO: INTERCAMBIO Y ARTICULACION

En Bolivia todo es negocio.¹

En los *yunkas* de La Paz se habla tres idiomas: aymara, castellano, y en menor porcentaje, quechua. Sin detenerse en otros idiomas minoritarios como guaraní o uru-chipaya, y en las variaciones entre los dialectos de castellano de las diferentes regiones del país, se puede decir que la región reproduce en escala menor la condición de Bolivia como nación trilingüe. Una descripción simplificada de la condición nacional es que se compone de tres grandes grupos étnicos, con los aymara y quechua limitados a ciertas regiones, mientras los castellanos (hablantes) se encuentran por todas partes. Sólo que en las regiones aymara y quechua los castellanos se confinan a los pueblos y ciudades, mientras los aymara y quechua viven mayormente en el campo. Una descripción alternativa es que Bolivia es una sociedad altamente estratificada en clases, con la complicación de que las clases altas son 'castellanas' mientras las clases bajas son mayormente (y en el caso de la más baja, el campesinado rural, casi en su totalidad) aymara y quechua. Los que toman la posición más extrema sostienen que la supuesta identidad étnica del campesinado no representa ninguna autonomía cultural de lo andino, es el resultado del dominio colonial y post-colonial, una

1. Cita de un ex-terrateniente decédido en Qamaq.

posición mantenida en el caso peruano (entre otros) por Henri Favre.² Al otro extremo hay los que sostienen que la identidad aymara y quechua tiene un componente que no se puede reducir a su posición de clase, algo que es más fácil de mantener en el caso de los aymara, -que tienen cierta solidaridad y unidad étnica entre ellos- que en el caso de los quechua.

El sistema actual de estratificación en Bolivia está mediado, primero, por la atrincherada división étnica del trabajo, y segundo, por el regionalismo. Hay una tendencia de presentar el regionalismo mismo en términos étnicos; por ejemplo, se presenta a los chapacos, de Tarija, y a los cambas, de Santa Cruz, como grupos con distintas características culturales y personales, aunque los dos son castellanos.³ Hay que tomar en cuenta la debilidad histórica del Estado boliviano, que hasta ahora no ha logrado establecer un monopolio del uso legítimo de la fuerza dentro de su territorio. Otro síntoma de lo mismo es el predominio de gobiernos *de facto*, en vez de gobiernos *de jure*, en la accidentada historia política de la república. Como consecuencia de esto, las actuales relaciones del dominio y dependencia son establecidas y manejadas por medios económicos más que políticos *stricto sensu*. El control político en tanto que existe se maneja por medios informales. Se ve que éstos son bastante eficaces, porque el nivel de violencia interpersonal, asalto y robo, se mantiene bajo, no sólo dentro de las comunidades rurales sino también en los barrios urbanos y hasta entre los narcotraficantes, contextos que en muchas otras partes están plagados de criminalidad.

Es importante notar que la identidad étnica es una parte esencial de estos sistemas informales, y es un fondo oculto para muchas prácticas. Digo oculto porque, cuando se pregunta a los informantes

2. "Los hacendados tradicionales de la sierra necesitan mantener a los indios en su indianidad para mantenerse a sí mismos como grupo dominante. La estrategia de los hacendados siempre ha consistido en monopolizar la cultura occidental y prohibir a las masas indígenas el acceso a los elementos culturales estratégicos, es decir, los elementos altamente cargados de poder como el alfabeto, la lengua española, la tecnología moderna, etc.... La supuesta 'resistencia' que se atribuye a la llamada cultura andina no explica nada." Henri Favre, hablando en debate en Deler y Saint-Gecurs (1986), p. 428.

3. Lo mismo se puede decir del Perú. Shoemaker da ejemplos de la identidad regional asociada con estereotipos étnicos.

"... el andamarquino tonto y flojo, el jaujino astuto... el acobambino tacaño... se contrastan con los huancaínos, que tienen fama entre los demás de ser 'hostiles, nada de amistosos, y rebeldes' y entre ellos mismos de 'empeñadamente independientes, de voluntad fuerte, y a veces abiertamente agresivos'" (Shoemaker (1981), p. 159-63; traducido por A.L.S.) Shoemaker considera que estas actitudes marcan la persistencia de distintas tradiciones regionales dentro del cuerpo aparentemente uniforme de la cultura quechua peruana.

sobre sus motivos para escoger una entre las varias soluciones de un problema práctico (como transportar su bebé o conseguir ayuda en el trabajo), ellos nunca dicen que tienen que hacer como hacen porque son miembros de cierto grupo étnico. En vez de eso, proponen razones económicas -por ej. dicen que hacen *ayni* para no gastar plata en jornales- o dicen que han hecho la prueba con otros métodos y (generalmente por motivos algo inverosímiles) no les dieron resultado. Esto se nota sobre todo cuando se pregunta sobre cosas que son señales definitivas de la etnicidad, como cargar el bebé en un aguayo. La preferencia por explicaciones económicas merece más estudio y volveré al tema al concluir este capítulo. Primero es preciso explicar cómo los *yunkas* se relacionan con las otras regiones del país.

La necesidad del intercambio

Pata (lugar, encima) es un elemento común en los topónimos aymaras. *Pata*, sin más calificación, es el altiplano - encima; *pata jaqi* es un campesino del altiplano. En el habla yungueña *pata* incluye los valles y cabeceras del valle al lado oriental del altiplano. Todos los cultivos (papas, quinua, maíz, etc.) cultivados en estos lugares dan también en los *yunkas*, pero más conviene concentrarse en los que sólo dan debajo de los 2000 m.s.n.m. y cambiarlos con los productos de altura. La diferencia principal, en términos de las posibilidades de autosuficiencia por parte de la unidad doméstica, es la dificultad de criar ganado en los *yunkas*. Cuando el único ganado eran los camélidos, era imposible, porque no pueden sobrevivir mucho tiempo en lugares cálidos y húmedos. Se han encontrado muchos restos de llamas en los estratos incaicos de Pasto Grande (Sud Yungas) pero se supone que las trajeron como bestias de transporte y luego carnearon algunas. Las ovejas no medran en los *yunkas*, y su lana se llena de tantos erizos (*muni*) que después no sirve para nada. Sólo los ricos pueden criar vacas, porque sólo ellos pueden costear los tratamientos veterinarios por las infecciones endémicas, entre ellas el mal de rabia difundido por murciélagos vampiros que también muerden a los chanchos. Los caballos y mulas criollos son resistentes a la enfermedad pero no sirven para comer. Todos crían gallinas y conejos (*wank'u*, *cuy*; *castill wank'u*, *lima wank'u*, el conejo europeo) y algunos tienen patos y chanchos, pero si uno no tiene el capital para armar una granja sólo se puede carnear cuando llega alguna fiesta. Tampoco hay muchos pescados comestibles en los estrechos y caudalosos riachuelos.

Hay, entonces, un escasez crónica de proteínas de origen animal. Hasta los huevos escasean porque es necesario tener maíz para

alimentar a las gallinas para que pongan muchos huevos. Se soluciona el problema con el intercambio de los productos yungueños -coca, ají o locoto, tabaco y algodón en el sistema tradicional; los dos últimos ya han sido reemplazado con fruta y café⁴- por el pescado de los lagos altiplánicos, queso, carne seca (*ch'arkhi* y *chalonga*), y los tubérculos frescos y deshidratados.

La gente de Sud Yungas quiere ir por lo menos una vez al año al Altiplano para cambiar. También van desde Qamaqi, aunque es más difícil por la escasez de transporte. En ambos casos van a las ferias, como las de Lawachaka o Tablachaka, especializadas en chuño y otros tubérculos y con amplias secciones de trueque. La mayoría viaja entre Junio y Agosto, después de la cosecha en las alturas, durante el tiempo de naranja en los *yunkas*, y cuando no está lloviendo; los productos son baratos y abundantes en esta temporada y no hay problemas por derrumbes en los caminos. Algunas personas van desde marzo para aprovechar la cosecha de papa. La mujer va, y no el hombre, si ella no tiene demasiadas guaguas pequeñas y ningún pariente que las pueda cuidar; varias mujeres hacen un trato con un camión para viajar de ida y vuelta. Su meta es conseguir buenas cantidades de papa y chuño, *kaya* y *tunta*, para almacenar por la temporada de *jalanta* cuando no hay ni comida ni dinero. Llevan naranjas, plátanos maduros, sultana, y quizás coca. Durante el auge de la coca, su precio era tan elevado que salió por completo de los circuitos del trueque, pero después de la caída del precio, en 1986 reapareció.

Mayormente se cambia según el peso, excepto la coca, que a veces se cambia por volumen. Una cantidad de naranjas se da por el mismo peso de tubérculos frescos. Esto conviene al dueño de la naranja; en 1987, 100 naranjas valía 3 a 4 bolivianos en el altiplano y sólo 1 boliviano en los *yunkas*, pero pesaban 3 a 4 arrobas y se cambiaban con papas cuyo valor monetario era entre 12 y 16 bolivianos. Se da media arroba de chuño por una arroba de naranja. Cantidades pequeñas se cambian llenando el sombrero o por valores

4. Otros productos tradicionales de los *yunkas* son maderas finas, miel, y cera. La miel tenía bastante importancia como para exigirla en el tributo de las encomiendas tempranas, y se supone que los Inkas también la sacaban (Romano & Tranchard 1983). Hoy en día, la gente agarra enjambres de abeja y las crían en cajones de fabricación casera; cada comunidad tiene algunos de estos colmenares. Los dueños extraen la miel y la venden, por lata de alcohol o por botellas. Aparte de ser el dulce tradicional (hay todavía gente que se criaba con miel, antes de la llegada del azúcar refinada) es considerada un santo remedio para la tos, y es una compra popular entre los visitantes a los *yunkas*. Una campesina que quiere que un médico le haga abortar puede ofrecer unas botellas de miel como regalo. No hay empresas comerciales (más grandes que empresas familiares) produciendo miel, aunque el tema ha recibido atenciones de algunos proyectos de desarrollo y de los Clubes de Madres.

aproximados. En este caso el volumen de la coca depende de si está bien prensada o no, y hay oportunidades de manipuleo por parte de su dueño. En el sistema tradicional, se cambia coca con papa⁵ y ají o locoto con chuño; la gente de Qamaqi lleva coca de las laderas de bajo del pueblo y la cambia con papas en Parpata. En los valles de Inquisivi se cambia coca y sultana con trigo, maíz, arverjas, habas o frijoles.

Generalmente, los que cambian son los mismos productores. En las ferias, hay muchas comerciantes profesionales, y ellas suelen protestar del intercambio directo porque les quitan su negocio. Las *pata warmi* (mujeres del altiplano) las rifien:

Juyralayku jutapxi phrutampi, jumanak atajasipsta.
Han venido a trocar con fruta, ustedes se stajan.

En los meses secos, la gente del altiplano baja también a los *yunkas*. Mayormente son hombres o matrimonios viejos. Llevan pito de cebada o de cañahua, y a veces chuño. Algunos llevan *k'isa* (duraznos secos). Se cambia el pito peso por peso con café, sobre todo el café *qulu* (que se ha secado en el árbol) y también se vende. Rara vez reciben coca, excepto para el *akhulli*, porque si uno no es productor es necesario tener una licencia para manejar coca en cantidad. Los yungueños suelen desconfiar de estos *pituni*, diciendo que son *kharisiri* (se sabe que no hay *kharisiri* en los *yunkas*, pero abundan en el altiplano).⁶ Más representativos de los altioplánicos

5. Es interesante que, aparte de eso, hay varios lazos simbólicos entre la coca y la papa. En los *yunkas*, *laqatu* es un gusano que come las raíces de los arbustos de coca, mientras en el Altiplano *laqatu* es un gusano de la papa. Una cholita Paceña que había estado un tiempo en Coripata dijo que las plantas de coca crecen 'igualito que la papa'. El lazo estrecho que yo encuentro entre coca y los muertos es paralela con la identificación de la papa como 'una forma de vida apropiada al mundo subterráneo de los muertos' (Gose (1986a)p. 131) y la afirmación de Bastien que los muertos empujan la papa hacia arriba desde dentro de la tierra (Bastien (1978), p. 52).

6. El *kharisiri* o *khari-khari*, conocido en el Perú como *ñakq*, *pishtaku* o *pisitaco*, es bien conocido en los Andes. Los *kharisiri* esperan a los viajeros, los hacen dormir mediante rezos especiales que ellos saben o tocando una campanilla, y les extraen su grasa (su fuerza vital), con una maquinilla especial, por el costado derecho. La grasa es utilizada para fabricar jabón, y también se vende en las ferias del Alto de La Paz para curar a la mismas víctimas. El afectado se despierta después sin recordar nada, y continúa su viaje, para enfermarse después de llegar, y morir si no se hace curar con un *yatiri*, cambiando su vida con la de una oveja. El simbolismo de *kharisiri* lo une con el clero católico, y las citas más tempranas sobre esta creencia son de 1570; no se sabe si representan una creencia prehispánica. Por unos comentarios sobre el *pishtaku* peruano véase Anson y Szeminski (1982), Gose (1986b), Anson (1978), Morote Best (1988). En Bolivia los *kharisiri* abundan por el Altiplano, sobre todo en el pueblo de Achacachi; también los hay en la ciudad de La Paz, en trufis, micros y hasta

que vienen a los *yunkas* con fines de intercambio son los comerciantes, quienes dominan las ferias, con exclusión de los yungueños, pero éstos no figuran en la imagen que los yungueños tienen del altiplano, que se basa más en los campesinos pobres y los *yatiri* que bajan a los *yunkas*, y enfocan la vida ritual y las tradiciones aymara. Los comerciantes son percibidos en términos de clase más que de etnicidad o lugar de origen. En Sud Yungas casi todos son miembros de la pequeña burguesía aymara de La Paz, y no hay diferencia étnica entre ellos y los campesinos; entonces las diferencias de clase salen de relieve, contra el fondo de idioma y prácticas rituales comunes. La situación en Qamaqi es algo diferente, y se la tratará en el capítulo V.

Las ferias en los *yunkas*

Los centros principales del intercambio son las ferias semanales, un día a la semana, o en un centro grande como Chulumani o Irupana, dos días. Las ferias son de diferente tamaño, desde las de unos cinco o seis puestos hasta las que ofrecen un surtido de bienes parecida a un mercado de la ciudad. La feria reúne dos clases de bienes extraños: los productos de otros pisos ecológicos, y los bienes manufacturados. En la feria de Chulumani hay una calle conocida como *Miamicito* (por el conocido mercado de contrabando Miami en La Paz) donde comerciantes paceños venden ropa de fábrica, ferretería, útiles escolares, arroz, azúcar, aceite, etc. Las comerciantes de pollera del mismo pueblo ofrecen un surtido similar en sus tiendas, y muchas abren un puesto callejero para la feria. Hay también muchas tiendas de gente de vestido, que no acostumbran vender en la calle, aunque algunas mujeres de vestido son vendedoras ambulantes de *llauchas* y salteñas; hacer y vender pan, masitas y tortas es una ocupación tradicional de las mujeres de los pueblos. Los artesanos también venden en la feria; vienen del altiplano con abarcas, pitas, saquillos, y coronas de mula. Los sastres del pueblo ofrecen polleras y otros artículos de vestimenta campesina. Otra calle está ocupada por mujeres de Asunta y de Chulumani, que venden plátanos. En el sector de abajo éstos crecen

en las filas cuando hay escasez de pan. En el Perú son mayormente *misti*, mientras en Bolivia pueden ser de cualquier casta; a veces la gente tiene que abandonar su comunidad porque todos lo acusan de ser *kharisiri*, y muchos campesinos se cuidan de dormir en un carro si los otros pasajeros son desconocidos, porque pueden haber *kharisiri*; en 1990 un Takipateño se olvidó de esto y fue *kharisulado* por un viejo que se escapó cuando el carro llegó al Tejar. No se puede confundir el *kharisiri* con el brujo o *layqa*; las acusaciones de brujería muestran una distribución totalmente diferente.

muy grandes y son producidos en cantidad; resulta más barato comprarlos que hacerlos producir uno mismo. Su precio varía según el de la coca; así, cuando la coca era muy barata, en 1987-8 (tiempo de lluvias) una cabeza de plátanos suficiente para una familia pequeña costaba sólo 3 bolivianos. Se vende también yuca y *walusa*; la arroba de *walusa* vale la mitad de la arroba de papas, entonces su precio varía según las condiciones en el altiplano.

En otra calle, bajo del mercado, mujeres de Irupana venden maíz, tomates, y otras verduras del sector Plazuela y Miguillas, y mujeres de La Paz venden papa, cebolla, zanahoria y otras verduras de altura; la cebolla del altiplano es sabrosa, mientras las cebollas yungueñas no tienen sabor. Hasta los campesinos más pobres tratan de comprar papa, para poner unas dos o tres en el caldo diario; las otras verduras son comidas de lujo, pero sólo los indigentes se ven reducidos a comer caldo de plátano enano o *walusa*.⁷ El mercado mismo está ocupado por los comerciantes del altiplano. Al igual que las irupaneñas, éste es un comercio que va de un lugar rural a otro, sin pasar por la ciudad. Los vendedores de queso son puros intermediarios; los vendedores de pescado salado o carne seca rara vez son pescadores o ganaderos ellos mismos, aunque yo creo que muchas veces sus familiares lo son, pero pueden procesar el producto ellos mismos. Por ejemplo un *ch'arkhini* (comerciante de carne seca) puede carnear una vaca y con la ayuda de su familia cortar y secar la carne. Los *ch'arkhi* de vaca vienen en sábanas (*wayu*) grandes, considerados más 'dulces' (*muxsa*) y más prestigiosos; los *wayu* pequeños de alpaca y llama tienen cierto olor y no son tan apetecidos. Hay pescados (*challwa*) salados, o cocidos con sal en piedras calientes (*p'api*). El pescado es barato -el pequeño *karachi* valía 20 por un boliviano en 1987-8- y entonces tiene poco prestigio:

Pescado es la comida del pobre... Agarrando su fiambre de pescado...⁸

Los que tienen plata pueden comprar carne fresca. En Chulumani se la trae de La Paz y cuesta caro. Hace unos veinte o treinta años, se traía ganado desde los valles de Inquisivi e inclusive desde Kuti en Cochabamba para carnear en los Yungas; todavía se trae ganado desde estos lugares para Irupana y los pueblos de Inquisivi. Los hombres que se ocupan de este negocio son conocidos como 'mañazos'. Esta es la única fuente de ganado en Qamaqi,

7. De esta gente se dice "Sólo comen caldo sucio", refiriéndose al color gris del caldo de plátano verde. El caldo tradicional de los *yunkas* es el loco, del plátano guineo y maní molido.

8. La primera cita es de un campesino rico de Ocobaya, que no se reducía a comer pescado; la segunda, un joven del pueblo de Chulumani comentando sobre el campesino estereotipado.

excepto cuando uno de los ganaderos del lugar quiere sacrificar un animal. Hay que vender la carne dentro de veinticuatro horas para que no llegue a oliscar; entonces vale entre un tercio y la mitad de la carne fresca en Chulumani (donde hay refrigeradores para guardar), aunque los animales no suelen ser de la mejor raza. A veces la falta de carne en Qamaqi es tanta que la gente come animales encontrados muertos. Es un índice del poder de los aymaras paceños en Chulumani que hayan logrado arrear a los mañazos; las carniceras son muy poderosas en La Paz, y el anhelo de muchas vendedoras de los mercados es llegar a ser carnicera.

Los *ch'arkhini* coinciden a veces con los *kukataki* (por coca), altiplánicos también, quienes van a las comunidades a rescatar coca.⁹ También traen carne seca o pescado para vender o cambiar. En el pueblo, los vendedores de carne y pescado tienen bastante *chichi* (como se dice a toda comida sabrosa, con proteína) y a veces la cambian con el *puti* traído por gente pobre del campo. En el campo van de casa en casa. A veces reciben fruta, sobre todo las variedades más preciadas como mandarinas, a cambio de carne, pero los campesinos siempre exigen plata a cambio de coca. El *kukataki* compra dos o tres cestos y los carga hasta la carretera para subir en un carro. En comparación con otros productos agrícolas, el valor por unidad de peso de la coca es elevado; fue un cultivo de mercado viable cuando no había más transporte que los lomos de bestias y hombres.

Anteriormente he enfatizado el cambio no-monetario. La palabra aymara *juyra* significa trueque; se aplica a los contextos denominados intercambios tradicionales por los estudiosos, donde hay un sistema de equivalentes establecidos sin referencia a valores monetarios y, por lo tanto, estables.¹⁰ Con más frecuencia la gente habla de *cambiyaña*, o cambiar, el trueque según los precios monetarios de los productos. El intercambio monetario es la forma dominante en los *yunkas*, y en las ferias yungueñas sólo se compra con dinero. De un año al otro, aparecen más ferias, y hay ciertas 'rondas de feria': Las Mercedes el jueves, Asunta el viernes, Chulumani el sábado y domingo; Frutillani o Yakupampa el miércoles, Inquisivi el jueves, Qamaqi el viernes, Cojuta o Licoma el sábado, Circuata el domingo por la mañana y Cañamina el domingo

9. Estos *kukataki* se parecen a los comerciantes peruanos descritos por Burchard (1974), excepto que tienen mayor acceso al transporte motorizado, y hacen muchos viajes cortos en vez de un sólo viaje largo. Algunos reúnen bastante dinero para volverse mayoristas y comprar un camión.

10. Por ejemplos, véase Mayer (1972), Burchard (1974), Alberti y Mayer (1974). Appleby (1976a,b), distinguen el tipo de intercambio que yo llamo *juyra* de lo que se llama, en los mercados de Puno, *chala*, o sea el intercambio de pequeñas cantidades según sus valores monetarios.

por la tarde. Los comerciantes van a varias ferias y entonces pueden ofrecer un mejor surtido en las ferias pequeñas, cuyas ventas no podrían soportar tanta inversión de capital. Los rescatadores, o los comerciantes mismos, compran los productos que el campesino trae a la feria, y con dinero, él compra arroz, azúcar, fideos y otros. La feria da impulso a la producción para el mercado; cuando aparecen los comerciantes, la gente empieza a poner cultivos para la venta. Cuando no hay feria, y es necesario viajar lejos para encontrar un lugar donde gastar dinero, tampoco interesa a la gente producir para vender.

Como los jornales son reducidos, la venta de productos es la única manera de conseguir sumas grandes de dinero -y grande, en la Bolivia rural, es cualquier suma encima de los diez dólares. La venta de productos es también el sitio esencial de articulación entre el campesinado y la sociedad nacional e internacional. Los productos de mercado más importantes son coca, café y naranjas. El negocio de la coca es el más antiguo y más complejo. Al contrario del café colombiano, no hay contrabando notable del café boliviano, y las relaciones entre el campesino productor, la comerciante intermediaria y las casas exportadoras son sencillas. El negocio de la naranja, y otras frutas, queda limitado al mercado regional.

Tres negocios clave: (1) El negocio de la naranja

La unidad para el comercio al por mayor de la naranja es el 'expreso', de veinte mil naranjas. Este puede pesar unos 150 quintales, y los camiones gimen y luchan por las curvas de la subida a la cordillera bajo cargas excesivas de fruta durante los meses secos. Es demasiado pesado para cargar en animales, y la gente recuerda cómo, hace treinta o cuarenta años, casi no había negocio de fruta y se echaba a perder en el suelo de las huertas. El negocio de la fruta empezó a desarrollarse después de la construcción de la carretera principal, por parte de prisioneros paraguayos, en los años treinta.

La naranja es recogida por hombres que trabajan a destajo; se paga 0.3-0.4 bolivianos por cien (éste, y los otros precios que siguen, son de la temporada de 1987). Este precio puede incluir el trabajo de la mujer y los hijos; ellos recogen fruta del suelo y de las ramas bajas, mientras el hombre sube con escalera. En Qamaqi se recoge mil naranjas por el precio de cien. La fruta es cargada por *q'ipiri* (cargadores) y mulas hasta el lugar más cercano donde puede entrar el camión. Las mulas son alquiladas por unos 2 bolivianos por cada viaje; cargan 500 o 600 naranjas. El contrato con el camión se hace de antemano, porque una vez recogida la fruta, se pudre y hay que

sacarla lo antes posible. Las mujeres cuentan mientras los hombres cargan en un compartimiento de palos y redes (*sakanchu*) construido dentro del camión. Entonces se puede vender, al dueño del carro, o a la mujer comerciante que contrató al vehículo. El precio ofrecido en los yunkas es bajo (1 boliviano por cien; a veces sube, pero rara vez pasa de los 2 bolivianos) y la gente puede ir ella misma a la ciudad. Se descarga la fruta en un tambo en el barrio del Gran Poder o en El Alto, rara vez en otra parte del altiplano.

Un tambo es un patio encerrado con varios cuartos a su alrededor; hace las veces de agencia al por mayor y alojamiento. Antiguamente todo se vendía en los tambos; ahora sólo funcionan para algunos productos agrícolas. El dueño de la fruta vende, por cientos y docenas, en el día, y duerme al lado en la noche. Ve un desfile constante de gente variada, observa las polleras de la última moda, escucha cuentos y comentarios; a veces gana un poco de dinero, pero no siempre. El mercado de La Paz (u Oruro, en el caso de Qamaqi) es limitado, y rápido se llena de naranja; entonces el precio baja. En 1987, el camión pedía entre 160 y 200 bolivianos para llevar un expreso a La Paz, y un buen precio allá era 2.4 bolivianos por cien. Asumiendo el pasaje más barato, carga de un expreso, y 10% de la fruta podrida o dañada, sin contar con los gastos (comida, etc.) de estadía, una intermediaria saldría sin ganar ni perder si vende en 2 bolivianos el cien. Si el precio baja, sale perdiendo.¹¹

Es difícil perder si uno trae su propia naranja; pero, asumiendo que la mitad del expreso fue recogido y transportado por la familia,

11. Los cálculos son:

1. Yo compro un expreso (20.000 naranjas) en 200 Bs
contrato un camión 160 Bs

Si 10% está dañada, salgo sin ganar ni perder vendiendo en 2 Bs el cien.

En 2.4 Bs, gano 72 Bs sin contar con los gastos. Si yo trabajo como comerciante de naranja, no corro con gastos de oportunidad, y esto representa un buen sueldo para una semana de trabajo

2. Yo recojo un expreso de mi propia naranja
La mitad con mano de obra familiar
La mitad con jornaleros, pagando 0.35 Bs por 100 35 Bs.

La mitad se trastea con mi familia y mi mula

La mitad con mulas alquiladas, 2 Bs por viaje con 500 frutas
40 Bs

Yo contrato un camión 160 Bs

Si 10% está dañada, gano en total 360 Bs en 2 Bs el cien, con un saldo de 125 Bs sin contar con los gastos; en 2.4 Bs el cien, gano 432 Bs, con un saldo de 197 Bs. El gasto de oportunidad, si un hombre, una mujer, y una guagua pasan cinco días en la ciudad, es 35 Bs para pagar una pareja de jornaleros por cinco días; más 10 Bs para el pasaje de regreso, y 25 Bs para comidas frugales en la ciudad. El saldo, entonces, es 55 Bs en el precio más bajo, 122 Bs en el más elevado.

la otra mitad por hombres y mulas alquilados, con el mismo pasaje y porcentaje de fruta dañada, la ganancia, si el precio en la ciudad es 2 bolivianos, es la misma que la recibida vendiendo a un boliviano en los *yunkas* -sin contar con los gastos de la estadía en la ciudad, y el costo de los días perdidos del trabajo (de los cuales los campesinos son muy conscientes). Con un camión que cobra caro, atrasos en el viaje o precios rebajados en la ciudad, la ganancia será menor todavía; entonces la gente dice: "la naranja es negocio negro", es decir, la ganancia no está garantizada. Después de vender en la ciudad, la gente va inmediatamente a comprar -arroz o azúcar por quintal, calamina para techar la casa, una grabadora, polleras o mantas nuevas. Al final -y a veces nunca- viene el pago al camionero. Esto parece justo entre los que no tienen camiones, afirmando que los únicos que sí ganan de la fruta son los camioneros. Es cierto que los camioneros reciben buenos ingresos durante el tiempo de fruta. Todo esto se repite, con mayores riesgos debido a la frecuencia de derrumbes (con el peligro consecuente que toda la carga se pudra en el camino) en la temporada del mango, entre diciembre y febrero.

(2) El negocio del café

Cierta cantidad del café boliviano va al consumo nacional. Pero como consecuencia de la pobreza generalizada, la gente, con recursos para tomar café en vez de sultana¹² no paga bastante para hacer rentable el café puro. El café molido para la venta nacional tiene 15% o más de azúcar quemada, para que gotee muy espeso y negro. El sabor agrio resultante no se nota por lo dulce que se acostumbra tomar. Sólo el café 'de exportación' es puro.

El cultivo del café ha recibido apoyo de los proyectos de desarrollo, sobre todo para sustituir a la coca. A la vez ha aumentado la articulación de los campesinos con el mercado internacional. Esto toma la forma concreta de grandes centros de acopio, dirigidos por las casas exportadoras, en las regiones cafetaleras. Hay sólo tres grandes empresas de exportación. El cartel disimulado que se suponía que operaba entre ellos salió a la luz en 1990, cuando se

3. Yo recojo la naranja, como en el caso anterior, y la vendo allí mismo. Los gastos de recoger y trastejar son 75 Bs; yo recibo 200 Bs (1 Bs el cien). El saldo es 125 Bs y no pierdo tiempo en mi trabajo.

Se ve que más conviene vender la naranja a una intermediaria profesional si no es que uno quiere una vacación en la ciudad.

12. Muchas familias campesinas toman sultana, tostada en el *jiuk'i* (olla de barro para tostar en seco) y hervida en la caldera; algunos porque no tienen bastante dinero para tomar su propio café, otros por flojera de tostar y moler café. También siguen tomando los mates tradicionales, de cedrón, de hoja de palto, y muchos otros.

concertó imponer multas a cualquier agencia que pagara más que un precio límite, establecido por ellos, a los productores. Como consecuencia algunos campesinos empezaron a organizar cooperativas de exportación, pero éstas son todavía incipientes, y el mercado sigue dominado por las casas grandes. El precio del café queda sujeto a variaciones inciertas debido a la especulación en el mercado internacional.

En 1985 los productores recibían cerca de 200 bolivianos (200.000.000 pesos en la moneda de entonces) por quintal de café, pero luego se desagregó el cartel mundial del café, debido a tratos privados entre las principales naciones productoras, Colombia y Brasil, y el consumidor principal, los EE.UU. Durante la cosecha de 1987, el precio promedio era 60 bolivianos por quintal, subiendo a 100 por café almacenado (muy seco) antes del comienzo de la cosecha en 1988. Los integrantes del proyecto Agroyungas, que fomentaban la sustitución de la cosecha con una variedad mejorada de café, pronosticaban un alza general en el precio, como consecuencia de una plaga que (según ellos) estaba acabando con la producción colombiana, pero esto no ocurrió. En 1989 el precio bajó más todavía, llegando en cierto momento a 40 bolivianos, y a fines del año, cuando solía subir el precio, apenas recuperó a 65. En la cosecha de 1990, el precio empezó a subir, llegando a 90 y 100 bolivianos por quintal, y fue justamente esa alza que provocó los arreglos de los exportadores para frenarla. Es decir, en cinco años no ha recuperado el precio de 1985, y eso cuando los demás precios han subido bastante.

Los exportadores quisieran comprar el café en guinda, para procesarlo ellos mismos; pero admiten que habrá que educar a los campesinos para lograr esto, porque pagarían un precio más bajo. En realidad nunca lo lograrán mientras siga en vigencia la economía doméstica, porque, mientras se pueda invertir el trabajo familiar en *chutar*, lavar y secar el café para recibir un precio más alto, y no haya otro trabajo rentable en qué invertir esa mano de obra, la gente no va a vender el café en baya.

Las casas de exportación tienen grandes capitales. Una agencia, no la más grande, trabajaba con un capital de cien mil dólares para la compra de café durante la cosecha de 1987. Con este capital se compra del productor, y también se otorga adelantos a los intermediarios o *riskatiri*, a cambio de alguna prenda, preferiblemente un título de propiedad. Los *riskatiri* tienen que acumular un mínimo de 100 quintales antes de proceder al ajuste de cuentas. La producción familiar promedio es entre 5 y 20 quintales; la cosecha dura tres meses o más, y la gente prefiere ofrecer una o dos arrobas, para los gastos de la semana, en vez de vender en cantidad; se puede almacenar el café por muchos meses, y entonces representa una

especie de caja de ahorros. Cien quintales, entonces, corresponden a una multitud de compras pequeñas. Los *riskatiri* hacen viva competencia entre sí (*wayka wayka alasipxi*) y los campesinos aprovechan de esto para vender el café inmediatamente después de lavarlo. Aunque guardado en un lugar fresco y oscuro, merma, perdiendo 10% de su peso original en una semana. Lo que se compraba como 100qq, a veces resultaba mucho menos al momento de pesar, y los *riskatiri* salían endeudados. En los peores casos tenían que hipotecar sus propiedades para pagar. Este es un desastre para la familia campesina y un riesgo aceptable para la casa exportadora; la agencia citada arriba calculaba una pérdida de 5% de capital debido a las deudas incobrables. Los *riskatiri*, entonces, son victimados por el productor y el exportador y tienen que correr con los gastos de comprar y reunir el producto de una infinidad de fuentes.

Otros *riskatiri* trabajan por cuenta propia, reuniendo café y llevándolo a La Paz, o llamando a la agencia, que viene con camión propio cuando hay más de 10qq para llevar. Los camiones que llevan gente a la feria se paran alrededor de la plaza; los *riskatiri* esperan allí y, al momento en que la movilidad se detiene, saltan encima e intentan agarrar los ganchos de café, prometiendo un buen precio, que no se cumple después de pesar. Se esfuerzan en jalar los ganchos fuera y a veces, cuando hay una turbamulta, logran escapar con ellos sin pagar. Mayormente son hombres jóvenes; las mujeres compradoras se paran al lado del camión y no asaltan a los clientes. En 1987 ofrecían un precio unos 5 bolivianos más bajo que la agencia, a donde muchos llevaban sus compras en seguida. Como todo *riskatiri*, se cree que usa romanas falsas. Otros trabajan en agencias en el pueblo de Chulumani, es decir, un cuarto con puerta a la calle donde se compra café y coca. Suele haber mucho regateo entre el productor y estos *riskatiri* independientes, y si alguien se molesta en ir hasta una agencia, es porque el comprador es su 'casero' y esperan exigirle unos pesos más, mientras el comprador insiste en que el precio en La Paz es mucho más bajo que lo que le han hecho creer al productor y que no pueden pagar más sin entrar en quiebra. Los compradores de coca siempre tienen un galimatías sobre los pasajes, impuestos de aduana, pagos subterráneos a los 'narcóticos' y todo; si fuera verdad, ningún *riskatiri* ganaría un centavo de su trabajo. Los *riskatiri* menores, muchos de ellos mujeres campesinas que se ocupan del negocio cuando no están trabajando en sus propiedades, tienen ganancias reducidas y fácilmente entran en quiebra, pero otros evidentemente ganan bien. Los campesinos mismos también llevan café y coca a La Paz y los venden a las agencias en el barrio del Gran Poder. Un campesino fácilmente puede llegar a ser *riskatiri*, y esto influye en sus acti-

tudes hacia este grupo, aunque también suelen criticarles porque ganan del trabajo del campesino sin hacer nada.

La literatura sobre productores campesinos de café hace resaltar una situación que, es de esperar, puede ocurrir con todo cultivo permanente: estos cultivos necesitan una inversión inicial para preparar los campos, y luego una espera de unos años antes que empiecen a rendir. Los compradores se aprovechan de esto, adelantando dinero para establecer el cafetal y luego exigiendo el pago en café, a un precio fijado por ellos; se desarrolla una relación tipo patrón-cliente entre productor y comprador, donde el comprador nunca sale con deudas.¹³ Yo esperaba encontrar casos así en los *yunkas*, pero observé con más frecuencia casos de productores tratando, con poco éxito, de sonsacar un anticipo de sus compradores, quienes solían rehusar a darles préstamo alguno, sea contra su futura cosecha o cualquier otra cosa.

El único lugar donde parece que esta esclavitud de deuda tiene cierta vigencia es en Cojuta. Varios de los comerciantes del pueblo tienen bastante capital para prestar a los demás en tiempo de lluvias cuando se encuentran sin dinero, y después exigir el pago en café en un precio reducido. Almacenan el café, humedeciéndolo de rato en rato para que no merme mucho, hasta que el precio llega al máximo en diciembre y enero, y entonces lo venden. Pueden hacer esto porque el pueblo se encuentra fuera del camino troncal, su camino ramal se interrumpe por semanas en tiempo de lluvias, y ellos tienen un oligopolio sobre el comercio local. En Sud Yungas nadie tiene tanto control sobre el mercado, y sería un mal negocio hacer anticipos a los productores, porque después pueden ir secretamente a vender a cualquier otro para no devolver el préstamo; en Cojuta los pocos compradores se conocen entre sí y no se los puede engañar así. Tal vez había una situación parecida con coca en el pasado, cuando parece que los dueños de las prensas controlaban el mercado; pero siempre había comerciantes independientes, de las comunidades originarias del Altiplano, y ahora no hay posibilidad. Si los compradores a veces dan adelantos o señas, es sólo para reservar la coca para ellos. Los productores se acercan al comprador, diciendo: "Voy a alistar coca para tal día", y piden un préstamo para los jornales:

"...y si el precio es treinta pesos es treinta pesos, si es veinticinco es veinticinco, si es cien dólares es cien dolares"¹⁴

13. Shoemaker (1981) trata de esta clase de relación entre campesinos productores de café en Satipo, una región de *yunkas* (o montaña, como dicen allá) del Perú.

14. Cita de un comerciante de coca de Huancané (Sud Yungas).

(3) El negocio de la coca

Durante el auge de la coca, cuyos últimos años coincidieron con la hiperinflación del tiempo del presidente Siles (1982-5), el precio de la coca subía de día en día: de 12 pesos antiguos por cesto en 1980, a 25 en 1982, hasta una cima de 300.000.000 pesos, o 300 bolivianos, en diciembre de 1985; lo que equivalía entonces a unos 150 dólares americanos. Durante 1984 y 1985, el precio de la coca igualaba a la inflación. En Chulumani se recuerda esos años como la edad dorada, 'cuando la coca estaba en su precio' y por las cunetas corría la cerveza. Toda Bolivia se agitaba con la fiebre de la coca y hormigueaban los compradores. Todo terminó de golpe en 1986, cuando llegó un destacamento de tropas estadounidenses, se intensificó la campaña contra el narcotráfico, y los traficantes principales (que siempre saben de antemano acerca de cualquier batida) se fueron de vacaciones a las playas de Río de Janeiro o Miami. El precio de la coca cayó hasta los niveles donde ha quedado desde entonces.¹⁵

Los Takipateños dicen que, si el precio promedio de la coca fuera unos 80 bolivianos por cesto, en vez de los 30 o 40,¹⁶ ese sería un buen precio, es decir, devolvería los insumos y rendiría una ganancia adecuada. La Federación Campesina se queja contra los "narcóticos" (agentes de lucha anti-droga) y otros que molestan a los compradores de coca, porque esto mantiene el precio bajo. El precio

15. En las postrimerías de 1984, el negocio de la cocaína llegó a una crisis de sobreproducción de la cual no se ha recuperado todavía. En los años siguientes, el negocio ha sido reestructurado, mayormente mediante la represión gubernamental: "... En la práctica la represión limitada es altamente funcional al tráfico de la cocaína, pues sin tal represión sería difícil mantener los precios monopólicos que son la base principal de las extraordinarias ganancias. De socializarse la producción y distribución de la pasta y el clorhidrato de cocaína, la libre competencia haría que los precios del producto final se redujeran extraordinariamente. Lo que hace rentable este negocio es que sólo unos pocos logran llevar la cocaína de Bolivia al Perú y Colombia, y menos aún los que logran distribuirla en los EE.UU. o Europa. Aunque no lo pretendan, los organismos policiales están prestando un extraordinario servicio a los grandes narcotraficantes." Flores y Blancos (1984) p. 243.

16. Se considera que 30 Bs era el precio promedio durante el ciclo 1987-8 (véase Apéndice I para los precios vigentes). Durante muchos meses, el precio era más alto. Aunque tomando en consideración que se vende más en las épocas cuando el precio es bajo, y menos cuando es alto, 30 Bs parece todavía una declaración modesta. La exposición incompleta es típica, tanto entre los comerciantes como entre productores. Si el precio promedio fuera 80 Bs, el precio máximo sería unos 200 Bs. Forasteros comentando sobre el auge de la coca citan los precios máximos, mientras cuando los campesinos recuerdan lo que recibían, citan sus promedios modestos.

reducido conviene también a los narcotraficantes, aunque no a las intermediarias comunes. En todo caso, no faltan compradores, pero no ofrecen buenos precios. Si quieren recibir la coca en un precio artificial para cancelar un préstamo, el vendedor simplemente la vende a otro que paga en efectivo; entonces todo comprador está obligado a ofrecer el precio del mercado libre. Tampoco se puede especular con coca como se hace con café, porque no se la puede almacenar más que unos dos o tres meses máximo si es para el *akhulli*.

Cada sábado y domingo, el lado sur de la plaza de Chulumani está con montones de saquillos llenos de coca; el susurro y olor de hojas en el proceso de empaquetar sale de todos lados. En 1990, se declaró que la venta abierta en la plaza daba mal aspecto al pueblo, y se la prohibió, pero los comerciantes se trasladaron apenas durante una semana y regresaron a la calle de la plaza, frente a la Alcaldía. Aparte de los *kukataki*, hay algunas personas en cada comunidad que negocian con coca. A veces son comerciantes altiplánicos que tienen un cocal y alquilan una casa en la comunidad, pagando su cuota sindical, cosechando su coca y comprándola de los demás; cada semana salen con unos dos a cuatro cestos a su comunidad en las alturas. A veces (aunque no siempre) ofrecen un precio más bajo que el de la plaza, y los más vivos siempre venden su coca en el pueblo, aunque hay que pagar el pasaje en un camión. En ciertas épocas, si uno salía a la carretera hasta con un saquillo de *matu* había riesgo de incautación, pero ahora se puede llevar coca (a lo menos en las cantidades manejadas por la mayoría de los productores, es decir, de cuatro cestos para abajo) a cualquier parte de los *yunkas* sin problemas. El comercio de 'exportación' -de los *yunkas* a cualquier lugar mas allá de la cordillera- está fuertemente controlado. En la época de García Meza (1980-2) no se dejaba sacar coca de los *yunkas*; los centros de acopio del gobierno trataban de acaparar toda la producción, a precio bajísimo, para venderla a precio elevado en los demás sitios del país. Entonces los campesinos la cargaban a pie, por los antiguos caminos de herradura, algunos de ellos prehispánicos, pasando por las cumbres heladas de la cordillera para llegar a La Paz. El hombre cargaba cuarenta y cinco libras, la mujer veinte; cuando llegaban a Takesi, o a otro lugar cerca de la ciudad, formaban ya caravanas de treinta o cuarenta personas.¹⁷

17. Matienzo (1567/1967) propone reglas para emplear a los indios en la producción de coca, inclusive para cargarla desde los *yunkas*. El dice que un hombre debe cargar dos cestos; no se debe alquilar a mujeres como cargadoras, pero ellas pueden cargar un cesto de propia coca. El trata de un cesto de dieciocho libras de coca y dos libras de embalaje; entonces el hombre carga cuarenta libras y la mujer veinte.

La Federación Campesina calcula que, durante el gobierno de la UDP (1982-5) había unos 10.000 compradores de coca en Sud Yungas, mientras ahora (fines de 1989) hay unos 600, la mayoría de ellos gente de pollera, como suele ser el caso entre mayoristas de productos agrícolas. Es una consecuencia de los controles; es necesario comprar una licencia cara (cuesta unos 500 bolivianos) para llevar coca a la ciudad y a otros lugares del país. También hay que llenar una guía, o ficha con detalles de la cantidad, lugar de destinación, etc., y hacerla revisar y sellar con las autoridades aduaneras. Hasta 1987 había que pagar un impuesto a la aduana en Unduavi y otro a los narcóticos en Chuquiaguillo, la entrada a La Paz. Ese año se anunció el levantamiento de estos controles, pero después de la fecha yo vi a campesinos pagando a los Leopardos (Unidad Móvil de Patrullaje Rural, o UMOPAR, una fuerza militarizada encargada de la lucha contra el narcotráfico y muy odiada en el campo) en Unduavi, y los comerciantes siguen pagando sus derechos. También se puede llevar coca a la ciudad con carnet de productor. Estos carnets benefician a los *kukataki* semi-campesinos mencionados arriba; como tienen cicales, reciben carnet, y con esto pueden proseguir su negocio, cuyo fin es mantener al negociante y su familia más que acumular capital como hacen los comerciantes profesionales. Varios negociantes de coca yungueños utilizan también el carnet para legitimar sus negocios, aunque la Federación Campesina no quiere otorgar carnets para este fin, argumentando que su meta es facilitar el manejo de coca por parte de productores, no de comerciantes.

Los carnets de productor se introdujeron por primera vez en 1987. Formaban parte del Plan Trienal contra el narcotráfico y actualmente corresponden a un empadronamiento clandestino de todos los productores; se los hacían distribuir por medio de los sindicatos agrarios para distanciarlos de las campañas de erradicación de la coca. Un intento abierto de empadronar a los productores hubiese recibido una resistencia generalizada y fracasado. En 1989 apareció otro carnet, esta vez distribuido por ADEPCOCA (Asociación Departamental de Productores de Coca), con sede en Coripata. Los dirigentes de esta organización eran bastante dedicados, y viajaban a pie hasta la provincia Inquisivi, haciendo empadronar a los productores que no habían recibido carnet en la gestión anterior, por debilidad de la estructura institucional en esa provincia (tanto de la Federación Campesina como de las autoridades cantonales). En Sud Yungas la gente veía a esa duplicación de carnets como otro modo de sacarles dinero, exigiendo la renovación del carnet cada dos años. Con el carnet se puede llevar coca a La Paz, pero como sucede con la naranja, a veces el mercado urbano está abarrotado, y el precio no cubre los gastos de pasaje. En Sud Yungas, la mayoría

sigue vendiendo en las ferias, o van a La Paz con el carnet del hermano, u ocultan un cesto y medio dentro de sus frazadas y encomiendas de naranjas para los parientes en la ciudad.

En cambio en Inquisivi, el comercio de coca ha cambiado bastante en los últimos años. El comercio regular tenía, y tiene, su centro en Cojuta, donde se vende coca del lugar, de Sik'imirani (la mejor de la región) y otras comunidades cercanas. Qamaqi, como pueblo más antiguo pero ya sobrepasado por Cojuta, le tiene rabia, y no se digna llevar su coca allá; tampoco hay camino transitable para motorizados. La otra feria de la región es en Licoma, donde antes se llevaba coca, casi toda para fines no tradicionales. No hay producción de coca en Licoma y los intermediarios tradicionales van todos a Cojuta, donde la feria atrae a la gente. Venían también compradores a Qamaqi, mayormente con fines ilegales; como no había feria hasta marzo de 1991, no había tanta concurrencia de gente en días determinados para atraer a los comerciantes mayoristas, y los camiones del pueblo se oponían a la entrada de otros carros que podían traer compradores, porque querían mantener un monopolio sobre el escaso comercio local. Entonces los únicos que venían eran compradores clandestinos. Después de una batida realizada por los 'narcóticos' en 1990, estos se perdieron, dejando a los Qamaqueños sin salida para su coca; y, como es pueblo, se espera que los compradores vayan allí a comprar -sólo la gente de comunidades tiene que llevar sus productos a otro lugar para vender. Con la inauguración de la feria, la situación no cambió mucho, porque los comerciantes que llegaron eran chifleros y no rescatadores.

Los camiones del pueblo van a Oruro, no a La Paz, pero un primer intento de llevar coca a Oruro fracasó, porque los carnets de productor sólo son válidos para el departamento de La Paz, y la coca fue decomisada. Además, como Oruro no tiene *yunkas* propios, el mercado se abastece de coca de La Paz, y cuando gente de Sik'imirani intentó establecer una agencia en Oruro para vender su propia coca, fue saqueada por las intermediarias, quienes compran coca de la Paz y temían perder su negocio.

Un campesino de Chaka, más abajo de Qamaqi, fue nombrado representante local de ADEPCOCA y este contrató un camión de Pongo (lugar aymara-hablante, más arriba de Quime), y no del pueblo, para llevar coca a La Paz. También vino una comisión de ADEPCOCA, dos mujeres y un hombre, para enseñar a los Qamaqueños a cosechar *Quripatjam*; la coca mal cosechada de Qamaqi no recibía buen precio en La Paz. Ya se ha mostrado que las costumbres de la cosecha en Qamaqi se relacionan con los vestigios del poder terrateniente en el lugar, mientras que la cosecha *Quripatjam*, tan intensiva en mano de obra, sólo puede ser mantenida por la economía familiar campesina; entonces puede ser

que el abandono del pueblo por parte de los narcotraficantes significara el ocaso de los terratenientes y la victoria final de la economía campesina.

El mercado tradicional de la coca determina el ciclo básico del precio. En La Paz hay un ciclo semanal: el precio llega a su mínimo el lunes, después de la afluencia desde las ferias; se recupera a media semana, llega al máximo el viernes, y empieza a decaer el sábado desde el mediodía, que explica la pequeña prima que se paga a los campesinos que pueden traer su coca a la feria al amanecer del sábado. El ciclo anual llega al máximo a fines de octubre, una semana antes de Todos Santos. La coca es imprescindible en los velorios de esta fiesta, y hay un alza de demanda en toda la nación. A comienzos del mes de noviembre, el precio decae, y sigue cayendo durante el tiempo de lluvias, cuando la oferta crece mientras el comercio se paraliza por problemas de transporte y porque el ciclo agrícola está en su época baja (el dinero de la anterior cosecha ya está gastado, y la nueva cosecha no llega todavía) en todas partes. El precio mínimo se paga en Carnavales; quizás esto explica por qué Todos Santos es muy lujosa en los *yunkas* mientras que Carnavales es miserable. Al comenzar el tiempo seco, la producción de coca se reduce, y por el mes de *q'ara* mayo el precio se recupera. Sigue subiendo durante los meses secos, porque ya no hay y también por la plétora de fiestas patronales en estos meses, lo que aumenta la demanda. En el ciclo 1987-88, el precio máximo al productor (en Chulumani) fue de 80 bolivianos por un cesto de 'lindo, verdecito', y el mínimo, 18; el promedio era 30-35 bolivianos. En el ciclo 1989-90, el máximo fue 120 bolivianos, y el mínimo, 30, con un promedio de unos 60. Suelen ocurrir muchas fluctuaciones dentro de este ciclo, causadas por el tiempo y otras causas; por ejemplo, si llueve toda la semana, pocas personas logran secar su coca sin mancharla, y el precio sube. A veces llegan muchos compradores, y el precio sube del sábado al domingo; otras veces los productores llenan el mercado, y el precio cae desde el sábado en la mañana para llegar al nivel más bajo el domingo.

El mercado tradicional es exigente, buscando hojas pequeñas, secadas con cuidado para mantenerlas bien verdes y con buen sabor. Es seguro pero inactivo. Desde 1970, ha sido sobrepuesto por el mercado no-tradicional, que no se preocupa por la calidad (hojas que un *akhullisiri* rechazaría tajantemente, y que no sirven para adivinar, sirven para pisar), es especulativo y por lo tanto muy incierto. En la mayoría de los casos, no se sabe en qué mercado actúa el comprador; a la mayoría de los intermediarios no les importa para qué fin compran, porque sólo les interesa su ganancia.

Queda claro que, en un sistema como éste, donde el productor tiene una serie de posibilidades cuando escoge dónde y a quién

vender su producto, y los compradores hacen competencia entre sí, ciertas informaciones sobre el mercado (el precio en La Paz, el nombre de un comprador que paga más que lo usual a una intermediaria discreta, etc.) tienen valor económico. Esto promueve la reserva y falta de honestidad de los comerciantes. Nunca conocí a una comerciante que dijera que su negocio andaba bien. Siempre dicen "Ch'usakiw" (está vacío), y cuando se aburren de repetirse, dicen: "Hay venta, pero no hay coca [o lo que sea su mercancía] pa'agarrar". Se quejan de la falta de negocio y dan la impresión verbal de estar siempre a punto de quebrar, mientras se entregan al consumo más conspicuo de comida, bebida y ropa. Estas características se exageran en el negocio de la coca, debido a su inserción reciente e irregular en el mercado internacional.

Todo el mundo sabe que, después de la caída del precio del estaño a principios de los años ochenta, la coca y la cocaína han sido los sectores más dinámicos de la economía boliviana, mientras que las otras exportaciones, como el gas natural, quedaron atrás. Pero los gobiernos de turno (MNR-ADN, 1985-9; MIR-ADN, 1989-1993) hacen el juego de los EE.UU. con sus reiteradas demandas para la erradicación de la coca y la extirpación de los narcotraficantes. La mayoría de los bolivianos sabe que esto es un teatro para la asistencia extranjera, y se entregan al teatro exigiendo que cualquier persona al hablar en público tenga que denunciar al narcotráfico y exigir su persecución. Cualquier sugerencia que el narcotráfico no es del todo malo y no debe ser combatido sin tregua es recibido como demostración de que su proponente es un traficante, o pagado por los traficantes.¹⁸ Como consecuencia de ello hay una hipocresía generalizada, enfocada en las regiones cocaleras. Un laboratorio de cocaína, o un contrabandista, pueden disimularse, pero un cocal es abierto y público. La mayoría de los campesinos de verdad no están

18. Como consecuencia es casi imposible conseguir, o una vez conseguido, publicar, datos objetivos respecto al narcotráfico, sea por miedo de manchar su propia reputación, o por evitar poner en peligro gente que uno quiere proteger. La mayoría de los pronunciamientos sobre el narcotráfico son piadosos y vacíos, o histéricos y exagerados. Escándalos del narcotráfico ("Fábrica de cocaína encontrada en una iglesia") toman el lugar ocupado en otros países por escándalos sexuales en la prensa popular. En los círculos académicos ni se puede mencionar el narcotráfico y sólo se puede publicar y hablar sobre los usos tradicionales de la coca. Un intento de calcular el valor económico del narcotráfico se encuentra en Doria Medina (1986), y unos datos partidarios en Canelas y Canelas (1983), cuyos autores son movimientistas y creen que, una vez regresado al poder el MNR, todo se ha de solucionar. Colin Sage ha estudiado coca en el Chapare y sus comentarios, como Sage (1987) y en su libro por publicar, son un alivio cuando se los compara con algo como Morales (1986) -un caso peruano, pero típico de los comentarios que se suele hacer sobre el asunto.

involucrados en el narcotráfico, sólo venden su coca; ellos mismos culpan a los intermediarios. Claro que muchos intermediarios tampoco son traficantes, pero sí venden a los que son.

Los compradores regulares de coca vienen cada semana a las ferias y son conocidos. El precio de la coca suele ser un poco elevado al amanecer, rebajando al nivel regular a las nueve cuando el mercado está abarrotado; en ciertos casos, cuando por motivos de mal tiempo la gente no puede secar sus cosechas de la semana, el precio sube por falta de oferta. Hubo ciertos días cuando, además de los compradores acostumbrados, aparecieron otros, mayormente jóvenes pero incluyendo hombres y mujeres de toda edad. Intentaron impedir la venta por parte de los campesinos, agarrando los bultos de coca. Algunos fueron tan descarados como para decir: "Vendeme tu coca, la vamos a pisar." El precio subía -a veces, por unas horas, encima del precio de La Paz- y a las doce no había coca en ninguna parte. Los compradores siguieron moviéndose, ofreciendo recibir cualquier coca que hubiera, hasta la *chhuxita* descolorida. En los *yunkas* de Inquisivi, aparecieron de vez en cuando grupos de narcotraficantes, que hacían subir el precio de la coca; en Chulumani no aparecieron abiertamente, pero había estas alzas breves de la demanda unas tres o cuatro veces al año. El alza es brevísima; dura unas doce horas, ni siquiera todo el fin de semana.

Después de un día de esos, se escuchaba quejas sobre cierto jornalero, quien había sido contratado esa semana pero se había perdido; pasaba sin comentar que se ha ido a pisar. Parece que el procesamiento de la hoja es realizado por muchos grupos independientes, pero hay cierto control desde un nivel superior para que sólo trabajen en momentos determinados. Se supone que el control se realiza mediante el suministro de precursores químicos. Algunos de éstos -ácido sulfúrico, carbonato de sodio, el punto o indicador de naftalina en alcohol, etc.- no tienen otro uso en el campo y sus redes de suministro son totalmente clandestinas. También se necesita kerosene, que se utiliza para el alumbrado doméstico mediante lámparas o mecheros, y para anafres. Es prohibido poseer más de cinco litros sin licencia, pero se necesita a lo menos treinta litros de kerosene nuevo (más si es 'pobre', es decir, si ya se lo ha utilizado para este fin) para preparar un kilo de base, o sulfato de cocaína. En cada pueblo hay algunas familias decentes que tienen una licencia para traer kerosene y venderlo al por mayor. No cabe duda que algunos de ellos y los traficantes son uña y carne, pero su posición social como ciudadanos respetados del pueblo les protege de los narcóticos.

La coca amontonada en la plaza es cargada a los camiones que emprenden viaje a La Paz. Pero algunos se desvían en el camino.

Ciertos pueblos, sean pueblos nuevos establecidos por los campesinos después de la Reforma Agraria, o pueblos viejos ya abandonados por la historia, invadidos por campesinos y económicamente decaídos, son centros de pichicata o procesamiento clandestino de sulfato de cocaína. Todos son lugares sin atractivos o provisiones para el visitante (no tienen ni el alojamiento más básico) y ningún extraño se pararía en ellos si no fuera traficante o espía. Se pisa la hoja en los pozos primitivos, escondidos en el monte o dentro de una huerta, siempre cerca de un arroyo porque se necesitan grandes cantidades de agua. Los que viven al otro lado del valle de uno de estos pueblos denuncian a sus habitantes como una banda de pichicateros, pero con los forasteros y las fuerzas de ley se mantiene un silencio total. A veces se habla en contra de ciertos traficantes conocidos, siempre extraños al lugar, o de tal y cual campesino *takipaya* (pisador) pero nunca se menciona el papel de la clase alta y las autoridades del lugar. En los años recientes, la represión gubernamental ha aumentado, y muchos lugares donde antes se hacía pichicata han sido abandonados; ahora (1990) siguen en lugares muy apartados y en una clandestinidad total.

La ética, el Estado y el intercambio

En uno de esos pueblos apartados, una mujer, pariente por matrimonio de gente del lugar y que venía con frecuencia con fines de negocio, lavaba base cruda para convertirla en una forma más pura y llevarla a la ciudad.¹⁹ Ella era bastante descuidada, y lo hizo en una casa al canto del pueblo (si lo hubiese hecho en una casa escondida, en su huerta, en una comunidad, no hubiese pasado nada) y hasta tendió la merca en el balcón para secarla. Esto, fue notado por una señora blanca, muy mayor. Ella informó al corregidor. Como ella era persona mayor y de la clase terrateniente, el corregidor, que generalmente prefería emborracharse cuando alguien le pedía una actuación, no pudo ignorarla. Entonces fue con su ayudante (también de la clase blanca, pero pobre) a la casa, y con su propio candado, encerró la merca adentro, quedando su dueña afuera. Negociaron con la mujer; ella les entregó todo el dinero en

19. La base cruda 'sulfato', 'pasta sucia', etc.- consiste en sulfato de cocaína y muchas impurezas. Lavar, significa tratarla con permanganato de potasio. El resultante es óxido de cocaína, bastante puro; suele perder hasta la mitad de su peso. Al contrario del 'cristal', esta 'base' (así se la distingue del 'sulfato') es insoluble en agua, y no sufre daño en la humedad; entonces es fácil manejarla para transportarla hasta un lugar donde se puede disolver en éter o acetona y extraer el clorhidrato de cocaína o 'cristal', la forma más apreciada en el Occidente. La cristalización debe rendir cerca de 90% del peso del óxido.

efectivo que tenía, y él le dio un recibo constatando que había pagado un derecho de internación. En seguida el corregidor le prestó las llaves del candado, ella sacó la mercancía y se fue sin devolver las llaves.

Lo descomunal de esta historia es el recibo que le dió para la multa. La distinción técnica entre los derechos o cuotas, multas o impuestos, y las coimas, es que a cambio de los primeros se recibe algún papel -la anotación, un recibo, formulario o boleto- mientras a cambio del pago subterráneo no se recibe nada. Las coimas se conocen como multas y cuando se habla de 'multas' casi siempre se refiere a los sobornos, porque éstos componen la mayoría de los pagos recibidos por las autoridades. Los que participan en estos intercambios al borde de la ley guardan silencio sobre el asunto, siendo parte del trato que, si la autoridad olvida el delito, el culpable también olvida la multa. Los sobornos son asuntos mucho más particulares (en el sentido de ser mencionados sólo entre parientes o amigos muy íntimos) que hechos simples como quiénes son los pichicateros. En los últimos años, el negocio de la cocaína es el campo del soborno más prominente, pero la coima es el pan de cada día del gobierno boliviano.

La categoría 'ilegal' es algo que se encuentra sólo en el pensamiento de los que se ocupan mucho de las leyes. Entre las clases populares está reemplazado por el concepto de prohibido, es decir, actividades que no se pueden desarrollar abiertamente (como, por ejemplo, vender plantas de coca). Más que esto, las únicas consideraciones son a quiénes hay que conocer y cuánto hay que pagar para meterse en estos asuntos. No tienen nada que ver con el concepto del mal o inmoralidad. Algunos actos prohibidos son inmorales, la mayoría no lo son. Para los andinos, todos los pecados se pagan en esta vida;²⁰ las enfermedades, la mala suerte y el tiempo malo son señales de inmoralidad, y estas nociones de moralidad, en vez de ley, son las que guían la vida dentro de la comunidad. Por ejemplo, un campesino rico sufría repetidos robos, no sólo de su casa en Takipata sino también en la ciudad; según el juicio de la gente, todo pasó porque él defraudó a su hermana y a su hermano, quitándoles sus acciones de la herencia. Entonces él mismo tenía que perder sus bienes, por haber quitado a sus familiares.

La moralidad dentro de la comunidad se contrapesa con los tratos con los de afuera. Ahora son regulados por el elemento inmoral del dinero. El dinero, siendo un arquetipo hecho de oro y de

20. Lo mismo dice José María Arguedas, comentando sobre Puquio (Aysacucho, Perú; véase Arguedas en Ossio (1973), p. 230). Arguedas enfatiza que esto representa la moralidad indígena, y lo contraponen a la moralidad católica que pospone los castigos y recompensas al otro mundo.

plata, se encuentra por lo tanto bajo el dominio de los espíritus terrestres, conocidos como demonios. El más famoso de estos espíritus es el Tío de la mina, y, como él, el dinero es demoníaco y amoral: "la plata tiene demonio". Taussig interpreta esto como un concepto popular del capitalismo,²¹ pero más bien es el acto de intercambio mismo, *jujra* tanto como el mercado, que se representa así en el pensamiento andino.

El acto de intercambio es paralelo al agua corriente que representa las junturas físicas entre este mundo, el mundo de arriba (*alay pacha*) habitado por los espíritus celestiales, y el mundo de adentro (*manqha pacha*), casa de los espíritus terrestres.²² Es amoral, peligroso y productivo. Es amoral porque es esencialmente marginal, y entonces queda fuera de los lazos de simpatía y confianza que une a los miembros dentro del grupo. Es peligroso porque, al cambiar, se relacionan con gente de otros grupos, cuyas lealtades son desconocidas (recuérdese que los *pituni* son *kharisiris*) y, por lo tanto, no son confiables. Es, a la vez, productivo, porque algunas cosas de afuera son imprescindibles para la producción, y además el intercambio ofrece un camino hacia la riqueza mediante el negocio y el uso bien pensado de los bienes obtenidos por el negocio. Una persona poderosa puede moverse por los niveles de este mundo, tanto los materiales como los espirituales, y así logra el acceso a la sabiduría y la riqueza negada a los que no pueden manejar estas transiciones.

Este concepto se representa en el proceso de adivinar -o, como se conoce, mirar (*uñjaña*, ver)- en coca. Los yungueños prefieren la coca tal como sale del *kachi*, seca, arrugada, de mucho bulto pero verde y muy dulce. Pero esta coca no sirve para mirar. Una persona que quiere consultar con el *yatiri* toma una cantidad de coca y la *mat'acha*, humedeciéndola y luego apretándola, tal como se hace preparándola para la venta. Junto con las hojas se coloca unas monedas o un billete de poco valor, y se lo amarra en un *tari* (tejido pequeño, usado por las mujeres para manejar coca), pañuelo u otra tela. Si hay tiempo, se duerme con este bultito en la cabecera, o si no, se lo guarda un rato en el pecho. Después se lo lleva al *yatiri*,

21. Véase Taussig (1980). El utiliza datos de Nash (1979). La interpretación deficiente con respecto a la religión andina está corregida en Platt (1983).

22. Estos tres mundos, o tres niveles del mundo, son explicados en Harris y Bouysse-Cassagne (1987). En los *yungas*, no todos los ríos son igualmente peligrosos, pero siempre hay cierto riesgo en bajar a cualquier río; un río de este mundo representa una transición potencial entre este mundo y el mundo de adentro, y una persona mal protegida, cruzando o acercándose al río, puede chocarse con las fuerzas ctónicas, con consecuencias funestas. Cuando los muertos emprenden viaje hacia Dios, también han de pasar un río o lago, el límite entre este mundo y el mundo de arriba.

diciendo "Uñjarapitaya" (por favor, miráme esto). El *yatiri* saca la plata y mira las hojas. A veces coloca la moneda a la cabeza de la tela en que se mira; en este caso la plata se llama *nayra*, ojo. Sin plata, las hojas quedan ciegas, es decir, sin pagar la consulta no vale nada, ésta será falsa o errónea.²³ Tampoco se puede mirar su propia suerte en la coca, y los que tratan de hacerlo están engañándose.

La forma actual de mirar varía según el lugar y según las preferencias personales del *yatiri*; básicamente se colocan unas hojas, representando a la persona que pregunta, o la cosa perdida, otras personas sospechosas o involucradas en el asunto, etc., y se deja caer sobre ellas un puñado de hojas, mirando cómo y dónde caen.²⁴ Ciertas señas que hay en la coca -notablemente plata y borrachera, y si representa hombre, mujer o guagua- son formas naturales de la hoja, pero la mayoría, sobre todo muerte y toda clase de enfermedad, son representadas por hojas plegadas o manchadas. Los plegados y manchas son consecuencias de ser *mat'achata*. La coca del Chapare es cosechada y empaquetada con tanto descuido que no sirve para mirar; un intento de mirar sólo percibiría enfermedad, desastre y muerte. La coca que no es *mat'achata* es demasiado voluminosa y frágil para transportarla; el mismo proceso que la hace apta para viajar entre los niveles de los cerros le infunde el poder de moverse entre los niveles del mundo, de revelar secretos y descubrir lo oculto. El *yatiri* sabe cosas que los demás no pueden descubrir, y es el más marginal y desconfiable de todos: temido, honrado y despreciado, bien pagado y esquivado, alabado por su sabiduría y rechazado por ser charlatán y farsante, si no *layqa* -las mismas actitudes que hacia los comerciantes, pero en grande.

La anécdota de la pichicatera y la multa es un ejemplo de las relaciones entre las clases altas (terratenientes, profesionales, funcionarios del gobierno), los representantes de la hispanidad, y las

23. Taussig no hace caso a la importancia del pago al brujo; aparte de eso (y sus comentarios sobre los Callahuaya, que se deben olvidar), su trabajo sobre violencia y chamanismo en Colombia (Taussig (1987)) es fascinante.

Véase, por ejemplo, la narrativa de un hombre que casi se murió durante su iniciación; cada rato repite "¡Y ya se había pagado todo!" (And it had all been paid for!) Taussig percibe bien los aspectos políticos del chamanismo, pero ignora totalmente la charlatanería que, según mi punto de vista, tiene igual importancia; si no hubiera unos chamanes charlatanes, y conocidos como tal es, sería imposible explicar los casos cuando el chamanismo no tiene efecto.

24. Mamani y Carter (1986), cap. 7 proporciona unos ejemplos de disposiciones de hojas y las conclusiones que el *yatiri* sacó de ellas. Cada acto de *acullí* es en sí una adivinación menor; si es dulce, es buena seña; si el sabor sufre un cambio súbito, volviéndose amargo (*k'aillku*), indica que algo malo va pasar en seguida. También se mira el color de la ceniza del cigarro y su manera de arder para sacar unas conclusiones sobre el porvenir.

clases bajas (pequeño burgueses, campesinos, obreros), quienes son más o menos indios. Son mediados por el intercambio en forma de reciprocidad negativa: hay que pagar multas y no se recibe nada, hasta si en la mayoría de los casos hubieran decomisado la merca también. Si uno quiere buscar justicia, hay que acudir a los abogados de los pueblos, y éstos, cuando ven a un campesino, primero preguntan: "¿Tienes ovejitas? ¿Tienes chancho? A ver, traémelo, y después podemos hablar".²⁵ La forma ideal del intercambio es ejemplificada por el *ayni*, la reciprocidad balanceada, y las clases altas nunca hacen *ayni* con los de abajo. El *ayni* representa la visión del 'idilio campesino': una comunidad dentro de la cual todos son iguales y comparten todo lo que tienen, y cuyos límites nunca son traspasados por las fuerzas extrañas. Las diferentes comunidades intercambian sus productos según los precios justos, sin licencias, multas, o intermediarias mentirosas.

Desde este punto de vista, el gobierno que hace menos es el mejor gobierno. Los diferentes rangos de la sociedad, establecidos mediante la división étnica del trabajo, son concebidos como de igual valor y respeto, mutuamente dependientes mediante el intercambio de bienes y trabajo, pero independientes en términos de la interacción social y la vida cultural. El mercado libre de la economía capitalista es compatible con esta visión de la sociedad, mientras queda restringido a la esfera de intercambios con los de afuera. En este lugar, ofrece beneficios a todos, y los campesinos apoyan toda medida que favorece la libertad del mercado, porque saben que cuando hay menos libertad, los beneficios del mercado se restringen a los que tienen 'muñeca' -las conexiones políticas apropiadas.

La interpretación del intercambio como amoral, y por lo tanto fuera de la moral, se entrega también a las demandas de una estructura social cuyo modo de articulación principal es la mano invisible del mercado libre. Si nadie controla el intercambio, si existe en las junturas entre los grupos y no está en ninguno de ellos, nadie es responsable de los precios injustos que prevalecen. También explica la preferencia por razonamientos económicos ya notados. Representan lo más cerca al juicio objetivo que hay, porque los juicios morales, en estas comunidades tan ensambladas, no son objetivos ni tampoco se exige que lo sean. Al presentar un motivo económico para un fenómeno social, uno se mantiene aparte y evita admitir su juicio personal. No hace referencias a la etnicidad ni a la clase social, y entonces oculta los posibles conflictos políticos que subyacen en el fenómeno mencionado en favor de un modo de

25. Aunque parecen palabras de un personaje de una novela indigenista de las primeras décadas del siglo, esta cita se refiere a un abogado de Chulumani en 1990.

relacionarse (el intercambio del mercado) que, teóricamente, no reconoce los rangos sociales y al cual todos se dedican libremente y sin coacción.

La ausencia aparente de la compulsión en el mercado tiene especial importancia (como tiene en todas las apologías pro-capitalistas) en un contexto donde se dice que las reformas de los cincuenta han abolido el derecho de coacción física que los antiguos terratenientes ejercían sobre el campesinado. Estas reformas también otorgaban al campesinado el acceso libre al mercado, que anteriormente sólo se permitía a los comunarios de las comunidades originarias y no a los colonos. Las ferias que han proliferado desde entonces presentan algo parecido a la visión del intercambio según precios justos, pero la Reforma Agraria no solucionó de manera adecuada los problemas de tenencia de la tierra y la organización comunal. Tampoco los gobiernos siguientes los han solucionado; todavía se discute cómo se debe arreglar el impuesto sobre propiedades rurales. Ya mencioné a la ex-hacienda cerca de Takipata donde había conflictos violentos entre dos facciones. Un grupo había entrado al proyecto de sustitución de la coca, y el otro no. En el Capítulo VI trataré los problemas de la organización comunal que yo veo como fondo; ahora basta decir que los comentarios locales lo atribuían a la envidia de los que, después de arrancar sus cocales, veían que ganaban menos que los que no habían abandonado la economía tradicional. Entonces asaltaban a los que no se juntaron al proyecto. En este caso la preferencia por razones económicas oculta la naturaleza fundamental del problema.

Otra meta de la Reforma Agraria era suprimir las diferencias de rango, que fueron percibidas como una causa principal del atraso del país. Esto queda desmentido por las actividades del gobierno. El mismo gobierno revolucionario se empeñó en establecer redes de clientela mediante la distribución de favores económicos,²⁶ y el comportamiento de los funcionarios hace resaltar el valor desigual que ellos otorgan a la gente según su rango social. Los campesinos dicen que todos los funcionarios son flojos y ladrones; el gobierno es

26. Muratorio (1969), comentando sobre los gobiernos de 1952-64, llama a esta costumbre 'patrimonialismo personalista'. El nepotismo entre los parientes, los compadres, los que asisten al mismo colegio, etc., sigue vigente en las filas del gobierno para asignar los empleos y contratos más lucrativos. Lo mismo se puede decir de los negocios más lucrativos, básicamente de una u otra clase de contrabando (sea de mercancías o de fondos bancarios). El problema es que, en cuanto llega un cambio de gobierno imprevisto, todo se va al agua. Los campesinos perciben esto como un problema de los *místis*, y evitan afiliarse con el gobierno o los partidos políticos en más forma que temporal. De ahí el poco éxito de los intentos de varios gobiernos de constituir federaciones campesinas oficialistas como alternativas a las federaciones autónomas (Rivera Cusicanqui 1987).

el contrario del ideal tradicional de una persona rica y prominente, que es dadivosa, comparte con los pobres, y mantiene las autoridades y sistemas de trabajo tradicionales.²⁷ Los gobiernos ahora exigen votos e impuestos al campesinado y no le devuelven nada; entonces no tienen derecho de gobernar. Regresaré a este tema en el Capítulo VII; primero, es necesario indicar cuáles son los rangos sociales en los *yunkas*, y cómo se establecen.

27. Véase Rosalind Gow (1981), p. 100-105. Ella pone en contraste el gamonal abusivo con el terrateniente bueno; el terrateniente bueno es un ejemplar del gobernante andino ideal. El finquero de Takipata actualmente corresponde a estas características de terrateniente bueno, y por lo tanto no le dicen 'patrón', porque 'patrón' generalmente significa lo mismo que 'gamonal', es decir, un abusivo.

V

LA CONSTRUCCION DE LA ETNICIDAD

El capítulo anterior comenzó con unas observaciones sobre la etnicidad, y luego procedió a hablar del intercambio sin referirse al rango de cualquiera de los participantes, aparte de los productores campesinos. Hablo de rango, y no de clase, porque, como se verá, no hay una relación directa entre la afiliación étnica y la posición socioeconómica. Hay tres ejes principales de diferenciación étnica en los *yunkas*. El primero es la indumentaria, el índice más obvio de la etnicidad en los Andes y el único que sí corresponde a una división inequívoca entre 'indios' y los que no son 'indios' -al menos en el caso de las mujeres. El segundo es el idioma; aquí trataré de los cambios de idioma en los *yunkas* de Inquisivi, relacionándolos con la condición económica y política de la región. El eje tercero se encuentra en las relaciones de clase. En el campo, su aspecto principal es la separación del terrateniente y el colono en la hacienda. Aunque la hacienda fue suprimida en 1953, y ciertas funciones del terrateniente han sido usurpadas por la masa proliferante de *riskatiri*, las ideas sobre las relaciones de clase y su aspecto étnico, formadas durante siglos de coexistencia en la hacienda, no se pierden tan fácilmente.

Etnicidad, 'raza', y 'color'

La población yungueña de hoy es el resultado de siglos de mezcla entre tres cepas: indios andinos, europeos blancos, y africanos

negros. Los yungueños tienen fama de ser pálidos o 'amarillos' en comparación con la gente 'negra' (*ch'iyara*)¹ del Altiplano. En parte, es el resultado del sol más débil de los *yunkas*, que no da el bronceado distintivo del Altiplano, en parte una consecuencia del clima malsano y la frecuencia de parásitos, y en parte viene de la mezcla de razas. Casi todos tienen pelo negro y ojos oscuros, pero muchas personas tienen el vello en brazos y piernas y los bigotes de juventud que indican antepasados blancos (los andinos nativos casi no tienen vello en el cuerpo) y otros tienen el pelo *chiri* (rizado) indicando antepasados africanos. En Inquisivi se encuentran hasta campesinos con ojos verdes y cabello tirando a rubio. La categoría no marcada corresponde a la tez medio cobriza del indio andino que no ha sido expuesta al sol fuerte de las alturas, con ojos cafés y cabello negro, pero hay bastante gente blancona (de tez pálida) en el campo, y la clase alta en ambas provincias es a la vez blanca y blancona.

Blanco es un término de raza, blancón se refiere al color. Raza realmente significa la posición de clase, y es notable cómo se la expresa en términos étnicos:

- ¿De qué raza eres?
- Raza blanca.
- Entonces eres de la misma raza que yo, sólo eres más blanca.²

Color corresponde más o menos a lo que un anglosajón entendería por raza (*race*), es decir, la constitución genética expresada en el físico. Generalmente no se usan mucho los términos de color porque no son muy significativos. Se considera que la tez pálida (*janq'u*, blanca) es más linda; a la vez se comenta de tal o cual persona ignorante: "En vano tiene piel blanca," y hasta los 'indios netos' se vuelven más pálidos si van a la ciudad y dejan de trabajar a la intemperie. En La Paz, casi toda la gente es de color moreno y hasta la clase alta incluye gente que se autocalifica de mestizo en términos raciales. En los *yunkas*, la clase alta es, a veces, sorprendentemente blancona y hay hasta rubios de ojos azules, pero todos son el resultado de casamientos con inmigrantes del norte de Europa (en su mayoría alemanes) en las primeras décadas del siglo XX. Los (ex) terratenientes yungueños todavía buscan con afán

1. Algunos lingüistas aymaristas, como Juana Vasquez, sostienen que se debe decir *ch'iyara* a los negros africanos; pero en los *yunkas* se dice negro, negra, reservando *ch'iyara* para gente de tez oscura y rasgos indígenas. En castellano se dice también negro o moreno a tales personas. En el siglo XIX los padrones citaban a los colonos negros africanos como morenos; de ahí el baile de morenada. La palidez de los yungueños fue notada por Bertanio; *malá* es una mujer de los *manqha yunkas*, con la tez 'marchita'.

2. Diálogo entre un chico y yo, en Ocobaya.

mujeres de Europa, o de los sectores blancos de los EE.UU. (desprecian ferozmente a los muchos latinos que ahora se encuentran en ese país) porque las distintivas características blanconas se hunden en el río de sangre mestiza. Vale la pena notar que las características que se consideran más distintivas de la sangre blanca -como ojos azules- son genéticamente recesivas, y se pierden en la primera generación de matrimonio con personas de otras razas, mientras que no se da importancia a características como piernas velludas que persisten.

La 'cholíta de ojos azules' es un personaje de canciones románticas, pero a la gente le gusta contar historias de aymara monolingües con ojos azules (hijos bastardos de algún hacendado europeo) o negros de ojos verdes, para demostrar que color no es lo mismo que raza. Pero es esencial conocer el rango étnico de la gente, su raza, para saber cómo relacionarse con ellos. 'La raza' sin mayores calificaciones es una expresión usada por gente de la clase terrateniente, de las generaciones mayores, para indicar 'los indios', es decir, los campesinos. Como no se puede deducir esto del fenotipo, y tampoco preguntando abiertamente a las personas (lo cual sería considerado muy ofensivo, porque nombrar a uno en términos de raza suele provocar peleas) se presenta un sistema de señas en el traje.

Indumentaria y categorías étnicas

La ropa distingue el *jaqi* o *runa* (persona o gente indígena) del *chunchu* desnudo y bárbaro de la selva. El Inka codificó lo que sin duda era una variación pre-existente de trajes regionales; todos debían vestirse con los artículos que señalaban su etnia de origen, mientras que el Sapa Inka usaba ciertos artículos que nadie más se ponía. El Estado controlaba la producción de una variedad inmensa de tejidos, algunos más finos que cualquier producto europeo de la época, y los vestidos más ricos fueron distribuidos como señales de favor especial a los señores de mayor rango entre las etnias dominadas. Los españoles llegaron a entender rápidamente esta costumbre, y regalaron artículos lujosos de vestimenta europea a sus aliados. En pocos años, la nobleza indígena asumía el traje de los europeos de la clase alta, pero retenía ciertos artículos andinos -el *unku* o túnica en vez del jubón para los hombres, y la manta o *lliclla* prendida con topes de plata u oro para las mujeres. Hay pocos datos sobre el vestido campesino de la época; parece que seguían con los estilos indígenas, excepto cuando escapaban a los pueblos y se hacían pasar por mestizos. Con la reanimación del nacionalismo indígena en el siglo XVIII, la nobleza empezó a usar más artículos

nativos, mientras el campesinado ya usaba ropa europea (Bartolina Sisa se vestía de cabriolé, una especie de chaqueta ajustada con mangas largas, para encabezar un asalto a la ciudad de La Paz).³

Después del gran levantamiento, se prohibió la indumentaria indígena, mientras que la aristocracia nativa perdió sus privilegios. La ropa tradicional del campesinado, y los trajes que se usan todavía en varias regiones, tienen su origen en esta época; imitan los trajes usados por el campesinado español de entonces. Sigue en vigencia la costumbre de usar cierto estilo de sombrero, chaqueta, falda, etc., según el lugar de origen, y todavía se puede deducir la provincia de donde viene una persona mirando su vestimenta -al menos en el caso de las mujeres. Con los hombres ya no es tan fácil porque en la mayoría de los casos ellos han abandonado la ropa tradicional y siguen los estilos de la ciudad. Las señas que distinguen a los hombres de diferentes clases sociales, entonces, se han convertido en variaciones dentro de un solo paradigma, mientras que el traje femenino mantiene la dualidad indio/español en la distinción de pollera/de vestido.

La ropa de mujer es el modo principal de ostentar la riqueza entre gente de pollera, porque las inversiones preferidas por esta clase -camiones grandes, propiedades en los barrios comerciales de la ciudad, etc.- no son vistosas. Una pollera pacaña fina, de terciopelo o brocado, puede valer hasta cien dólares, y las mujeres ricas las tienen por docenas, más mantas bordadas y de vicuña, juegos de enaguas finas, zapatos caros, medias de seda, sombreros 'borsalinos', aretes y prendedores de oro. Usan los mismos estilos que la campesina pobre, sólo las telas y calidades han cambiado. Los cambios de moda se expresan mediante la telas preferidas, la forma de la blusa o estilo de la blusa, y la aparición de estilos como 'la pollera terno' -pollera, blusa, chompa, mandil, manta y zapatos todos del mismo color. El repertorio básico no cambia.

La mujer de pollera se viste con una combinación o camisa larga, hasta la rodilla, encima de la cual se pone una o más enaguas (*mankancha*, centro). En el calor de los *yunkas*, algunas usan una sola, o ninguna, pero una mujer 'decente' nunca usa menos de dos *mankanchas*. Hay de algodón, de franela, de fieltro, bayeta o lana, con cintura de tocuayo, y son amplias y pesadas; las mujeres lavan y cocinan, pasean por sus patios y hasta van a la tienda de la esquina en *mankancha*. Para proporcionar calor, apoyar la espalda, y durante el embarazo, se pone *ucú'a* o faja, un cinturón ancho tejido a mano, encima de la camisa y debajo de la *mankancha*. No usan sostén (que es propio de las de vestido, reemplazando a la combina-

3. Para detalles sobre los trajes prehispánicos y coloniales, véase Gisbert, Arze y Cajías (1987) y Money (1983).

ción como lugar para guardar plata) y muchas sólo usan calzón (así se denomina a las bragas femeninas) durante la menstruación. Esta ropa interior también sirve para dormir.

Encima de esto, las mujeres paceñas se ponen una blusa o camiseta y la pollera, una falda muy ancha con unas bastas o alforjas. Las bastas distinguen la pollera de la falda (las polleras sin bastas usadas por mujeres jóvenes se conocen como 'faldas'); su forma indica la posición social de la que la usa, mientras que la tela indica la ocasión en que se la pone. Hasta la campesina más pobre trata de comprar por lo menos una pollera de gamuza u otra tela fina para las fiestas. La pollera paceña es larga, llegando a media pantorrilla, y para las de la ciudad que no realizan trabajos manuales, hasta los tobillos por delante. Generalmente tiene forro de tocuyo blanco o de talega de harina, con una rueda interior de tela rosada; entonces la basta superior forma el fondo de un bolsillo grande. En Sud Yungas las campesinas usan polleras sin forro, de gabardina verde, azul o rojo; son las más apropiadas para el *k'ichi* porque no se llenan de erizos. En el altiplano algunas usan bayeta. Una buena pollera ocupa unos cinco metros de tela, sin tomar en cuenta el forro, y cuesta entre 150 y 200 Bs.; las sin forro, de telas ordinarias, se pueden comprar con unos 30 Bs. Hay también polleras finas usadas en 15 o 20 Bs. en el *thantha qhatu* (mercado de cosas usadas) del Barrio Chino.

La pollera paceña clásica, de las comerciantes adineradas de la ciudad, tiene cuatro bastas muy anchas (en 1989 la moda tenía bastas más anchas todavía, y en 1990 aparecían con cinco) y está hecha de telas brillantes, de colores claros y diseños vistosos. Una mujer adinerada manda coser una pollera de moda por lo menos una vez al año. Las campesinas usan 'media paceña', con bastas más angostas, en un número de tres a siete según el gusto. Las del nor-este del altiplano y de las orillas del lago Titicaca usan bastas más angostas y numerosas; las bastas yungueñas rara vez pasan de cinco. En Inquisivi las bastas son siempre angostas, no pasan de 'media paceña' y generalmente son menos, y no usan la pollera muy larga propia de la ciudad de La Paz y sus alrededores. Las mujeres jóvenes usan falda, pero una mujer casada siempre usa pollera, excepto en el caso que la pollera esté muy vieja y se baja las bastas para cortar el ruedo harapiento. Si la soltera, o sus padres, tienen plata, puede usar los estilos más pesados de la ciudad.

Una pollera de cinco metros de tela, con o sin forro, es muy pesada para lavar. Aunque (como toda ropa boliviana) se la puede usar hasta muy sucia, es normal proteger los ejemplares más finos con un mandil, o delantal largo con babador, de falda ancha y con dos bolsillos, inclusive un bolsillo interior para guardar plata, llaves, etc. El mandil es la insignia propia de la comerciante; las campesi-

ción como lugar para guardar plata) y muchas sólo usan calzón (así se denomina a las bragas femeninas) durante la menstruación. Esta ropa interior también sirve para dormir.

Encima de esto, las mujeres paceñas se ponen una blusa o camiseta y la pollera, una falda muy ancha con unas bastas o alforjas. Las bastas distinguen la pollera de la falda (las polleras sin bastas usadas por mujeres jóvenes se conocen como 'faldas'); su forma indica la posición social de la que la usa, mientras que la tela indica la ocasión en que se la pone. Hasta la campesina más pobre trata de comprar por lo menos una pollera de gamuza u otra tela fina para las fiestas. La pollera paceña es larga, llegando a media pantorrilla, y para las de la ciudad que no realizan trabajos manuales, hasta los tobillos por delante. Generalmente tiene forro de tocuyo blanco o de talega de harina, con una rueda interior de tela rosada; entonces la basta superior forma el fondo de un bolsillo grande. En Sud Yungas las campesinas usan polleras sin forro, de gabardina verde, azul o rojo; son las más apropiadas para el *k'ichi* porque no se llenan de erizos. En el altiplano algunas usan bayeta. Una buena pollera ocupa unos cinco metros de tela, sin tomar en cuenta el forro, y cuesta entre 150 y 200 Bs.; las sin forro, de telas ordinarias, se pueden comprar con unos 30 Bs. Hay también polleras finas usadas en 15 o 20 Bs. en el *thantha qhatu* (mercado de cosas usadas) del Barrio Chino.

La pollera paceña clásica, de las comerciantes adineradas de la ciudad, tiene cuatro bastas muy anchas (en 1989 la moda tenía bastas más anchas todavía, y en 1990 aparecían con cinco) y está hecha de telas brillantes, de colores claros y diseños vistosos. Una mujer adinerada manda coser una pollera de moda por lo menos una vez al año. Las campesinas usan 'media paceña', con bastas más angostas, en un número de tres a siete según el gusto. Las del nor-este del altiplano y de las orillas del lago Titicaca usan bastas más angostas y numerosas; las bastas yungueñas rara vez pasan de cinco. En Inquisivi las bastas son siempre angostas, no pasan de 'media paceña' y generalmente son menos, y no usan la pollera muy larga propia de la ciudad de La Paz y sus alrededores. Las mujeres jóvenes usan falda, pero una mujer casada siempre usa pollera, excepto en el caso que la pollera esté muy vieja y se baja las bastas para cortar el ruedo harapiento. Si la soltera, o sus padres, tienen plata, puede usar los estilos más pesados de la ciudad.

Una pollera de cinco metros de tela, con o sin forro, es muy pesada para lavar. Aunque (como toda ropa boliviana) se la puede usar hasta muy sucia, es normal proteger los ejemplares más finos con un mandil, o delantal largo con babador, de falda ancha y con dos bolsillos, inclusive un bolsillo interior para guardar plata, llaves, etc. El mandil es la insignia propia de la comerciante; las campesi-

nas suelen ponerse mandil para viajar o ir al pueblo -como decir: "Quisiera ser una comerciante", pero no para el trabajo, aunque si puede ponerse para caminar hasta la chacra o el cocal. Nunca se ve a una comerciante sin mandil; las comerciantes de vestido usan otra clase de mandil, similar a la bata. Las carniceras y otras vendedoras usan un mandil de mangas largas, y a veces las reglas municipales obligan a todas las vendedoras de cierta calle o mercado a ponerse esta clase de mandil, aunque debajo usan pantalón vaquero.

Cuando hace frío (y en el Altiplano siempre hace frío) las mujeres se ponen una, dos, o más chompas; hasta en los *yunkas* la mayoría acostumbra andar siempre con chompa desde la niñez. Encima de esto se ponen una manta, y en las noches frías, dos. La manta es una tela cuadrada, doblada en dos, puesta sobre los hombros y sujeta por delante con un gancho. En las fiestas, en vez de gancho se usa prendedores de oro adornados con perlas. Las mujeres de pollera, con o sin manta, generalmente llevan por lo menos un gancho alrededor de su persona, y sirve para mil tareas -enganchan el agujero de un saquillo, sacar el pabito de un mechero, asegurar un aguayo, etc. Antes de la Reforma Agraria, la manta era propia de las mestizas, las campesinas usaban rebozos, de forma rectangular, ahora todas usan mantas. Las de uso diario son de lana, y las finas son de seda artificial, lujosamente bordadas, o de vicuña. Estas últimas valían en 1987 unos US\$ 100 (200 Bs.) cuando nuevas, y por 1990 habían subido hasta US\$ 200-300 (600-900 Bs., según el tamaño) pero hay que fijarse bien para no ser engañados con las de lana de alpaca color vicuña o las de lana sintética. Es interesante notar que la manta de vicuña es la única prenda femenina que puede ser usada por mujeres de toda clase social, hasta la más alta, aunque las damas de Sopocachi (barrio paceño residencial, de la clase media) la arrebozan a sus hombros y no la cierran con prendedor.

El sombrero bombín o sombrero paceño se usa no sólo en La Paz sino en toda la zona aymara-hablante, desde Oruro hasta el departamento peruano de Puno. En el siglo pasado se usaba una montera, parecida a una pirámide invertida y cubierta con una tela negra o verde, que ahora sólo se ve en ciertos trajes rituales y en el disfraz del baile 'llamerada'; se dice que el sombrero moderno fue imitación de los sombreros 'hongos' de los ingleses que venían a construir los ferrocarriles. Las campesinas le bajan el ala para protegerse del sol, mientras que las mujeres de la ciudad lo usan con el ala levantada y el sombrero echado al lado. Para los trabajos de campo, algunas usan *lamp'a* (sombreros viejos, caídos, o de tela) pero toda mujer casada tiene un sombrero bueno para ir al pueblo, aunque en los *yunkas* muchas jóvenes ya prescinden de sombrero; en el trabajo, cuando hace sol, arrebozan sus cabezas con *awayt'asiña*. Las

mujeres mayores van descalzas al trabajo, y algunas, que no pueden acostumbrarse a la abarca (*wiskhu*), van descalzas hasta el altiplano, causando asombro allí, donde ahora todas usan abarca. Las que tienen zapatos de cuero, sin tacos, que se venden en La Paz, se los ponen para ir al pueblo. Las jóvenes usan chancletas, en el campo y en el pueblo.

Se suele agujerear las orejas de las niñas, poniéndoles aros de hilo hasta que se puedan comprar aretes, o, como dicen en Takipata, orejeras. Las mujeres de pollera prefieren los aretes de oro (hay bastante oro en los ríos de Bolivia, y más metal amarillo que se hace pasar por oro) y si no los tienen no se ponen, excepto las adolescentes, los aretes de fantasía que son preferidos por las de vestido. Algunas usan reloj de pulsera pero nunca usan manillas, pulseras, ni sortijas, sino un simple aro de matrimonio. Su traje de fiesta se completa, en el caso de las casadas, con un aguayo tejido a mano (llamado *awayu merino*) en el hombro. El aguayo es un tejido grande, a rayas, compuesto de dos piezas rectangulares cosidas por el medio. Los comunes son de fábrica, imitando las formas de los tejidos a mano. Son regalos de matrimonio; un pretendiente los hace tejer con el nombre de su enamorada. Los ejemplos modernos generalmente llevan un nombre, una fecha, y un lugar -del individuo que lo ha pedido, o, en caso de los aguayos comerciales, 'La Paz', el año de venta (así los hechos en las postrimerías de 1988 ya llevaban 1989) y el nombre de la Virgen de Copacabana. Se carga de todo en el aguayo, pero sobre todo es para cargar guaguas y esta costumbre está tan ligada a la indianidad que las mujeres de la clase media se ven obligadas a usar un especie de cabestrillo colgando por el pecho, o hacer cargar a la guagua con su sirvienta. No se puede usar cochecitos de niño, ya que las calles son abruptas y los caminos desiguales.

El ideal de belleza femenina expresada en la pollera no es igual que la moda europea seguida por las mujeres de vestido. La pollera pacaña es muy pesada y siempre se asienta sobre las caderas. Las nalgas y las piernas quedan totalmente ocultas; si la mujer se agacha hasta tocar el suelo, no se ve nada más arriba de las pantorrillas. Tampoco se muestran las piernas, pantorrillas, mientras que el vientre y el pecho quedan menos cubiertos. En el Altiplano todo queda debajo de chompas y mantas, pero en los *yunkas* muchas mujeres no usan más que una combinación delgada y una camiseta corta que apenas llega hasta la cintura. El interés erótico de los hombres se enfoca en las piernas, y admiran las piernas gruesas y bien formadas, los senos son cosa de alimentar guaguas. Las mujeres levantan sus blusas y sacan una teta por el escote de la combinación en cualquier lugar y en cualquier momento; amamantan al niño y quedan con la teta colgada afuera.

Se desnudan hasta la cintura para bañarse en el río, y cuando los pasajeros de los camiones silban, les ofrecen el seno, gritando: "¿Quieres tetar?". El principio vital en los Andes no es la sangre (*wila*), sino la grasa (*untu*); ser gorda (*lik'i*) es deseable, mientras que flaca (*t'ukha*; se refiere a las mujeres flacas como 'esa *ch'arkhi*', esa carne seca) es un término de desprecio. Las mujeres adoptan una postura con los hombros echados atrás, las caderas adelante, y la espalda cóncava, para hacer resaltar la barriga encima de la cinturilla de la pollera. La mujer bella es rolliza, con una barriga redonda que hace bajar por adelante su pollera. Las adolescentes son flacas, pero las casaderas suelen ser barrigonas; en las condiciones rurales, unos años de parir y amamantar (las guaguas son destetadas cerca a los dos años de edad), combinados con el trabajo duro y la dieta pobre, las deja flacas y disecadas. Las familias campesinas exitosas siempre tienen hijos de lo más bien alimentados; cuando uno se encuentra con alguien después de mucho tiempo y se ve que ha aumentado de peso, se sabe que ha ganado dinero. En verdad, si hubiese ganado gran plata y no hubiese engordado, todos lo hubiesen despreciado, diciendo que su plata no le sirvió para nada. Todas las comerciantes son gordas, si no son viudas, enfermas, o están en quiebra, y la gente acomodada de pollera llega a una corpulencia asombrosa en la edad madura. No se admira la gordura en hombres jóvenes, porque es un índice de flojera, pero gente flaca y madura, de ambos sexos, lamenta los días de su prosperidad cuando eran barrigones.

Antes de la guerra del Chaco, los hombres yungueños usaban pantalón corto de bayeta, blanco de un lado y negro por el otro, camisas celestes (celeste es un color típico de los *yunkas*, como en el caso de las *mit'iñas* celestes) y un sombrero redondo y bajo de lana blanca. La guerra despobló los *yunkas*, donde siempre faltaba gente, y después de la guerra hubo mucho enganche de peruanos aymara-hablantes y de otros lugares. Esta gente no usaba el traje yungueño, que cayó en desuso. Ahora los hombres visten como en el altiplano norte, en una versión del traje urbano. He visto hombres muy pobres andar descalzos, hasta en Chulumani mismo, pero generalmente usan abarcas de goma, o botas de goma para trabajar. Los jóvenes usan zapatillas, conocidas como 'khits', o, si han hecho el servicio militar, botas altas. En Qamaqi es considerado distintivo de los campesinos (y entonces criticado entre gente pobre del pueblo) meter los pantalones dentro de las medias y amarrar los cordones de las zapatillas al tobillo. Aparte de esto, los hombres usan calzoncillos (llamados 'corto'), camisetas, camisas y pantalones de fábrica. La mayoría usan chompas sin mangas (tejidas por sus mujeres, no compradas) hasta en los días más calurosos, y cuando hace frío, usan chamarras.

En los lugares más alejados, los hombres cargan con aguayo, pero en los *yunkas* usan las telas blancas conocidas como cotense o *q'ipiña*. Los hombres mayores amarran un cotense por las esquinas sobre sus hombros cuando van a las reuniones o pasean en la cancha por las tardes; hace recordar a la *llacota* o manta varonil indígena. Los mayores usan sombreros de fieltro, los jóvenes usan gorros (*k'aspa*) de nylon, de color azul o rojo con 'Toyota' o 'Coca-cola' en el frente. Esto último muestra con claridad cómo un artículo occidental, una vez adoptado por los indios, es abandonado de inmediato por los que no son indios; en la ciudad, sólo los cargadores (*q'ipiri*), un trabajo esencialmente indio, lo usan. Los cargadores también usan las mantas blancas amarradas a los hombros, y el *lluch'u*, o gorro tejido, que es tan campesino como las abarcas de goma. Los yungueños usan *lluch'u* para protegerse del frío cuando viajan. Para las fiestas se ponen sus mejores camisas, pantalones y chamarras, y si lo tienen, un terno de tres piezas, con chaleco de escote redondo. La moda no cambia rápido en el campo, los sacos son de solapas anchas, los pantalones acampanados. A veces (por ejemplo cuando bailan *chuta*) usan corbata, pero generalmente la corbata es un artículo de vestido.

El poncho -que es una prenda mestiza, aparentemente de origen chileno o argentino- ya no aparece en Sud Yungas; en el altiplano cercano, sólo se usa cuando un hombre está en el papel de autoridad tradicional, como *jilaqata*, o en disfraces de baile. Antes se tejía ponchos del algodón yungueño, que crece de dos colores, blanco y café (*chumpi*). En Qamaqi hay todavía cierta producción de algodón, y cuando los jóvenes forman conjuntos folklóricos o reciben alguna visita de gente importante, algunos se ponen ponchos de algodón; es traje obligatorio para el pasante de la fiesta patronal. En la ciudad las mujeres de vestido usan ponchos, y mientras más alto es el rango de la mujer, lo más probable es que use un poncho muy tradicional tejido a mano (los de Tarabuco son favoritos). Las mujeres de pollera nunca se ponen ponchos. Toda la indumentaria de pollera -poncho, pollera, manta, aguayo- se puede usar como ropa de cama.

Los hombres indios antiguamente dejaban crecer su cabello y lo peinaban en una sola trenza. Todavía se usa este estilo en algunos lugares, como Tarabuco en Chuquisaca y Otavalo en Ecuador, y es una moda entre los miembros de conjuntos folklóricos. En Sud Yungas me contaron que se cortaron las trenzas cuando iban a la guerra del Chaco y después todos mantuvieron el pelo corto; ahora, hasta el pelo que roza el cuello es considerado propio del 'jipi' (*hippie*) informal y desconfiable. Las mujeres de pollera tienen cabello largo recogido en dos trenzas (*k'ana*, *pichika*) unidas por una cinta trenzada con borlas, la *tullma* o *k'anasiña*. Las yungueñas tra-

dicionalmente usan tulima azul marino, en otros lugares es negra o café; cerca del Lago Titicaca, usan adornos de colores vivos en las borlas. La belleza de pollera tiene dos trenzas hasta la cintura y tan gruesas como su muñeca. Si una mujer encuentra a otra con su marido, puede cortar las trenzas de la adúltera como un castigo y vergüenza, obligándola a andar con la cabeza tapada como una viuda.⁴ Si una mujer corta su cabello, voluntariamente o por otro motivo (p.e. una operación médica en la cabeza) tiene que volverse de vestido. Las de vestido mayormente tienen el pelo corto y con 'permanente' (el cabello ondulado indica sangre blanca). Las al borde de ser de pollera tienen el cabello largo, recogido en un moño o una sola trenza. Si una mujer de la clase alta tiene el pelo largo, lo lleva suelto o en un moño; la trenza es propia de las clases bajas.

Los términos étnicos en el lenguaje y la sociedad

Lo que se ha denominado en lo anterior 'de la ciudad' es el grupo conocido en la literatura sociológica como 'cholos'. En términos de clase son los comerciantes pequeño-burgueses y los artesanos. El término cholo o chola casi nunca aparece como autocalificación y es uno de los peores insultos. Tiene matices de promiscuidad:

Plata en mesa, chola al suelo.
Su mujer es su chola del ministro...⁵

Un hombre 'cholero' es uno que, como se dice de los choferes de camión, "*sapa iskinan warminiw*" (tiene una mujer en cada esquina). El único que escapa de este desprecio general es la forma femenina diminutiva, 'cholita'. Entre las de pollera, equivale a 'señorita' para mujeres de vestido, como el título de una soltera; las radioemisoras aymaras dedican canciones a "la cholita Elena Mamani".⁶ Se puede decir a una mujer de pollera, de cualquier edad, 'cholita' en su cara, mientras se puede decir 'chola' sólo a espaldas.

4. Durante el período de contaminación, después de la muerte hasta el rito de los 'ocho días' (generalmente entre cinco y ocho días después), la viuda y las hijas del difunto llevan una manta negra encima de la cabeza y sujeta debajo de la barbilla, cubriendo la cabeza y cuello por completo. En algunos lugares tradicionales, los viudos hacen lo mismo. Si las hijas son de vestido, usan un pañuelo negro en la cabeza.
5. La primera cita es de Paulovich, un columnista en el diario Presencia. La segunda viene de un cassette de los Takipaya, unos artistas de cabaret cuyos chistes sobre la vida popular de La Paz son bien recibidos en el campo y la ciudad.
6. Los títulos usados en los yunkas son los siguientes:

La gente de vestido dice 'una cholita' a cualquiera de pollera, mientras que los campesinos dicen 'una mujer' o 'una señora', etc., para otras campesinas; comunmente dicen 'chola' para indicar a mujeres de pollera no-campesinas, o a quienes encuentran antipáticas. El origen de la palabra 'cholo' o 'chola' queda oscuro. En el siglo XVII significaba, entre los burócratas coloniales, una persona que tenía una cuarta parte de sangre europea, es decir, hijo de un mestizo y una india.⁷ Una definición contemporánea del 'cholo' es 'un indio que se ha venido a la ciudad'. La 'cholada' domina el comercio, sobre todo al por menor, y el transporte; una mujer dueña de un camión está casi obligada a ponerse pollera, aunque sus hermanas sean de vestido. Este es un aspecto de la entrencherada división étnica del trabajo, determinante principal del rango.

En su forma más básica, es una división dual entre 'indio' y 'blanco' o 'español' (este último perdió favor en el siglo XIX). El indio

Caballero: hombre maduro, de la clase alta. Como término de referencia, reemplazado en algunos casos por *wiraxucha* (*wiraqucha* - pero un individuo que fue tratado con este título insistía que era *wiraxucha*, aseverando que *wiraqucha* es 'un Inka').

Señora: mujer madura, de la clase alta; cualquier mujer mayor que el hablador quiere tratar con respeto, y así usado como término recíproco entre campesinas.

Mama: título aymara para la mujer madura

Tata: título aymara para el hombre maduro. En la ciudad, las cholitas dicen "hazte cargar con un tata", es decir, con un cargador, y en el campo se dice *tata k'isoná* a los viejos que vienen con duraznos secos.

Don: hombre casado, en el campo; con el nombre, cualquier hombre maduro y respetado; usado con el nombre de cualquier persona a la cual se quiere rogar; en la conversación, precede el nombre de cualquier persona a la cual el hablador debe respetar. Según una chica de Takipata, "a los que usan sombrero, se dice Tata, a los que usan *k'aspa* [gorro] se dice Don".

Doña: mujer casada, en el campo; en otros contextos, al igual que 'Don'. Las clases urbanas usan 'una doñita' para hablar de mujeres campesinas.

Cholita: mujer soltera, de pollera; término cortés de referencia para cualquier mujer de pollera.

Señorita: mujer soltera, de vestido.

Joven: hombre soltero; hombre joven de cualquier clase social; se desconoce que 'joven', en el castellano literario, puede ser masculino o femenino, y el intento de hablar de 'una joven' provoca ataques de risa.

El título escogido indica tanto el rango del que habla como el rango de la persona tratada. Por ejemplo, un miembro de la clase alta (o una persona sin respeto, por ejemplo el ayudante de un camión) dice Doña a una desconocida de pollera, mientras otro campesino en la misma situación dice Señora. A mí, mayormente me dicen Señora, porque soy blanca, y también Doña, por ser de pollera; los que se afanan en ser correctos, me dicen Señorita, por ser blanca y soltera, y algunos, por chiste, me dicen cholita, por ser de pollera y soltera, pero no soy una india que es lo que realmente indica este título. Mi título de Doctora, no es empleado por nadie porque no uso vestido ni actúo como los doctores bolivianos.

7. Véase Larson (1988), p. 113

reside en una población dispersa, vive de la agricultura y la ganadería, carga bultos en la espalda, habla un idioma nativo y masca coca (que sintetiza la religión nativa; claro, en la visión colonial, tal religión ha sido extirpada). Un español reside en un pueblo, tiene un trabajo no-manual (ejemplificado por los ingenieros con sus manos de manicura), hace cargar sus bultos en las espaldas de los demás, habla castellano y nunca masca coca. En la Colonia temprana, los únicos medios de transporte fueron los *q'ipiris*, quienes fueron siempre indios, o llamas manejadas por indios. Desde este comienzo, los indios se volvían arrieros, y la nobleza indígena tenía recuas de cientos de mulas.⁸ El camión ha reemplazado a la mula desde los años treinta, y los indios siguen manejándolos, con frecuencia ganando mucho dinero; las dueñas de camiones se ponen dos mantas de vicuña y compran cerveza, seis botellas a la vez.⁹ Los policías de Tránsito son cholos también y les gusta aprovechar de su autoridad para molestar a los blancos.

El comercio al nivel de la empresa familiar no es tan específicamente indio pero también predomina la gente de pollera. En la visión ideal, los españoles tienen tiendas, y los indios son comerciantes ambulantes, lo que va bien con el negocio de transportista. Cuando la gente viajaba con animales, los hombres viajaban más que las mujeres, porque es difícil caminar lejos con una guagua en la espalda; pero con el desarrollo del transporte motorizado las mujeres se han dedicado a viajar. Las cholas paceñas van a todas partes de la república y hasta a los países vecinos. Cuando van al Perú, usan pollera, pero cuando van a traer contrabando de Brasil 'nos vamos de chota'.¹⁰

'Chota' es el equivalente cortés de 'birlocha'. 'Birlocha', en términos sociológicos, significa "una que ya no es chola, pero se ve que lo era". Típicamente usan faldas estrechas, hasta la rodilla, con un corte para permitir el movimiento, y las mismas blusas de moda

8. Por ejemplo José Gabriel Condorcanqui (Tupac Amaru II), quien tenía unas 300 mulas (Campbell en Stern (1987), p. 119).

9. Sólo los gringos compran una sola botella de cerveza. Los andinos siempre compran de par en par. Si están tomando entre varios, o si están con plata, compran de cuatro en cuatro, y los camioneros, por alabarse, compran de seis en seis. La siguiente unidad, que (según Tom Brass) es lo usual entre campesinos ricos en los *yunkas* de La Convención (Cusco, Perú), es el cajón de doce botellas, y después, el 'fardo' de 30, o el 'fardo doble', de 36, que es el regalo ritual entre los campesinos ricos en Sud Yungas. Un pariente o compadre acomodado da un fardo como *apxata* en el tejado de una casa, o como *wayxata* a los bailarines y la banda en la fiesta. El *apxata* indica cierta deuda recíproca entre donante y recipiente, mientras el *wayxata* es un regalo a todos, que no recibe más recompensa que el sentido de haber cumplido con el deber a la comunidad.

10. Cita de vendedora callejera, bilingüe, de pollera, de la calle Max Paredes en La Paz.

entre las cholitas, con el pelo largo en una cola o una sola trenza. Cargan sus guaguas en aguayo. 'Birlocha' es un insulto, algo como 'marrana', pero una marrana que no usa pollera; se insinúa que debería ponérsela, porque se asocia la pollera con disponibilidad sexual. En el campo, esta categoría a veces se llama *faldaki*, es decir, 'falda nomás'. Las *faldaki* en Sud Yungas son hijas de campesinos. En las comunidades originarias hay también algunas mujeres mayores de *faldaki*, pero mayormente se vuelven de pollera si se casan en el campo. Algunas personas las critican, diciendo que deben vestir polleras desde la infancia, o les llaman *jak'u talika* -talega de harina, por usar faldas 'tubo'. Las madres de estas hijas contestan que 'no hay plata para pollera' -otra vez la explicación económica, ignorando que en las regiones rurales más pobres todas las chicas sin excepción son de pollera. Claro que la pollera ocupa mucha más tela que la 'minifalda de birlocha' y cuesta más, pero es duradera, mientras que la ropa barata de fábrica se deshace. Pasando los veinte, las *faldaki* ya no usan estas faldas estrechas, sino unas anchas y largas al igual que la pollera pacheña. Se les dice 'falda nomás' porque ahora se conoce a las mujeres de vestido, no por el vestido, sino por el pantalón. Las de pollera se ponen pantalón o buzo deportivo para taquear coca, lavar oro en el río, o protegerse de las moscas en el cafetal, pero llevan su pantalón dentro del *q'ipi* al trabajo y se cambian allí, o se lo ponen debajo de la pollera; nunca aparecen ante el público con pantalón. Que la hija use vestido significa la esperanza de una familia campesina que ella se va a casar en el pueblo o llegar a ser enfermera, profesora, o a lo menos costurera de ropa de vestido (una ocupación de mujeres de vestido; las de pollera cosen polleras).

Si una chica va al colegio, le obligan a ponerse vestido debajo del guardapolvo blanco que se impone a todas las estudiantes (los varones sólo lo llevan en ciclo básico). Las chicas en esta posición en Sud Yungas, donde los códigos del traje son más estrictos, suelen ser de vestido en el colegio y la cancha y de pollera en la cosecha. También se ponen pollera para la fiesta patronal de Chulumani; ésta es la única ocasión cuando todos han de aparecer como son, y no como lo que quisieran ser. Una vez casadas, se ponen pollera para siempre. Esta parece ser una costumbre de bastante tiempo; conozco mujeres, ahora abuelas, que eran de vestido de solteras y se volvieron de pollera después de casarse. En Takipata una mujer casada que siguiera con pantalón sería objeto de ridículo, y hasta ahora ninguna se ha atrevido. En Qamaqi las reglas no son tan estrictas y hay varias campesinas (o medio campesinas) 'chotas' o *faldaki* (aunque no se conoce allá este término).

La movilidad social dentro de este sistema es limitada, y, después de casarse, casi nula. Como suele ocurrir en sistemas inflexi-

bles de estratificación, el desprecio más feroz se reserva para los que salen de su posición asignada; por este motivo 'cholo' y 'birlocha' son insultos. Un cholo es un indio que ha venido a la ciudad en vez de quedarse en la chacra. La gente blanca (la misma que la llamada 'gente decente') en la ciudad protesta:

(Diálogo en un micro atestado en La Paz, 1987)

Señora de vestido, de edad: ¿Que hacen aquí ustedes haciendo llenar los micros? Deben estar en el campo trabajando. El campo es para ustedes, la ciudad es para los blancos.

Hombre colgado en la puerta:

- ¿Por que no va en taxi? Los taxis son para ustedes.

Las tensiones surgen porque la relación ideal entre el rango y la posición socioeconómica no tiene vigencia en la vida actual. La señora no tiene plata para pagar el taxi y tiene que sufrir en un micro lleno de indios. Hay mucha gente de vestido con menos plata que los cholos; quedan pegados a las insignias de su rango, como llevar la guagua en los brazos en vez del aguayo conveniente. Critican a la gente rica de pollera por derrochar plata en fiestas y cantidades de cerveza; un tema común entre los blancos en Chulumani es que durante el auge de la coca los campesinos gastaban todo en sus borracheras y ahora quedan igual que antes, no han 'progresado' nada. Multiplican también los términos para indicar a gente que cae fuera de las categorías establecidas. El *t'ara* es como el indio *larama*, es uno recién llegado del campo y sin conocimiento alguno de las costumbres urbanas. La *t'aku* es una birlocha, pero una birlocha hija de chola pobre, por ejemplo de un minero. Hay también la 'birlocha de medio pelo', una que acaba de recortar su cabello y no sabe todavía peinarlo según las modas de las de vestido, o se lo hace peinar en una permanente que realmente no le queda, o acaba de ponerse zapatos con tacos y no puede caminar sin tropezarse.

La necesidad de ofrecer pruebas de rango impone formas de consumo muy rígidas en todas las clases sociales. Esto se nota con claridad entre el campesinado, pero es igualmente válido entre la clase alta; es imprescindible comprar ropa según las últimas modas europeas, el jeep Toyota o el auto particular, y hay que vivir en un barrio apropiado. Una mujer de pollera puede tener propiedades que valen cientos de miles de dólares en los barrios comerciales, pero no importa su riqueza, no puede comprar un departamento en los barrios abrigados de abajo de la ciudad donde vive la gente profesional. La clase alta apoya sus pretensiones al monopolio de la cultura hispánica (ahora representada por los EE.UU.) mediante la búsqueda frenética de novedades gringas. El rango alto exige el consumo de bienes importados de alta tecnología. Esto contribuye a

uno de los crónicos problemas estructurales de la economía boliviana: cuando hay capital, en vez de invertirlo en producción, la gente prefiere gastarlo en el consumo, es decir, en validar su rango.

La forma admisible de movilidad social es intergeneracional. Una familia acomodada de gente de pollera se esfuerza en mandar a lo menos un hijo al colegio y, si tienen oportunidad, hasta a la universidad. Dada la falta de prejuicios de color, si aprenden los modales de la gente decente, pueden conseguir un empleo de oficina y pasar al rango 'hispanico' -con el precio de la enajenación. Los padres se sacrifican mucho en renunciar al trabajo del hijo estudiante y con frecuencia su recompensa es un hijo que finge desconocerlos en la calle, porque los padres campesinos destruyen sus pretensiones frágiles de ser *misti*. Aunque no todos llegan a este punto, suelen ocultar su origen de sus nuevos iguales, y no ayudan a los padres, abandonándolos a una vejez solitaria de trabajos de labranza.

El resultado es un proceso de tres generaciones desde padres monolingües en aymara con hijos bilingües hasta nietos monolingües en castellano, si estos últimos se crían en la ciudad donde la escuela y la televisión reemplazan a la familia como agentes principales de socialización. Los padres en los *yunkas*, aunque apenas pueden expresarse en castellano, se esfuerzan en hablar castellano con sus hijos, mientras que hablan aymara con gente mayor; así están haciendo todo lo que pueden para mejorar las oportunidades de sus hijos, porque la enseñanza en la escuela se desarrolla únicamente en castellano. Los hijos mayores se crían como bilingües completos, mientras que en una familia numerosa los hermanos mayores se ocupan de los menores y estos últimos se crían hablando mayormente castellano, porque las guaguas hablan castellano entre sí. Se puede pensar que el idioma aymara se está perdiendo. Claro que, desde los años treinta, el bilingüismo ha avanzado mucho, pero la dinámica actual es más complicada y varía según la región.

Idioma y lucha de clases

Takipata se encuentra en una región de etnicidad aymara atrincherada. Los quechua-hablantes que llegan como *utawawa* aprenden aymara a la fuerza, y sus hijos no entienden quechua. Todos los asuntos formales (menos los organizados por la escuela como el Día del Indio) -las reuniones del sindicato, las ceremonias públicas, los rezos, o culto católico guiado por el catequista en la capilla de la comunidad- se desarrollan en aymara, y aymara es el idioma del *wachu*. Gente de las comunidades originarias dice que los criaban hablando castellano y sólo aprendían aymara cuando iban a trabajar en los campos. Yo no he observado, por razones obvias, el cortejo

íntimo entre los jóvenes, pero me parece que se hace el amor en aymara. Cierto que el aymara se asocia con el rango de persona mayor y miembro de la comunidad, mientras que el castellano se asocia con la niñez y los forasteros. Un miembro de la comunidad toma parte en el trabajo y las reuniones, actividades de las cuales los niños y los forasteros quedan excluidos, y estas actividades se realizan en aymara.

No he notado mucha variación en el nivel de bilingüismo entre hombres y mujeres. Hay, quizás, una ligera mayoría de hombres bilingües funcionales, que entienden y hablan adecuadamente ambos idiomas, porque se les obliga a hablar castellano durante el servicio militar, pero las mujeres hablan castellano con las guaguas. Los hombres prefieren hablar castellano con un forastero, mientras que las mujeres prefieren el aymara y a veces fingen no entender castellano, un aspecto de la estrategia política femenina del mutismo.

En tiempo de la hacienda los campesinos fueron impedidos de aprender, o lo menos hablar, el castellano (sobretudo en las alturas, y en las regiones alejadas que siguen proveyendo la mayoría de los migrantes a los *yunkas*) con el fin de mantenerlos aislados. Como consecuencia de esto, los terratenientes se vieron obligados a aprender el aymara. En Qamaqi, donde la economía estancada ha provocado la reconstitución de propiedades reformadas, los dueños dicen que han tenido que aprender otra vez el aymara para comunicarse con sus peones (así se llama el colono de hoy). En Chulumani, sólo los terratenientes antiguos hablan aymara, y las generaciones más jóvenes de la clase alta tienen un conocimiento muy limitado, porque todos los campesinos, excepto los muy ancianos, ya son bilingües. La gente cambia de idiomas, no sólo entre conversaciones sino de una oración a otra y a veces dentro de la misma oración. La costumbre aymara de repetir el habla directa deviene en frases aymaras empotradas en conversaciones castellanas, y a la inversa. Abundan las pronunciaciones híbridas; a continuación doy unos ejemplos:

Se va estar *jíwando*.

(Se va estar muriendo; *jíwaña*, morirse)

Todo *nivantata* está.

(Todo está cubierto de nieve; *nivantanta* se forma de nevar, con acento indígena que no distingue bien entre la 'e' y 'í' del castellano, más el sufijo *nta*-indicando acción hacia adentro, y *-ta* que forma el participio pasado).

No te he de estar *ichnuqando*.

(No te voy a alzar en mis brazos para acomodarte. Una madre hablando a su hija que se duerme al otro lado de la cama; *ichuña*, alzar

en los brazos, más *-nuqa*, sufijo indicando acción de colocar).

¡Lo estás *lusiando*!

(Lo estás untando -en el caso concreto, con jugo de locoto. *Lusiña* es 'untar', más el sufijo *-ra*, acción múltiple pero no en serie; así *lusiñaña* es "untar en varias partes con algo sucio").

No sólo el vocabulario aymara, sino los sufijos oracionales *-xa(y)* y el *-s(a)* de catalogar, se encuentran difundidos por el castellano yungueño. También, como se ve en el segundo ejemplo, suelen darse estructuras gramaticales prestadas del aymara, que es un idioma del tipo 'sujeto-objeto-verbo' -"¡Bueno es!". Es interesante que en el castellano de Inquisivi, donde ya no se habla mucho aymara, la aymarización del dialecto rural es más notable todavía, mientras que en Sud Yungas, la proximidad del aymara mismo parece poner en relieve las estructuras castellanizas y se hacen ciertos esfuerzos de purificar el dialecto; pero como el aymara provee muchos términos agrícolas, y como tiene también un vocabulario verbal más sutil y matizado que el castellano, su influencia sigue muy fuerte. Según el entendimiento de la gente, una oración pertenece al idioma que proporciona sus inflexiones; entonces los ejemplos primero y tercero son castellanos, aunque es difícil asignar una pronunciación como el segundo a cualquier de los dos.

En términos geográficos, el idioma aymara ha estado en retirada durante la Colonia y la República, aunque el aumento de la población puede significar que el número actual de hablantes no ha bajado mucho. Se calcula que hoy en día hay unos tres millones de aymara-hablantes en Bolivia, Chile, Perú y otros lugares.¹¹ Estos tres millones representan el único grupo étnico -o, más bien, grupo lingüístico conformado por varias etnias- que ha resistido en gran número el proceso de quechuización fomentado por las autoridades coloniales. En Bolivia, el centro de la cultura quechua es el valle de Cochabamba, una región templada y fértil, poblada con mitimaes de diversas etnias por orden del Inka Huayna Capac. En la Colonia temprana, Cochabamba fue ocupada por haciendas grandes produciendo maíz y trigo para abastecer el mercado de Potosí. Con la decadencia de la minería, las haciendas perdieron su rentabilidad, y los dueños las vendieron por parcelas. El resultado fue una región con muchos finqueros pequeños e independientes, con una estructura comunal debilitada y mucha mezcla de razas; los mitimaes olvidaron sus idiomas propios y adoptaron el idioma quechua, que era y es una parte esencial de la identidad regional que surgió de este proceso.¹² Esta cultura 'cochala' -un nombre más adecuado que quechua- tiene un contenido más hispanizado que la

11. Hardman, Vasquez y Yapita (1988), p. 1.

cultura aymara-hablante del altiplano, y el idioma quechua tiene más prestigio entre la clase alta, dos cosas que tienen relación entre sí.

El cambio de aymara a quechua se relaciona con la movilidad hacia arriba. El segundo auge de la minería comenzó después de 1870; la parcelación de las propiedades en Cochabamba había dejado mucha gente sin tierra, o con terrenos minúsculos, y esta gente quechua-hablante fue reclutada como mano de obra para las minas del altiplano. Las minas de Siglo XX, Huanuni, etc., se volvieron islas de quechua en un campo aymara-hablante. Se concibe que dejar la agricultura para volverse minero es un ascenso de rango, que representa un progreso y los mineros son más 'civilizados' que los campesinos; los campesinos hablan aymara, mientras los mineros hablan quechua. La región de Oruro, el centro comercial de Qamaqi, es ahora trilingüe (quechua - aymara - castellano), y el quechua es más prestigioso que el aymara.

Las mujeres orureñas llevan el sombrero paceño, pero usan polleras más cortas, llegando a la rodilla, plegadas a la cintura y con tres a cinco bastas muy angostas y colocadas más arriba que las paceñas. La pollera no lleva el forro completo; no es tan pesada como la paceña, y los pliegues hacen que resalte sobre las caderas, siendo amarrada a la cintura. Tiene entonces una silueta más ancha, y con toda la pierna, desde la rodilla, a la vista, mientras que la paceña es fruncida a la cinturilla y después cae en pliegues sueltos y abiertos hasta media pantorrilla. También se amarra más abajo (excepto las muy flacas, sin barriga), a veces en media cadera. Las orureñas usan sandalias o zapatos con tacos, cuando no la chancleta, y rebozo en vez de manta; ocupan delantal sin babador, y no el mandil. Algunas usan el jubón, una blusa suelta con mangas largas y peplo. Hasta los años cincuenta, las paceñas también usaban jubón, pero ahora sólo algunas ancianas lo conservan. La pollera orureña se llama 'cochala'; las cochalas verdaderas usan polleras cortas y plegadas, generalmente sin bastas. También usan blusas con peplo, pero de mangas cortas, de enagua y muy apretadas, apenas cerrándose sobre el pecho y muchas veces muy corta, mostrando la barriga cubierta sólo por la combinación. El sombrero tradicional es blanco y alto, con ala ancha, pero por los años ochenta se reemplazó con un sombrero más bajo, de paja, adornado con cinta rosada o azul y unas rosas artificiales.¹² Tiene un aspecto juvenil, mientras que el traje paceño, pesado y ocultando la forma del cuerpo, da un aspecto maduro hasta a las adolescentes. Las cochalas dicen de la pollera

12. Véase Larson (1988) para la historia de Cochabamba. Lastimosamente este libro no dice nada sobre cómo, y por qué los mitimaes quienes hablan aymara, uru, y otros idiomas en el primer capítulo son, en el último, una masa de quechua-hablantes.

paceña: "Tan feo, arrastrando el suelo", mientras que las paceñas piensan que la pollera cochala es tan corta que es indecente - "Tan feo, ¿cómo se agachan?" - y además, tan ancha y resaltante que 'parecen repollos'.

Juzgando por los topónimos -*Muxsa Kuka*, *Sik'imirani*, *Machaq Yunkas*- Qamaqi y sus alrededores fueron colonizados por etnias aymaras; se sabe que el pueblo de Inquisivi, capital de la región, pertenecía a los Sicasica,¹⁴ una etnia aymara-hablante. En Bouysse-Cassagne (1986) aparece como una doctrina donde el aymara fue el único idioma nativo que el cura necesitó, al igual que los Chapis de coca (Chulumani). El uso exclusivo del aymara como lengua ritual entre los *yatiris* del lugar, cuando miran coca, hacen *wilanchar* o 'pasan mesas', aunque sus clientes mayormente hablan con preferencia quechua o castellano y el *yatiri* también hable los tres, también sugiere que el aymara es considerado como la lengua más autóctona u original, y por lo tanto más apropiada para comunicarse con los espíritus terrestres. El *achachila* de la provincia, Kimsa Cruz, habla aymara (aunque su jefe, Illimani, habla castellano al igual que los ministros). Ahora Qamaqi se encuentra en estado de transición étnica. El comentario local es:

Qamaqi está en la frontera [entre aymara y quechua]. De Chaka para abajo es quechua, de Parpata para arriba es aymara.

13. No sé por qué pasa esto; tampoco sé por qué las mujeres paceñas abandonaban sus monteras tradicionales para imitar los sombreros de hombres ingleses. En Cochabamba en 1986, me dijeron que dejaron los sombreros tradicionales porque, siendo muy altos, no eran convenientes en el micro.

14. Parece que los Peri y Chapi Yungas (Coripata-Chulumani-Irupana) fue siempre territorio de un grupo étnico y los *yunkas* más restringidos de Inquisivi de otro, muy aparte y con regiones casi despobladas separándolos. No tengo datos exactos sobre los habitantes de Chapi Yungas, pero tal vez fueron alguna parcialidad de Pacajes (Pakasa); los Quiruas o Quirvas de Oyune, un pequeño grupo asentado cerca de Calacoto, en Palca, Lambate y otros lugares, mercadeaban coca de los Yungas, tenían cocales en Orobaya y "tierras en que se siembra muy fértil tauaco, plátanos, yucas y otras semillas" en los Chapi Yungas. Loza (1984) sugiere que fueron una sección fronteriza de los Pacajes (Omasuyu). Es cierto que toda la región desde Coripata hasta La Plazuela, y después aguas arriba del Río de La Paz, tiene una unidad cultural y varias costumbres que ellos consideran muy centrales que no se conocen al otro lado del río (las faenas, el baile de Loco Palla Palla, etc.). En Inquisivi, los valles de los ríos Suri y Quime, y todo el espacio entre ellos hasta Siqi Rancho y Suri Junt'a, es una región de poblaciones antiguas, mientras hay gente que recuerda todavía cuando todo el valle de Miguillas, que separa los dos *yunkas*, era un monte tupido sin poblaciones. Chapi Yungas se alcanzaba por los caminos de Tqisi, Lambate y otros, mientras los caminos entrando a los *yunkas* de Inquisivi empezaban mucho más al sur, por Choquetanga y otros lugares.

Cuando escuché esto, lo tomé por una descripción de la composición étnica de las comunidades citadas, pero cuando llegué a conocerlas personalmente, me di cuenta que es una metáfora. En la actualidad, Chaka y Parpata son comunidades trilingües con propensión al quechua. 'De Chaka para abajo' se llega primero a Waritulu, que es parecida, pero más allá hay más y más influencia aymara/paceña, y después de Cañamina la influencia quechua ya desaparece. 'De Parpata para arriba' sale el viejo camino de herradura hacia los valles de Inquisivi, donde hay mucha influencia quechua/cochala, siendo ya colindantes con Cochabamba. Estos valles actualmente presentan una mezcla étnica muy difícil de interpretar; parece que hasta en lugares que ya pertenecen a Cochabamba hay comunidades aymara-hablantes, pero 'su aymara ya no es como el de nosotros'. El motivo de identificar Parpata como aymara y Chaka como quechua es que el aymara es el idioma de la gente de las punas, quechua es el idioma de (en palabras de Harald Skar) 'la gente de los valles templados', de los maizales, entre 2500 y 3500 m.s.n.m.¹⁵ En realidad, Chaka es *yunkas* mientras Parpata es valle, y Qamaqi se encuentra justamente en la frontera (su altura es 2100 m) entre los dos; y su composición étnica es difícil de definir -de veras está en la frontera. Si se toma 'arriba' y 'abajo' en el sentido ideal, la proposición es correcta, porque se trata de la relación ideal entre aymara y quechua. De Qamaqi para 'arriba' se llega a Quime, el altiplano y La Paz, todos aymara -a lo menos los comerciantes, quienes tienen la hegemonía actual en Qamaqi.

Qamaqi queda hundida en el estancamiento de la economía natural, el alquiler en trabajo, pago en especies y trueque. La burguesía local está compuesta mayormente por hijos de terratenientes decaídos, los que, cuando llegó la Reforma Agraria, no tenían ni dinero ni contactos para irse a la ciudad y volverse abogados o ingenieros, o, en el caso de los más sortudos, emigrar a los EE. UU. Los que sí lograron trasladarse se conocen como 'residentes'; regresan cada año para la fiesta patronal, bailan, tocan música autóctona, y pagan regalos caros como un generador de luz (que marchó por unos meses y luego se arruinó, porque necesitaba un repuesto de los EE.UU. y no había dinero para pagarlo). Los que se han quedado en Qamaqi viven de la agricultura, las tiendas, y el rescate. Hacen cosechar su propia coca pero generalmente no trabajan, es decir, no chontean. Sus hijos estudian en Inquisivi,

15. Esta relación especial entre aymara y quechua, pastor y cultivador de chuño y agricultor de maíz, se repite a lo largo de los Andes sureños y centrales. Se encuentra en Bastien (1978) y en los contextos míticos de Collari e Inkarrí (Ossio (1973), Condori Mamani (1977)), expresando los conflictos entre los 'Colla' aymara-hablantes del altiplano, y los quechua-hablantes al norte de la cuenca del Vilcanota. Puede relacionarse con los *Hacuaq* pastores y *Huari* agricultores descrito por Duvíols (1973).

Oruro, La Paz y hasta Sucre, pero (si no van al Norte también) terminan trabajando de camareras en una pizzería en Calacoto (a lo menos se atiende a gente decente) o manejando un 'trufi' (algo "déclassé", pero ganan bien). Sus recursos bastan para la inversión en cicales nuevos y algunos tienen extensiones de coca que serían consideradas gigantes en Chulumani, rindiendo 60 cestos y más por mita.

Antes de la feria, no había mucho comercio en Qamaqi. Las ferias de Licoma o Cojuta quedaban a unas tres horas de camino y no había servicio de moviidades. De vez en cuando llegaban vendedores itinerantes de ropa, artículos de ferretería (platos, candados, linternas, etc.), quesos duros, habas secas, y otros bienes no perecederos, ofreciéndolos de casa en casa, y algunas mujeres hacían comercio de papa, trayéndola de Quime y el altiplano cercano. Las tiendas eran las únicas fuentes de la Santa Trinidad de la alimentación boliviana, es decir, el arroz, el azúcar y el fideo; el pan, los medicamentos (no hay médico más cerca que en Licoma, ni farmacia) y otros bienes de consumo diario. Las tiendas siempre vendían a precios más elevados que en la feria, en parte porque sus gastos fijos eran más elevados, en parte porque se aprovechaban del mercado cautivo. Los *tientanis* (dueños de tiendas; *-ni*, sufijo aymara denotando el dueño de algo) de Cojuta odian la feria porque les ha quitado mucho negocio, mostrando a todos que las tiendas pedían precios elevados. En Qamaqi las tiendas no tenían la competencia de una feria y podían pedir lo que el mercado aguanta.

Los comerciantes de las ferias de Inquisivi son casi todos quimeños. Quime yace al pie del abra de Quimsa Cruz, la única salida para ir a La Paz o a Oruro si uno no quiere dar una vuelta larguísima hasta Unduavi. Su gente es muy unida entre sí y mantiene un control firme sobre el comercio de la provincia; camiones quimeños manejados por los propios comerciantes llevan a las vendedoras a las ferias y con frecuencia no quieren ni alzar pasajeros, mucho menos a otros comerciantes que pueden hacer competencia. Como consecuencia son muy odiados y tienen fama de malos. Los *riskatiri* de coca son todos quimeños. Se unen entre sí para rebajar el precio; trabajan en grupos, uno solo tiene una licencia, y hace pasar la coca de los demás por las trancas, fingiendo que es de él. Hay poco control, en comparación con Unduavi por donde sale la coca de Nor y Sud Yungas, pero la solidaridad de los comerciantes cubre esa falta; denunciarían a cualquier comprador que no fuera uno de sus conocidos. A veces la coca cuesta más en Quime que en La Paz, y es de una calidad inferior, pero los *riskatiri* dicen que si alguien intentara meter coca de otro lado, ellos se unirían e impedirían la venta hasta que se vuelva *chumpi* (color café), algo que a veces pasa en Quime por falta de compradores.

En Cojata hay un impuesto municipal de un boliviano por cesto de coca vendido en la plaza. En Qamaqi el impuesto correspondiente es de dos bolivianos, que se considera exagerado; entonces la gente suele manejar mucha coca de noche para que no se fijen las autoridades. La producción en pequeña escala de base de cocaína también se encuentra bajo control de los quimeños; van a Qamaqi u otros lugares para comprar coca y la 'hacen trabajar' en lugares alejados. Contratan a campesinos y jóvenes como *takipaya*, por un sueldo de 10 Bs. (1986-8); en 1989-90, subió a 15 Bs.; el equivalente por esa temporada en Sud Yungas era 25 Bs.) por entrada, y un químico local realiza el trabajo profesional, recompensado por los resultados de la quinta pisada.¹⁶ Como de costumbre, siempre tratan de comprar barato y vender caro, y esperan recibir comida y alojamiento gratis, mientras se dice que si se quiere dejar un gangocho por cinco minutos en una tienda en Quime, dicen: "No hay campo." En Qamaqi se denuncia a los quimeños como "flojo ladrón":

Ese Q'arakunka [apodo de un conocido traficante quimeño], basta que vea una gallina, lo mete en su maletín. "Vendeme tu gallina," dice. "No quiero vender." "Entonces tu gallina se va perder," dice. Mi papá lo decía en su cara, "Si mi gallina se va perder yo sé dónde hay que buscarla."¹⁷

La burguesía local, entonces, se encuentra en competencia con estos intermediarios por el excedente exiguo del lugar. Quime es un lugar de habla aymara y sus comerciantes son cholas paceñas. La burguesía de Qamaqi ha asumido la vestimenta orureña, el idioma quechua, y ciertas costumbres muy ligadas con la cultura cochala, como el consumo de chicha, para ayudarlas en su lucha contra la cholada de Quime, que, como sus primos en La Paz, prefiere cerveza en sus festejos. Se repite que para ser una persona completa en Qamaqi, es necesario hablar los tres idiomas, es decir aymara, quechua y castellano, y entre ellos prefieren quechua y castellano. La gente de Qamaqi no tiene ninguna relación con el altiplano del norte y el lago Titicaca, y tampoco hay peruanos aymara-hablantes allí; el enganche de peruanos de Moho, de Huancané (del Perú) y otros lugares altiplánicos en los años treinta y cuarenta no llegó más allá de Cañamina. En Sud Yungas hay hasta ahora gente peruana, y el lago (Titicaca) es bien conocido, mientras que los únicos de

16. Véase Apéndice III para más detalles sobre las actividades en el 'pozo', el hoyo forrado con nylon donde se pisa la hoja.

17. Cita de la hija de un terrateniente en decadencia, casada con un campesino rico que se volvió minero. Los dos nacieron en la comunidad debajo del pueblo pero ahora residen en el pueblo mismo.

Qamaqi que lo conocen son la burguesía, y van todos en uno de los camiones del pueblo a visitar a la Virgen de Copacabana para Pascua. Los migrantes a Qamaqi vienen casi todos de los valles de Inquisivi, y uno que otro desde Palca y de otros lugares como Ayopaya (Cochabamba), fuente tradicional de ganado vendido en los *yunkas*. Algunos son del altiplano; la gente de Qamaqi va a Pongo o Tablachaka por papa y chuño, y de estos lugares provienen los trabajadores temporales. Estos son bilingües aymara-castellano con propensión a aymara, no entienden quechua, y los qamaqueños hablan aymara con ellos.

Inquisivi también tiene muchas relaciones con las minas. Sud Yungas está, por ser una región andina, muy alejada de la minería, aparte de la actividad tradicional de lavar oro en los ríos. El enclave de La Chojlla en el sur de la provincia tiene pocas comunicaciones con las otras zonas, y no he encontrado a nadie con parientes mineros. Los pocos ex-mineros en las comunidades son considerados forasteros de una manera muy pronunciada. En Inquisivi, mientras tanto, hombres y mujeres van a las minas, y en épocas como el presente (1986-90) cuando la minería está en descenso, regresan en gran número a la agricultura. Esto trae una influencia de la cultura 'cochala' de las minas, y también una fuerte influencia de la religión nativa. A fines de 1989, se abrió una pequeña mina de oro y antimonio cerca de Parpata; los dueños (o jefes de la cooperativa mal definida) hicieron traer una llama para *wilanchar* en carnavales. Después de eso encontraron la veta, y con entusiasmo planificaron traer otra llama para agosto y dos para el año siguiente.

Los únicos que resisten este proceso de 'cochalización' son los dueños de camiones. Son dos, un hermano y una hermana. La mujer del hermano es más o menos *faldaki* (es oriunda de Quime, pero lo oculta), mientras que la hermana usa la pollera paceña y a veces la orureña. Los otros camiones que sirven al pueblo son manejados por cholas paceñas y sus maridos. No son muchos, porque los camiones del pueblo se oponen a su entrada, y si la gente da su carga a camiones ajenos, cuando después quieren viajar en un carro del pueblo les dicen: "Andate, hazte alzar en ese otro carro." Vienen de Pongo, o son manejados por parientes de gente de Qamaqi; no entran camiones de Quime.

Qamaqi ha sufrido un descenso general desde los principios del transporte motorizado, que ha conducido al abandono de los caminos de herradura que la ligaron con los valles. Como consecuencia de ello, su población se ha vuelto más 'india', pero ha escogido el idioma y las costumbres según lo que percibe como sus mejores intereses. Los dueños de camiones sacan más provecho del dinamismo de la cultura de la cholada aymara; los dueños de tiendas, tratando de resistir a esta cultura en forma de los intermediarios de Quime,

prefieren perseguir una identidad cochala. Esto les permite visitar Cochabamba y el Chapare, y trae la ventaja de una identidad más musical y romántica que la vulgaridad insistente de los aymara-hablantes.¹⁸ El rango más elevado de la cultura cochala también les permite acariciar sus sueños marchitos de rango de terrateniente.

El eje agrario de la etnicidad: terrateniente y colono

Las relaciones entre el terrateniente, hacendado o patrón, y el colono o peón ha estructurado la relación entre 'indio' y 'blanco' en los *yunkas* durante muchas generaciones. Todos dicen que esta estructura fue suprimida en 1953, pero actualmente las formas establecidas en el tiempo de hacienda (*asint timpu*) siguen en el fondo de las relaciones sociales. Takipata fue una hacienda muy temprana (establecida c.1560) mientras que las haciendas empezaron a cundir en los *yunkas* en gran número desde c.1730.¹⁹ Como en otras regiones andinas, encontraron su apogeo entre 1880 y 1920, pero, aunque de producción valiosa, nunca se acercaron a los verdaderos latifundios de las alturas que absorbían comunidades enteras. La hacienda más grande en la región de Chulumani, Colopampa Grande, tenía unas 150 familias de colonos; la mayoría tenían unos 30, y había un continuo hasta las más pequeñas, con una sola pareja de colonos, distinguiéndose de un minifundio independiente sólo por el hecho de no ser los mismos dueños los que lo trabajaban. No era muy difícil, entonces, entrar al estrato más bajo de la clase terrateniente; sólo había que conseguir un colono, mediante el endeudamiento u otros métodos. Aquí no voy a tratar de las formas variadas de alquilar terrenos o propiedades, en trabajo, en dinero o especies, o en combinación (dinero y trabajo) que existían antes de la Reforma.²⁰ Lo que me concierne es la etnohistoria de la hacienda, las ideas que la gente tiene sobre ella y cómo las aplican en la vida contemporánea.

18. La música es muy notable en Qamsqí; en cualquier *ferra*, no falta un grupo de hombres tocando orquesta (guitarra, charango, quena, tambor) y cantando. Las canciones siempre son de pérdida y traición: "las canciones aquí son puras tristes". Vienen a cantar a las mujeres debajo de sus ventanas; las mujeres a veces cantan dentro de sus casas pero rara vez ante el público. Una mujer que no podía aguantar la vida en Quims con su marido, y regreso a Qamsqí, me dijo que más que todo extrañaba los hombres jóvenes cantando en la plaza durante las noches de fiesta. En Sud Yungas la gente a veces canta alabando sus comunidades pero no posee el repertorio de romances de los Qamsqueños.

19. Véase Klein (1975, 1977).

Hay que notar primero que *asint timpu*, aunque muerto, está, como los muertos andinos, presente detrás de la fachada de la vida diaria, y en cualquier momento puede regresar; los campesinos creen que el gobierno, como ha suprimido las haciendas, puede volver a establecerlas, una creencia apoyada por las actividades de los gobiernos recientes que han anulado varias reformas de los años cincuenta. En Takipata el asunto es más complicado porque las relaciones entre patrón y colonos eran amistosas, y los peones seguían 'ayudando' al patrón hasta que las amenazas de lugares más militantes (como la ex-hacienda de Pastopata y el siempre revoltoso sector Huancané) de invadirlos, obligó a la distribución pública de terrenos. Todavía se concibe al finquero como patrón, y se le suele pedir varios servicios de acuerdo con este papel, como reprender a los hijos malcriados y darles consejos, aunque él y su mujer insisten: "Ya no hay patrón". Fuera de la comunidad, también, los takipateños ocultan todo aspecto de sus relaciones con el finquero que podría atraer el desprecio de los demás. Por su parte, él evita divulgar quiénes le 'ayudan' y cómo se los recompensa, aunque se sabe que (por ejemplo) la gente viene gratis a recoger el café de la hacienda, viendo este servicio como pago por las muchas veces que el finquero los ha llevado en su jeep sin cobrar pasaje, les ha traído medicamentos de la farmacia, etc. Enfrentando al mundo de afuera, todos se unen al decir que ya no hay ni patrón ni hacienda.

Los jefes de la comunidad de hoy en su mayoría tienen entre cuarenta y sesenta años. Cuando, en 1964, los campesinos fueron posesionados con sus terrenos de usufructo, eran adolescentes o adultos jóvenes; los que recuerdan el trabajo de la hacienda, recuerdan los años cincuenta cuando el sistema ya no era el de antes. Los que recuerdan la hacienda en sus días de gloria y abuso ya son muy viejos. Los ex-peones no quieren recordar esa época, y además se criaban bajo un régimen donde los campesinos no discutían los secretos de su vida con forasteros como yo. Los antiguos terratenientes están más dispuestos a hablar, pero siempre dicen que todos vivían mil veces mejor en la hacienda, que los mismos campesinos eran trabajadores y tenían de todo, mientras ahora que se han vuelto flojos y todo se ha echado a perder; sus discursos suelen terminar refunfuñando: "ahora no hay respeto" -los campesinos ya no se quitan el sombrero cuando un *misti* les dirige la palabra. Las personas bilingües que mediaban entre terrateniente y

20. Véase los trabajos de M.B. Leons citados en la bibliografía y también Buechler, Heath y Erasmus (1969). Los patronos yungueños siempre necesitaban de colonos y entonces tenían que tratarlos bien; entonces había pocos casos del odio homicida que existía entre patrón y colono en el altiplano.

colono, los mayordomos y *jilaqatas*, han enterrado definitivamente este aspecto vergonzoso de su pasado, si no es que, como la persona que se dice ocupaba semejante posición en Takipata, se ha vuelto esquizofrénica paranoica.

Las únicas personas que hacen comentarios más libres son los blancos menores, quienes ocupaban posiciones como maestro en una hacienda grande (los hacendados yungueños eran progresistas en asuntos como la educación indígena, y siempre dicen que su hacienda era una de las más progresistas) o algún empleo en los pueblos -notario civil o jefe de correos. Esta gente podía relacionarse con los terratenientes de una manera totalmente imposible para los campesinos, pero quedaban excluidos de la verdadera élite provincial. Entonces les gusta contar cómo se organizaba el trabajo en la hacienda, la esclavitud de la deuda, los manejos del precio de la coca, y la explotación del campesinado en general. Estas costumbres en su mayoría se han perdido, pero la élite terrateniente sigue ocupando la cima de la sociedad yungueña. No viven ya directamente del trabajo del campesinado, pero todavía tienen terrenos extensos y se dedican a negocios como la ganadería, la extracción de madera, hotelería y turismo, y comparten con profesionales de la ciudad los empleos del gobierno provincial y las utilidades como la luz eléctrica.

Cuando los campesinos hablan del *asint timpu*, siempre empiezan con la *waska*, los latigazos. Los terratenientes y mayordomos tenían filas de chicotes y zurriagos, cuyo uso se dictaba en todo caso de ofensa; también el *jilaqata*, siempre calificado como "su *llunk'u* (lameculo) del patrón", manejaba chicote. El chicote simbolizaba el poder terrateniente. Cuando el ex-patrón de Takipata posesionó a los campesinos, agarrando a cada pareja de colonos y revolcándolos abrazados en el suelo de la cancha, llevó su chicote en la cintura. El mayordomo siempre llevaba un chicote mientras dirigía el trabajo, con el cual amenazaba a los colonos cada vez que flaqueaban para mantener el ritmo del avance. Si la administración ordenaba azotar a cualquier colono, él tenía que aguantar nomás; si intentaba resistir, sólo recibía más azotes. En la sociedad andina, el derecho de usar violencia que no es devuelta en reciprocidad por el otro indica el dominio absoluto del violento sobre el otro. Va en contra de toda filosofía de la comunidad campesina, y los únicos que pueden ejercer este derecho son los padres, quienes pueden pegar a sus hijos, mientras un hijo que se atreve a pegar al padre o a la madre será botado de la casa. Entonces el hecho de tener este derecho sobre el colono, muestra el dominio total del patrón.

Los mayores suelen decir 'hija' o 'hijo' a cualquier guagua -generalmente para corregirlos ("¡Hijo, no hagas eso!")- y el hacendado usaba la misma forma para dirigirse a sus colonos. La posición de la

administración como 'padre' de los colonos se demostraba también en su poder para arreglar sus matrimonios. Las obligaciones laborales eran tres días de hombre y tres días de mujer cada semana; si un cónyuge moría, o escapaba, sin dejar hijos o hijas adultos para reemplazarlo, el otro tenía que casarse de inmediato. El mayordomo buscaba a una mujer soltera, un viudo o un trabajador sin esposa, hacía llamar a la pareja desgraciada, y los encerraba bajo llave en el *matuwasi* (lugar para almacenar *matu*; los bajos, que sirven para eso en la casa campesina, son el lugar tradicional para la noche de bodas) durante una noche. Esto bastaba para casarlos y después vivían como marido y mujer. Según los papeles conservados en la casa de hacienda de Takipata, la mayoría de los colonos eran 'casados detrás de la iglesia', es decir, eran concubinos nomás.

El terrateniente más rico en Chulumani, en las primeras décadas de este siglo, solía contestar a los que decían que él no hacía nada por el bien del pueblo diciendo que el pasaba (patrocinaba) la fiesta patronal cada año. En realidad él prestaba la plata a 'un pobre indio' que había sido nombrado alférez. El alférez costeaba un festejo pródigo y luego se volvía colono del terrateniente porque ya no tenía con qué pagar la deuda. Ya mencioné cómo se conseguía títulos de propiedad mediante la deuda, obligando a sus anteriores dueños a quedarse como colonos. Un viejo vecino de Chulumani, famoso por 'creer que es tiempo de hacienda', exige el pago de deudas con trabajo, con 'las deudas aparte' -es decir, ellos tienen que trabajar más, una práctica que la gente asocia de manera explícita con la hacienda.

Los terratenientes solían distribuir chuño, queso, chalona, y otros productos del altiplano entre sus colonos; también les compraban ropa. Ahora los campesinos ricos hacen lo mismo para sus *utawawa* y las familias pobres que les ayudan. En el altiplano los colonos estaban prohibidos de viajar o tomar parte en intercambios fuera de la propiedad. La escasez de mano de obra en los *yunkas* impedía restricciones similares, pero el terrateniente podía aprovechar de las oportunidades de manejar el intercambio por parte de sus siervos. Si es verdad que en el tiempo de la hacienda no se comía detrás de la *mit'ña*, puede ser que el terrateniente y sus asociados escogidos monopolizaran el abastecimiento de alimentos del altiplano; entonces los colonos eran todos iguales y no tenían nada que ocultar. Esta cita viene de un antiguo terrateniente: "Los campesinos estaban orgullosos de lo que tenían, lo mostraban; ahora tienen vergüenza." Es posible, también, que no se atrevieran a ocultar sus fiambres cuando venía el patrón, y actuaban de otra manera cuando él no estaba; los campesinos dicen que ese patrón era muy malo, y su finca fue una de las pocas expropiadas por órdenes de la Reforma Agraria en Sud Yungas.

En la hacienda de Colopampa Grande, al igual que en Takipata, los hijos del patrón jugaban con los hijos de los colonos. Las guaguas campesinas siempre traían algunas frutas o un juguete como regalo para las guaguas del patrón. En las fiestas, los niños blancos distribuían golosinas a las guaguas de los colonos, mientras que sus padres carneaban una vaca y hacían comer y beber a los adultos. Así, terrateniente y colono se conocían en una época de la vida cuando no se preocupaban por el abismo social que los separaba. Cuando mayores, mantenían este lazo personal, aunque ya no podían divertirse juntos; los grupos de borrachos son fuertemente controlados en la igualdad de rango. Un miembro de la clase terrateniente no bebe con campesinos excepto cuando está acompañado por sus iguales y entonces pueden conformar dos grupos juntos. Los campesinos tampoco se muestran dispuestos a beber con blancos, salvo en el caso excepcional que los inviten. Los contactos entre los diferentes rangos son amigables, pero se limitan a las formas y circunstancias aprobadas. Como una licenciada gringa, si me presentaba sola en Chulumani, podía entrar en las casas de gente blanca, comer en sus mesas y usar sus baños, pero cuando yo estaba con campesinos las mismas personas se contentaban con saludarme desde lejos, y a veces ni siquiera me veían. Si yo iba a hablar con ellos, los campesinos se alejaban y esperaban hasta que yo me alejara también para irnos juntos.

En ciertos aspectos, esta distancia social ha crecido después de la Reforma. La clase alta, en su mayoría, se ha apartado del agro; ya no conoce ni el ambiente ni el idioma de los campesinos. Antes consumían las comidas andinas, porque recibían productos de sus fincas; ahora prefieren ir a la pizzería. Han surgido grupos intermedios como los *riskatiri*. Antes el rango era atribuido desde el nacimiento. Ahora hay más campo para lograr el rango, y hay que trabajar más para mantenerlo, inclusive evitando contactos con miembros de otros grupos. Parece que en el pasado algunos hacendados se emborrachaban junto con sus colonos. Los campesinos suelen decir que ahora todos son iguales; quieren decir que el dominio paternalista se ha perdido, y los 'indios' ya no son legalmente menores de edad, sin voz ni voto, durante toda la vida. El derecho al castigo violento ha desaparecido, y el derecho a la violencia recíproca es un elemento esencial de la identidad contemporánea en Sud Yungas. En Qamaqi, donde persisten vestigios del poder terrateniente, no se da tanta importancia a una tradición de rebeldía.

Funciones que eran propias del terrateniente han sido asumidas por los campesinos ricos. Por ejemplo, si un *utawawa* 'roba' a una mujer de la comunidad, sus *utani* van a pedir la mano (*sart'a*) donde los padres de ella. Pero muestran su posición paterna relativa al

trabajador mediante el ruego en puro estilo aymara, con cuantiosos regalos de bebida alcohólica, mientras que en la hacienda obligaban a la pareja a juntarse a la fuerza. Lo mismo se puede decir de las relaciones tipo patrón-cliente entre campesino rico y pobre; la práctica compartida les une y oculta la diferencia en su posición socioeconómica detrás del telón de igualdad de rango. Esto fue imposible para los hacendados, y tuvieron que emplear un *jilaqata* u otro intermediario para rogar a los colonos. Hasta ahora no pueden rogarse, y hay más oportunidades para campesinos de hacer de intermediarios. Los aspectos coactivos del poder terrateniente han desaparecido, pero la división étnica del trabajo sigue en vigencia. La gente evita discutir sobre las diferencias de rango y reaccionan con agresividad si alguien intenta preguntar sobre el asunto; prefieren callar en todo lo que toca a las actuales diferencias. La gente hace comentarios sobre los que son de rango más alto, pero no quieren sugerir que hay gente más baja que ellos,²¹ y la mayoría de los términos étnicos son insultos muy graves si se los dice en la cara.

A la vez, la gente percibe la división del trabajo en sí como algo moralmente correcto, en cuanto que cada uno se dedica a su trabajo y vive de eso según los costumbres aprobadas de su rango. No obstante el elevado valor moral del trabajo de labranza, nadie sugiere que todos deben hacer este trabajo y ningún otro. Se quejan mucho de los comerciantes y *riskatiri*, de los funcionarios del gobierno y los policías, pero no porque es inmoral comerciar o trabajar en una oficina. Lo que es inmoral es ganar plata mediante prácticas corruptas y falsas, usando romanas falsas o exigiendo sobornos, y ganar no haciendo nada, como los funcionarios que llegan tarde a la oficina y una vez allí, pasan el tiempo leyendo el periódico, haciéndose lustrar los zapatos, y charlando con sus conocidos, mientras los campesinos esperan en el pasillo. No se quejan de comerciantes como los que venden pescado y carne del altiplano, porque generalmente son honrados y se sabe que pasan mucho tiempo viajando en el frío y el polvo de los caminos para conseguir sus mercancías. Los que son criticados son los compradores de café y coca; se cree que todos usan balanzas falsas, y hasta se dice que es permisible 'jalar' una libra por cesto de 30 libras, pero más ya no. También llevan el café o la coca a alguna agencia o casa de exportación y de eso nomás ganan, mientras que el

21. Hay una especie de 'cultura de denegación' en la sociedad aymara. Hablar de los éxitos es considerado 'alabancoso'. Los comerciantes siempre dicen que no hay venta, la gente llora de borracha y cuando cuenta la historia de su vida siempre enfatiza los aspectos trágicos. Las historias de familia son dominadas por la pérdida, la mala suerte y la muerte temprana; alguien siempre les defraudó de su herencia valiosa. Es una manera de ser humilde evitando la envidia de los demás presentándose como de rango bajo.

campesino hace producir con su trabajo. Los vendedores de coca al por menor en la ciudad siempre engañan con el peso, porque si no dan menos peso no ganarían casi nada. Los funcionarios son considerados como corruptos sin excepción, y los policías son peor todavía; no sólo exigen un pago si van a realizar algún servicio, sino que molestan a gente que no ha cometido ningún delito, amenazándolas con encerrarlas si no pagan dinero; requisan a la gente bajo pretexto de buscar cocaína o bienes robados, se llevan toda la plata que encuentran, y si intentan quejarse, los acusan de algún crimen y los encierran. Puede haber un *riskatiri* honrado, pero un policía o funcionario, imposible.

Esta actitud se extiende hasta los dirigentes de los sindicatos agrarios. Si no hay muestras concretas de que han robado mientras ocupaban un cargo, es porque son tan sutiles que han logrado robar sin dejar rastros. Se suele elegir gente 'mansa' y de poca inteligencia, esperando que no puedan defraudar por ser demasiado zozca. Desde el punto de vista del campesinado, lo importante es conocer su trabajo -que es lo mismo que conocer su lugar dentro del universo social- y dedicarse a ello, siendo dadivoso con los demás cuando se sabe que la generosidad será recíproca; teniendo suerte, también, hay que ser bueno con los que no tienen tanta fortuna. Si uno es bueno y justo, no le va a pasar ninguna desgracia. En el universo andino, el poder es la moralidad. En el próximo capítulo, examinaré cómo estas ideas se desarrollan en el proceso político dentro de la comunidad de Takipata.

VI

LA GENTE HABLA EN LA COSECHA

Este capítulo trata del sistema de autoridad política y control social dentro de una comunidad rural. La primera parte explica cómo se establece el rango de comunario, y enseguida la dinámica política actual de la comunidad de Takipata. La actividad formal del sindicato agrario se muestra como una fracción del ejercicio actual de control, que se lleva a cabo por parte de sistemas informales, sobre todo el manipuleo de la opinión pública en el proceso del trabajo, siendo el trabajo más importante en este contexto la cosecha de coca.

Este manipuleo está manejado por mujeres y su contenido superficial tiene un foco doméstico. No se lo puede clasificar, por lo tanto, como una actividad particular o algo apartado del proceso de gobernar la comunidad. Los hombres aparecen como dirigentes y figuras políticas, pero esto es sólo una apariencia; son representantes de la comunidad, no son los promotores. Pero la actividad de las mujeres, debido a su forma anónima, queda restringida a intereses conservadores, y no se puede representar los intereses de las mujeres como algo opuesto a los intereses de los hombres. El interés que representa, en el fondo, es el de la unidad doméstica y de la economía doméstica encima de los intereses de cualquiera de los individuos, o clases de individuos, que lo componen. También representa los intereses de los hogares ricos, los cuales necesitan y pueden reunir grandes grupos de trabajo. La actividad de las mujeres ricas en sus cosechas complementa la de los hombres ricos en el sindicato, y en ambos casos se establece sobre la base del poder

de las unidades domésticas acomodadas que les permiten aprovechar una acción mayor del fondo común de fuerza de trabajo, utilizándola para producir más productos de mercado, e invirtiendo esta producción para conseguir más fuerza de trabajo.

Esta dinámica no tiene como resultado una diferenciación completa dentro de la comunidad campesina, principalmente porque, dada la estructura social de la nación, es obligatorio apartarse físicamente del contexto rural para lograr la movilidad social, y efectivamente tiene lugar entre generaciones. Si un campesino rico proporciona a sus hijos la educación y oportunidades necesarias para entrar en las clases comerciales o profesionales, estos hijos ya habrían abandonado la comunidad y perdido todo derecho a ser comunarios. Los que quedan en la comunidad estarán obligados a tomar parte en la producción agrícola y, por más ricos que sean, serán definitivamente campesinos.

Este capítulo trata específicamente de la comunidad de Takipata, considerada como una unidad cercada. Claro que los linderos geográficos no encierran definitivamente a ninguna unidad social. La gente que vive en los límites de cada estancia, a lo menos en las regiones muy pobladas de Sud Yungas, pueden relacionarse tanto o más con vecinos de la comunidad colindante. Pero las comunidades adyacentes son bastante parecidas, y no hay motivo para pasar de una a la otra. Generalmente, la gente se ayuda mutuamente dentro de su propia comunidad y con algunos vecinos cercanos; aparte de esto, buscan contactos en la feria del pueblo, en la ciudad de La Paz, en comunidades del altiplano o de los valles. Cada una de éstas ofrece oportunidades, materiales y sociales que no se encuentran en otras comunidades yungueñas. En términos de la organización política, se percibe a la comunidad como una unidad cercada, igual y separada de las unidades adyacentes del mismo nivel de jerarquía. La concurrencia en las reuniones sindicales queda restringida a los comunarios e invitados que ellos han llamado, o quienes han pedido permiso para asistir. Sólo los comunarios tienen voto. Hasta los dirigentes de la Federación Provincial (afiliada a la CSUTCB), si vienen, lo hacen como invitados.

Lo que sigue queda fiel a esta autonomía percibida. El poder ejercido por forasteros sobre la comunidad yungueña se encuentra en la plaza de la feria del pueblo, en los barrios comerciales de La Paz, y en los foros más lejanos donde se establecen los precios de mercancías como el café. He mostrado en el Capítulo IV que se puede representar este poder como algo exterior a la sociedad y entonces percibido como fuera de control, aunque no sin efecto. En términos andinos, su lejanía de la comunidad rural representa una autoridad atenuada, y aunque estos poderes determinan características fundamentales como la rentabilidad de varios cultivos, no

tienen voz en asuntos como la organización del trabajo, o la producción de cultivos de autoconsumo en tierras baldías. Entonces se puede desatenderlos, y la comunidad se porta como una república, en una actitud de mirar hacia adentro que se encuentra también en niveles más elevados de la jerarquía provincial.

Sayañero y chiquiñero: tenencia de la tierra y el Estado

La definición oficial de la calidad de comunario en los Yungas se da por la afiliación sindical. Puede afiliarse a más de un sindicato a la vez; conozco casos de hombres que se sindicalizaron en dos comunidades adyacentes, por tener una *sayaña* en ambas, aunque no conozco casos de gente que sea miembro de sindicatos en los Yungas y en el altiplano a un tiempo. Se puede ser miembro completo en un sindicato y miembro asociado en otro, y siempre hay varios hogares dentro de una comunidad que no son comunarios en el sentido político. El miembro completo en los Yungas se llama *sayañero*. Cuando los sindicatos fueron establecidos, entre 1952 y 1964, el jefe de cada unidad doméstica que cultivaba terrenos de hacienda se convirtió en *sayañero*. En las comunidades originarias, el rango de *sayañero* equivalía al de tributario en los padrones del siglo XIX, es decir, una persona que tenía una acción del conjunto limitado de acciones completas (*sayaña*; como verbo, significa estar parado) en la comunidad. Los que tenían terrenos más reducidos tributaban en menor cantidad, como agregados, o si no tenían terreno alguno, como 'vagos'.¹

Esta distinción ha surgido de nuevo en los sindicatos de ex-hacienda; los que recibían una acción original, y sus herederos directos, son *sayañeros*, como también pueden ser los que han comprado una *sayaña*, mientras que los que no son dueños legales de las tierras que ocupan, son conocidos como *chiquiñeros*. Muchos de los *sayañeros* originales han muerto ya, y sus hijos son los jefes de la comunidad de hoy. Pero la constitución de los sindicatos (que, en todo caso, queda desconocida entre los campesinos, quienes manejan sus sindicatos en base al derecho de costumbre) no aclaraba cómo se debe heredar el rango de *sayañero*. En Takipata se

1. Los nombres de las categorías de tributarios, y la cantidad de dinero que contribuyeron, varían de una región a otra. Godoy (1981) analiza el tributo en el ayllu de los Jukumani (Potosí); se nota las relaciones tipo feudal entre los originarios y los *kantu runa*, gente sin tierras, parecida a las existentes entre el *sayañero* y el *chiquiñero* en los *yunkas*. En el siglo XIX un originario yungueño pagaba 15 pesos con 3 reales, mientras un originario jukumani pagaba 5 pesos, un índice de la riqueza monetaria disponible en cada región.

establecieron 33 *sayañas* en la Reforma Agraria, y se colocaba 33 sillas en el local del sindicato para demostrar el número de acciones o miembros que tenía. Ahora, varias *sayañas* han sido repartidas entre los hijos y hasta los nietos de los dueños originales. Otras han sido despedazadas por la venta, mientras otros dueños tenían poca descendencia y el terreno queda más o menos intacto en manos del heredero directo. Hay también varios hogares cultivando en terrenos de uso común o que les han *chikt'ado* (dado en usufructo). Ahora es un asunto disputado quienes, entre estos herederos varios, deben suceder en el rango de *sayañero*. Los miembros establecidos se oponen a los intentos de los hogares jóvenes de meterse entre los *sayañeros*, sobre todo si sus jefes son 'yernos de Takipata', es decir, hombres de otros lugares casados con mujeres del lugar. Cuando yo preguntaba: "¿Qué es un *chiquiñero*?" la gente solía contestar: "Gente como yernos." En algunas comunidades este conflicto entre generaciones ha provocado divisiones agudas. En un caso, ayudado por la intervención del programa de erradicación de coca, que era recibida por una facción y entonces rechazado por la otra, resultó en la formación de dos sindicatos y hasta dos Clubes de Madres, la organización femenina.²

El rango de tributario se establecía mediante el pago de la tasa, cobrada cada seis meses. En los padrones, las comunidades originarias son descritas como Ayllu Chusini, Ayllu Cojuta, etc., aunque la palabra ayllu es ahora desconocida en *yunkas*, y cada dueño de una *sayaña* pagaba cierta cantidad de dinero. Los que tenían menos tierra pagaban menos, y hasta los vagos, indios sin tierras que vivían en los pueblos o en casas de otras personas, pagaban una tasa reducida. El hecho de contribuir aunque no tuvieran tierras demuestra que la tasa era un impuesto sobre el rango de indio, aunque cualquier persona, sea mestiza, española o mulata, que poseía terrenos en un ayllu lo pagaba. En los padrones yungueños se encuentra con frecuencia españoles registrados como tributarios "por la posesión" de una *sayaña*. Se suponía que todos los empadronados eran indios ("de casta tributaria"); entonces fue necesario indicar el rango (español(a), mestizo(a), mulato(a), moreno(a)) de los que eran de otra casta. Los colonos de las

2. Es posible que estos sucesos se relacionen también con el tamaño de la comunidad. La comunidad referida aquí actualmente tiene unos doscientos hogares, y puede ser que este número se esté acercando a los límites de la variedad de 'democracia directa' practicada por los sindicatos. Una comunidad como Takipata funciona bien con unos cincuenta hogares; sus secciones no podrían existir como comunidades independientes, mientras las de una comunidad grande sí. Claro que hay varios ejemplos de comunidades, antes sólo una, ya divididas en Alto y Bajo, etc.; faltan datos demográficos y estudios históricos para analizar el proceso de excisión.

haciendas tributaban lo mismo que los vagos -los terrenos que ocupaban no eran suyos- y el hacendado pagaba por ellos. En el siglo XIX el patrón de Takipata pagaba también la tasa de varios comunarios del ayllu vecino de Baraskata (cuya sección occidental comparte un cementerio con Takipata, mientras la sección oriental comparte la de la hacienda vecina de Machaq Marka) que lo 'ayudaban'.

Tristan Platt ha esclarecido la función de la tasa dentro de la comunidad indígena como garantía de los derechos sobre la tierra.³ Lo mismo afirmó Don Agustín Mamani, cacique de los Indios Yungas Chapes (hoy Chulumani), cuando en 1716 dirigió una instancia al Rey de España, buscando su apoyo en:

...la posesión y propiedad de dichas tierras [disputadas por los ayllus y la hacienda de Takipata] debajo de los límites y linderos que las han poseído por lo que serviremos a Su Magestad con 650 pesos corrientes que pagaremos en las dos mitas venideras que son la una por el mes de noviembre...y la otra por el de marzo...⁴

Pero en 1808, ya no había 'Casique Principal con facultad', y la desestructuración de las comunidades rurales durante los siglos consiguientes ha despojado los ritos de contribución de la importancia que han retenido en regiones más tradicionales,⁵ mientras que la tasa ha perdido su valor monetario debido a la inflación. Entonces, nadie se empeña ni en pagarla ni en cobrarla, y la gente de Takipata dice que la mayoría de sus títulos de propiedad no están 'saneados', es decir, no han pagado los impuestos durante varios años. Tampoco se esfuerzan en sanearlos cooperando con los nuevos sistemas de impuestos sobre propiedades rurales propuestos por los gobiernos de turno. Esto refleja la situación donde trabajar la tierra es la mejor manera de demostrar los derechos sobre ella, y los derechos son garantizados en última instancia mediante la defensa armada.

Antiguamente, la cantidad de tasa contribuida indicaba sin posibilidad de equivocación quiénes eran *sayañeros* u originarios y quiénes eran agregados, *chiquiñeros* o vagos. Si un agregado tenía 'una buena *sayaña*', podía pasar a la categoría de originario pagando

3. Véase Platt (1982a), *passim*.

4. Cita de documentos en manos del Sr. Ramiro Portugal. Se nota que, al igual que hoy, la cosecha de coca se conoce como *mita*; las *mitas* más famosas son las coloniales, de Potosí y Huancavelica, pero el Inka también mandaba gente a servir por turnos en los cocales. El pago de la tasa se realizaba en Todos Santos, cuando la coca llega a su precio más elevado, y en Marzo, cuando es más abundante. En otros lugares, donde dominaban otros cultivos, se cobraba el tributo en otros momentos (sobre todo Navidad y San Juan), según las épocas productivas en la economía local.

5. Véase Abercrombie (1986), Platt (1982a), Platt (1987b) p. 289-90

más tasa, y si la *sayaña* 'se perdía' (se supone que fue vendida o partida entre varios herederos) el originario se volvía agregado o incluso vago. Ahora las distinciones no son tan claras y hay campo para negociar sobre las características que deberían establecer el rango de *sayaño*: ¿Debe prevalecer el ser oriundo del lugar, ser jefe de familia, tener terrenos grandes o chicos, ser miembro mayor de la comunidad, o qué? Claro que la gente soltera y los recién casados que no han establecido un hogar independiente no tienen derecho a ser considerados miembros adultos de la comunidad, pero ya no hay una 'regla' para juzgar cuándo sí llegan a serlo. El problema empeora cuando muchos jefes de familia son yernos de la comunidad, sobre todo si ellos vienen mayormente de un solo lugar y muestran una solidaridad exclusiva entre ellos. Los pobladores establecidos, entonces, no quieren admitirlos como *sayaños*, temiendo que les quiten el mando en el sindicato. En la ex-hacienda grande ya mencionada, había muchos *pata jaqi* y peruanos aymarahablantes entre los *chiquiños*. Estos entraron en el proyecto de erradicar coca y formaron su propio sindicato, llamado Cooperativa Nuevo Chimasi Limitada, mientras que los *sayaños* quedaron con la economía tradicional. Los *sayaños* no los reconocían, y los *chiquiños* asaltaron las casas de algunos dirigentes mayores. Finalmente, después de tres o cuatro años de conflictos, lograron arrebatar las llaves del local del sindicato, y se establecieron allí, mientras que los restos del sindicato viejo, ya marginados, se reunieron en la calle.

La desagregación del sistema de tasa es otro síntoma de la disolución de las distinciones jurídicas entre los grupos de rango. El pago de la tasa solía ser una determinante del rango de 'indio': los padrones daban por sentado que cualquier contribuyente era un indio, por lo tanto tenían que comentar sobre su rango en el caso de no serlo. Los aspectos jurídicos de la identidad étnica eran tan importantes que varios miembros de la clase dominante en la época republicana creían que eran los fundamentales; de ahí el intento de Bolívar de acabar con el problema indio mediante la abolición de la tasa y la declaración de la igualdad (de rango) de todos los nuevos ciudadanos.⁶ La resolución fue olvidada rápidamente por motivos de necesidad fiscal, porque la tasa era la principal fuente de ingresos

6. Véase Lofstrom (1970) para un relato de este asunto según la historiografía criolla. El tributo fue abolido por Bolívar a fines de 1825, reemplazando por un impuesto por cabeza pagado por todos los ciudadanos, un impuesto sobre propiedades y un impuesto sobre la renta pagado por empleados y militares. La gente interpretó el impuesto por cabeza como un intento, de convertirlos a todos en indios -los cholos no quieren igualarse con los indios-, Sucre a Bolívar, 4.8. 1826- y Santa Cruz fue el único departamento donde se pudo cobrar el nuevo impuesto. A fines de 1826 se abandonó el proyecto para regresar a los impuestos tradicionales sobre indios, licencias y negocios.

estatales, pero era y es verdad que los indios son imprescindibles en la sociedad boliviana (o alto-peruana), aunque su 'tradicionalismo', la retención de elementos culturales que incluyen un sistema de propiedad real que no es el de la propiedad privada, es considerada como uno de los mayores obstáculos del proyecto criollo de convertir a Bolivia en una nación-Estado moderna tipo europeo-occidental.

El concepto de la indianidad como algo fácil de abolir mediante cambios en el sistema de gobierno -después de la Revolución ya no habrá ni indios ni *mistis*- es un tema constante de la política boliviana. No hay comentarios sobre la etnicidad del ciudadano post-revolucionario, pero parece que se va acercando más al ideal hispano/gringo en vez de representar una síntesis insólita de elementos andinos e importados. El hecho de que las diferencias de rango son algo que no se puede mencionar significa que estos aspectos de la política rara vez son discutidos abiertamente, pero la Reforma Agraria de 1952-64 se coloca dentro de la serie (estudiada por Tristan Platt) de intentos de acabar con los indios cambiando las leyes nacionales: darles el voto y títulos de propiedad individual, y así se volverán ciudadanos hispanizados. Los indios sí aprecian la desaparición de los impedimentos jurídicos que les estorbaban en tiempos anteriores, pero los títulos individuales no han abolido el sistema práctico de derechos sobre la tierra.

Para cobrar la tasa, era necesario tener registros adecuados de todos los que vivían en ayllus y haciendas y de los indios asentados en los pueblos. Cada diez años se hacía la revisita y se anotaba todos los nombres y las edades de los menores de edad en los libros de los padrones. Ningún registro semejante existe en los *yunkas* de hoy. Hubo un censo completo en 1950, y después otro en 1971; y 1976. En 1992 se realizó un censo; en Takipata el encargado era el profesor del turno, y como me comentó el catequista de la comunidad, "al profesor cualquiera le fuma [engaña]". Así los datos referentes a la área rural no son muy dignos de confianza.⁷ Teóricamente, toda persona mayor de edad tiene un carnet de identidad. Los hombres jóvenes lo reciben cuando hacen el servicio militar, pero no todos lo hacen. En la ciudad es más fácil sacar un carnet, pero se necesita hacer un trámite largo y costoso, difícil de realizar si uno no tiene recursos para una estadía prolongada.⁸ Hay, entonces, muchas personas, de ambos sexos y todas las edades, en el campo y en la

7. El censo de 1950 fue el último de citar las categorías étnicas de la gente. Doris Medina (1986) hace un intento de analizar la realidad económica de Bolivia en términos cuantitativos, mostrando el nivel de ficcionalidad en las estadísticas gubernamentales.

8. Cualquiera que ha pasado más de unas semanas en América Latina tiene que acostumbrarse a estos trámites; los verdaderos herederos de la burocracia colonial de España son los peruanos. De Soto (1986) culpa a la burocracia

ciudad, que no tienen carnet, o si lo tienen, puede ser con nombre y hasta apellido diferente del que usan cotidianamente. Muchos, si no la mayoría de los ciudadanos, viven al margen de los empleos y ocupaciones que exigen documentos o registros. Hay también varios inmigrantes -peruanos, chilenos, brasileños- que han entrado al país sin documentos, o con documentos ya vencidos. El gobierno de hoy no tiene registros adecuados de la gente que se encuentra en Bolivia, y tampoco se puede preparar tal registro, porque la gente se resiste a cualquier intento de realizar un censo, creyendo que va a dar paso a la intromisión estatal, cuyo aspecto principal es la extracción recíproca del excedente.

El gobierno MNR-ADN(1985-9) trató de avanzar las fronteras del Estado con su Reforma Tributaria. Los negocios tuvieron que inscribirse en un Registro Único de Contribuyentes (el RUC) y proporcionar facturas de toda transacción; pero parece que esto sólo se extendía a los negocios urbanos, se ve muy pocos de estos números de RUC o facturas en Chulumani, y mucho menos en Qamaqi. Se hablaba también de un nuevo impuesto sobre los terrenos. Los detalles de esto eran un poco académicos; su realidad consistía en un miembro de la élite ex-terratiente sentado en una oficina, diciendo a sus pares: "¿Cuánto de impuesto quieres pagar?" y tratando de convencer a los campesinos que, cuando mintieron (y es garantizado que mienten) sobre el valor de sus terrenos, no mintieron de una manera tan exagerada que resultara obvia. El decía a los campesinos que debían registrarse, pero muy pocos lo hacían, y parece que lo mismo pasaba en todos los departamentos del país. En 1990 el gobierno del ADN-MIR declaró que las comunidades quedarían exentas de impuestos, aunque hubieron tantas declaraciones contradictorias que nadie prestó mucha confianza a la afirmación. Mientras tanto, las comunidades rurales permanecen en el mismo limbo de autoridad y régimen tributario ya comentado. Vale la pena, también, notar que antiguamente, mientras los indios pagaban tasa, quedaban exentos de la alcabala y otros impuestos sobre la venta pagadas por los españoles; y las únicas vendedoras callejeras exenta de las imposiciones del RUC son campesinas -es decir, indias- comerciando sus propios productos.

Tampoco hay intentos de comunicar estas leyes y reglas a los campesinos, ni siquiera las leyes, como las referidas a la coca, que les importan personalmente. En vez de esto, abundan los rumores. Durante la última presidencia de Victor Paz Estenssoro, se decía

peruana que exige un trámite de 83 meses para comprar un terreno y construir una casa en las barriadas de Lima, por el auge increíble de la economía informal. A partir de 1992, el Registro Único Nacional empezó a entregar carnets gratis en la zona rural boliviana, pero su trabajo era descuidado y muchos de los carnets no tenían los datos correctamente registrados.

que, después de realizar las reformas de los cincuenta, él ya quería anularlas; iba a prohibir el rango de pequeño propietario (minifundista) y obligar a todos los campesinos a vender su terreno al patrón o finquero más cercano para volverse peones otra vez. Se decía que el gobierno creía que los indios se habían reproducido demasiado (*inyunak anch mirant siwa*) y les iban a prohibir tener más de tres hijos; que los soldados iban a venir a quemar los cicales. Cuando se hablaba de esto último, la gente siempre mencionaba el *pututu*, la trompa de guerra; todos saben que un intento de erradicar cicales por la fuerza sería guerra.

El *pututu*, símbolo de la indiada sublevada, era empleado para señalar reuniones y muertes. Muchas comunidades ya tienen una campana, o dos, que tocan para avisar estos asuntos, pero el bramido sombrío del *pututu* sigue como el llamado a la batalla. La guerra es el fondo del Estado en Bolivia. Es guerra para los indios, conquista para los criollos; no importa si el gobierno es militar o civil, *de facto* o *de jure*, derechista, izquierdista u oportunista, cada gobierno sale al campo y fusila a unos tantos indios (generalmente protestando por la falta de educación en las escuelas fiscales, el alza de precios de los alimentos básicos, u otro asunto instado por subversivos) para demostrar el *statu quo*. Al contrario de los universitarios y profesores que también mueren en manifestaciones, estas víctimas campesinas rara vez son nombradas en la prensa; no se escucha más que 'se dice que tres campesinos han muerto', seguido por algún ministro criollo negando que hayan muertos o desaparecidos y asegurándonos que 'los problemas' no tienen fundamentos. La interpretación de esta violencia en términos andinos es muy diferente de su posición en las filosofías occidentales, pero de ambos puntos de vista es el corazón del proceso político boliviano.

La unidad y el sindicato

El concepto de unidad es muy importante en el entendimiento de los yungueños sobre su propio proceso político. *Takipata* es una comunidad 'unida', 'son unidos'; una comunidad unida está orgullosa de sí misma y los forasteros también la admiran. Una región, como por ejemplo el sector Huancané, puede ser unida también. Unidad resume un complejo de características sociales, sobre todo solidaridad, un interés vivo en asuntos y actividades del lugar, mucha actividad comunal y cívica, y un rechazo absoluto de 'soplar', es decir, de traicionar a otros miembros de la comunidad frente a los forasteros. Paradójicamente, una comunidad unida puede ser más violenta que una que no es unida, porque la comunidad unida se

levanta en contra de los intrusos e impone orden mediante palizas y hasta ejecuciones.⁹ La comunidad unida mira hacia adentro, obsesivamente, obligando a sus miembros a actos extremos, mientras que los miembros de una comunidad desunida se pelean o se ignoran. Este capítulo tratará de los aspectos cohesivos de la vida en una comunidad unida, y la manera de presentar los manipuleos de la élite del lugar (campesinos ricos con cacaes grandes, apoyados en la posesión de mulas, camiones, y tal vez una tienda) bajo una máscara de democracia popular. El Capítulo VII revela la violencia potencial que es el reverso de esta ficción política de 'unidad'.

Una indicación inicial de la unidad de la comunidad es su sindicato; debe poseer un sindicato activo, que se reúne con regularidad y con una buena concurrencia. En Takipata el sindicato se reúne una vez al mes, generalmente el último día. Si no cae un sábado o domingo, hay que ausentarse del trabajo para asistir. El hombre de la pareja mayor de la unidad doméstica debe presentarse. Si él está muy enfermo, muerto, o de viaje, la mujer lo reemplaza. Esto es lo mismo que la regla para asignar el rango de tributario; el hombre pagaba la tasa, y las mujeres, aunque registradas en los padrones, sólo pagaban cuando eran viudas o en el caso de una soltera dueña de una sayaña por derecho propio. En realidad, hay casos en que el hombre, aunque vivo, sano y presente en la comunidad, no puede asistir. Un hombre rico (*gamiri*, que suele quedar en casa) siempre tiene tiempo porque sus hijos, yernos, *utawawa* y jornaleros están trabajando. Un hombre pobre, cuando la yerba está invadiendo sus campos en tiempo de lluvias, no puede perder un día. A otros no les gustan las reuniones, las encuentran aburridas o una pérdida de tiempo. Entonces la mujer va en lugar del marido. Si esto pasa con frecuencia, se entiende que la mujer es

9. No tengo experiencia personal de esta justicia popular; citaré dos ejemplos que conozco de segunda o tercera mano. El primero es del sector Ocobaya, Sud Yungas. Un hombre robó un chanco gordo, que representa una inversión de mucho valor para una familia campesina; los dirigentes del sindicato lo 'huasquearon' hasta obligarlo a confesar, y él y su familia enseguida abandonaron la comunidad para irse a Asunta. El segundo caso es de Sik'imirani, al frente de Cojuta. Una mujer tenía cuatro o cinco hijos, todos de diferentes padres. Los llevó, uno por uno, al río grande debajo de Cojuta y metió sus cabezas al agua hasta ahogarlos. Cuando la gente preguntaba por las guaguas, ella decía que se habían ido donde sus padres. Al fin se descubrió la verdad, y ella fue desnudada y golpeada, antes de entregarla al 'brazo seglar' (los policías). La severidad de su castigo es un índice de las presiones sobre las mujeres de parir y criar todos los hijos que Dios o los hombres, les dan. Conozco dos casos de fratricidio que no provocaron reacción comunal alguna, aunque en un caso las autoridades intervinieron (el culpable se hizo pasar por loco y lo soltaron). La matanza de los agentes de narcóticos en Chulumani (véase Capítulo VII) puede ser interpretada como un ejemplo de justicia popular al nivel del sector en vez del nivel comunal.

el jefe de familia, la que lo representa ante el público. El jefe es definido por la representación del papel del jefe; la persona que actualmente manda dentro de la unidad suele ocultarse, y no es siempre la que uno piensa (por ejemplo, una hija soltera, de veinte años, que se levanta la primera de todos y hace toda clase de trabajo, puede tener mucha autoridad dentro de la casa aunque nunca aparezca como representante). También es un escape para un hombre que no quiere cumplir con los trabajos comunales. Si él no está de acuerdo con el voto de la reunión, dice: "Mi mujer no sabe nada" y se niega a cumplir.

Tal hombre es considerado un cobarde, que teme a la responsabilidad, pero este problema es citado como motivo para excluir a las mujeres de las reuniones, si no corresponde a los casos citados; en algunos casos, las excluyen totalmente, aunque lleven cartas de autorización de maridos casados por la iglesia. Algunas mujeres se dejan excluir, pero otras dicen: "El hombre y la mujer son iguales siempre", y: "La mujer ha llegado hasta el Parlamento, la mujer va a donde sea. Voy a seguir viniendo a su reunión. Si me multan no voy a pagar su multa." Cerca del 20% de las personas en una reunión ordinaria son mujeres. De vez en cuando ocupan un cargo de menor importancia como Secretario de Actas, y en algunos casos llegan a ser Secretarios Generales. En otras reuniones, como las de realizar trabajos comunales, hay un porcentaje más elevado de mujeres. En las reuniones sindicales las mujeres ocupan sillas y sólo cuando ya no hay sillas se sientan en el suelo. Los hombres sin sillas permanecen de pie, fuera del local, escuchando por la ventana.¹⁰

Contando los hogares individuales, hay unas cincuenta unidades domésticas en Takipata, pero las reuniones rara vez representan a todas. Los hogares jóvenes o pobres muchas veces no vienen, y la concurrencia está compuesta por una mayoría de hogares mayores, cuyo rango de *sayañero* es incuestionable. La meta de la reunión es lograr un consenso, y los debates son largos y llenos de repetición. No hay el concepto de ir al voto para apurar el acto. Todos los presentes tienen derecho a la palabra, y a los hombres les gusta ejercerlo, repitiendo los discursos de oradores anteriores, adornados con llamamientos a la unidad y a la igualdad. Cada discurso, aunque realizado en aymara, empieza con la palabra 'compañeros', un término usado sólo en contextos de oratoria política. Todos

10. Según la costumbre andina, el hombre se sienta en un banco, poyo o silla, mientras la mujer se sienta en *jan'aku*, un cuero, tela, u otra cosa tendida en el suelo. En las reuniones los hombres nunca se sientan en el suelo, y tampoco en las fiestas, aunque en otros contextos ocupan *jan'aku*, sobre todo en los velorios, cuando se tiende un *jan'aku* grande para los hombres en el patio mientras las mujeres se sientan en el balcón. En el trabajo todos se sientan en el suelo.

hablan en aymara, menos el finquero (que rara vez presencia las reuniones corrientes, aunque es miembro del sindicato) y uno que otro individuo que se considera un cholo refinado, que suele hablar en una mezcla extraña de palabras castellanas y gramática aymara. Generalmente, la mesa directiva establece antes de la reunión las decisiones que se han de tomar; ellos hacen los primeros discursos y no hay muchos esfuerzos para proponer otras opiniones. Este grupo de hombres mayores suele reunirse en la cancha en las noches, echándose en la yerba para charlar, y se supone que en estas reuniones informales ellos se ponen de acuerdo sobre las tácticas que van a utilizar en las reuniones oficiales. La mayoría de los asuntos tratados son administrativos -los caminos, la escuela, el agua potable- o se trata de asuntos fuera del alcance del poder comunal, como los carnets de productor de coca.

La mesa directiva, encabezada por el Secretario General, tiene unos seis u ocho miembros (Secretario de Actas, de Relaciones, de Justicia, de Deportes, de Vinculación Femenina, Vocal, etc.) y se cambia cada año. Hay también un comité escolar con tres miembros. Para Secretario General se proponen unos dos o tres candidatos y se elige en una votación con las manos levantadas. Los otros dirigentes generalmente son escogidos antes de la reunión, que sólo sirve para publicar sus nombres y obligarlos a asumir el cargo. Cada año las bases piden una rendición de cuentas de los dirigentes salientes; nunca se la proporciona de una manera que les satisfaga, y esto es considerado prueba de que los dirigentes han malversado varios fondos comunales.

El sindicato también trata asuntos que se pueden llamar morales. Imponen multas y a veces palizas (*waska*) a los que han peleado, se han insultado, han hecho daño a la propiedad ajena, o molestado a mujeres. Citan a un cura para bautizar las guaguas; la gente suele postergar el bautizo hasta los dos o tres años de edad, si es que la guagua no está moribunda, y como es mucho el gasto, hay que empujarlos para hacerlo. Levanta cuotas para la misa en la fiesta patronal y nombra padrinos para vestir a *Concepción Mama* (la Virgen de la Concepción, patrona de Takipata) o para pintar la capilla, entre los camioneros y comerciantes que hacen negocio en la comunidad. Una persona sin parientes, o tan pobre que no puede pagar su entierro, recibe un velorio en el local del sindicato y un entierro pagado por la comunidad; el sindicato siempre levanta una cuota en cada entierro para hacer una dotación de bebidas alcohólicas. En las reuniones hay chistes sobre peleas entre marido y mujer (*chachawarmi nuwasipxi*), y en el caso de violencia seguida por el abandono, el hermano de la mujer abandonada puede pedir al sindicato que se bote a su cuñado de la comunidad; esto no pasa, si la mujer no lo rechaza también. En casos extremos, se puede

expulsar a un miembro de la comunidad, tomando sus cocalas y huertas para la escuela u otro fondo comunal; los motivos de tal expulsión son robo de bienes de gran valor de otros miembros de la comunidad, o el uso de armas (revólver, escopeta, etc.) en contra de otros comunarios. En el sector Huancané, donde había un rechazo generalizado de la erradicación de cocalas, se expulsó a individuos por haber erradicado sus cocalas.

El sindicato también proporciona justicia dentro de la comunidad, como corte de menor cuantía. Cuando los herederos reparten la herencia, llaman a la mesa directiva para conocer los linderos y actuar de testigos. Resuelve disputas entre comunarios, aunque no puede actuar cuando uno de los querellantes es de otro lugar. A veces, aunque los dos son comunarios, la gente prefiere ir donde las autoridades del pueblo, porque en una comunidad pequeña la mesa directiva no siempre es imparcial. Conozco casos de robo y de violencia llevados a las autoridades urbanas; no sé si las disputas sobre linderos también son llevadas allí, porque todo asunto de tenencia de tierras es muy secreto. Claro que la gente no quiere decir la verdad sobre sus terrenos a las autoridades, por miedo a los impuestos; la venta de un terreno es ratificada con un papel hecho con un notario en el pueblo o un documento privado hecho por el finquero, que no cobra por sus servicios, pero yo no creo que las querellas por linderos sean llevadas al pueblo, porque eso permitiría a las autoridades urbanas meterse en una región de la vida comunal ferozmente protegida de los forasteros.¹¹ En todo caso, no hay manera de solucionar fácilmente las peleas de linderos, y suelen continuar por décadas, no obstante los esfuerzos hechos para resolverlas; la gente dice que no vale la pena pagar a los abogados, notarios o jueces cuando la ley no puede resolver el asunto. Las autoridades del pueblo también tratan los asuntos de matrimonio, el reconocimiento de hijos naturales, etc., que quedan fuera del alcance del sindicato.

Teóricamente, la mesa directiva es elegida. En realidad se la escoge mediante el debate en reunión y los dirigentes asumen los cargos por miedo a la vergüenza pública; es muy difícil rehusar ante la mirada de toda la comunidad, o al menos de sus miembros más respetados. Hay algunos voluntarios para cargos sin poder pero con mucha gratificación para el vanidoso, como ser reportero popular para Radio Yungas. En general, el proceso está bien descrito por

11. Esta exclusión suele extenderse a los antropólogos; yo no podía recoger datos sobre los terrenos, al igual que Isbell en Chuschi, Ayacucho, Perú (Isbell 1978, p.9). El lazo histórico entre censos, impuestos, y la tenencia de la tierra puede explicar la resistencia a la investigación de estos asuntos. La justicia ordinaria, también, resuelve todo asunto en base a papeles, y como la gente muchas veces no los tiene, debe recorrer nomás a la ley de la costumbre.

Xavier Albó como "una contienda para evitar el cargo".¹² Para evitar el gasto de tiempo y plata -porque un cargo es siempre un gasto, no obstante los fondos que, se imaginan, hay para malversar- hay que ser una persona viva y con bastante influencia en la comunidad. Tal persona puede ser elegida para una tarea como organizar la instalación del agua potable, pero no es muy probable que llegará a ser Secretario General. Los candidatos preferidos para Secretario General son 'mansos', es decir, fáciles de manejar; sólo cuando se percibe la posibilidad de fuertes presiones externas (como en 1990, con muchos rumores sobre la erradicación de coca) se elige a una persona de carácter duro. El Secretario General es siempre un hombre casado, pero puede ser relativamente joven; no hay un sistema de cargos menores que se han de pasar primero. El finquero de Takipata ha ocupado el cargo de Secretario de Justicia, y también trabaja en el comité de luz eléctrica, porque tiene amistad con los ingenieros y una posición en la Cooperativa Eléctrica Yungas. Los comités de luz, agua, y la escuela hacen varias cuotas para cubrir sus gastos y ofrecen también las mejores oportunidades para la malversación.¹³

Todos los comunarios tienen derecho de hablar en las reuniones sindicales. Este derecho pertenece sobre todo a los hombres, y si no hablan, han de aguantar las decisiones de los demás que sí han ocupado la palabra. No se exige tanta actividad pública de las mujeres; pero el poder se asocia, no con el hablar, sino con el permanecer callado. Una persona poderosa puede hacer hablar a los demás, al igual que el *ch'amakani*, el chamán más poderoso, que puede hacer hablar hasta a los ríos, los cerros y las almas de los muertos. Tal persona posee estrategias verbales y poderes superiores que obligan a los otros a pronunciar (*arsuña*; de *aru*, palabra, idioma; -*su*-, sufijo que indica acción hacia afuera; sacar palabras) las cosas que intentan ocultar. Una queja incesante sobre las reuniones es que hay muchas personas que mantienen opiniones fuertes, y trabajan para lograr la aceptación general de sus opiniones, pero no dicen nada en las reuniones (donde tendrían que responsabilizarse de sus palabras). Prefieren hablar 'afuera de la puerta'. Este problema es mayor todavía en las organizaciones femeninas; las mujeres critican a las que hablan en las reuniones del Club de

12. Véase Albó (1975).

13. Unos ejemplos de malversación: el encargado de comprar materiales para el agua potable en La Paz falsificó las facturas, cambiando 1 en 7 y 2 en 5, y recibió más dinero que lo que había gastado. Los alcaldes escolares casi siempre recogen las naranjas y mangos de las huertas escolares y los venden para su bolsillo. Dos hombres representaron al sindicato cuando éste vendió un terreno; ellos citaron un precio al comprador y otro al sindicato, y repartieron la diferencia entre ellos.

Madres -"Ella nomás habla", "*Jupakiw muni parlasiña*"- pero aunque se les ruega no quieren levantar la voz. Las mujeres hablan en la cocina, en el patio, en el mercado y la feria, y sobre todo en el cocal.

La influencia en la cosecha de coca

En las reuniones la gente suele referirse a "los comentarios de la cosecha", indicando la formación de la opinión pública, mayormente mediante el proceso del trabajo. Los hombres generalmente trabajan en grupos pequeños, y su trabajo es cansador, entonces no charlan mucho; cuando se reúne un grupo grande de hombres, hay una atmósfera bulliciosa y jocosa con muchos chistes y poco campo para la discusión. La demanda elevada de mano de obra varonil, que mantiene sus jornales más elevados, significa que pocas personas tienen recursos para juntar a muchos hombres; mientras que en las comunidades cocaleras, las mujeres pasan el año en la cosecha, reuniéndose cinco o seis días a la semana y charlando todo el día. Los grupos de trabajo más grandes son los de *k'ichiri*, y siempre tienen una mayoría de mujeres. Regresando a la casa, las mujeres comunican a sus maridos lo que han escuchado, y así la gente se entera de las noticias en las comunidades algo fragmentadas de los *yunkas*: "Se entera de todo en la cosecha". Nadie dice que los comentarios de la cosecha no son más que habladurías femeninas, pero eso es lo que son: las palabras de las mujeres (*warmin arunakapax*).

Esto es inseparable de la demanda elevada de mano de obra femenina entre las familias ricas, con mucha coca, y el predominio consecuente del matrimonio uxorilocal en estas familias, reforzando la autoridad de los grupos de madre e hijas dentro del hogar. En Takipata, las consideraciones del prestigio excluyen a los hombres mayores de la cosecha; si tal hombre sigue yendo al *k'ichi*, indica que no ha logrado constituir una unidad doméstica adecuada para delegar, o es un hablador acabado que no puede dejar los comentarios. Hombres con un papel activo en la política sindical, que no siempre son los más respetados, suelen ser viudos o solterones que van mucho a la cosecha "porque no tienen quién les gane *ayni*".

Una mujer de la unidad doméstica dueña del trabajo organiza el grupo de *k'ichiri*; a veces ella no tiene más que 14 o 15 años, pero generalmente tiene entre 20 y 45 (las mujeres mayores suelen retirarse del *k'ichi* para dedicarse a secar *matu* u otra actividad no tan agotadora). Esta mujer abre la conversación en el *wachu*. Algunas mujeres no son muy sociables y la gente no quiere ir donde ellas, porque la conversación es lo que hace soportable el trabajo deslomador. Las mujeres adolescentes no hablan mucho, excepto

cuando conforman uno de los grupos frívolos de gente joven; llegando a ser adulto uno empieza a hablar en la cosecha. La mujer mayor controla los temas y el compás de la conversación. El contenido superficial es dominado por temas agrícolas y domésticos. Suele comenzar con denuncias de los que prometieron venir ese día y no se presentaron. Ahora se sabe lo que se oculta cuando las personas están presentes, es decir, si son *ayni* o jornales: "Aunque le he mostrado plata no ha venido," "Me deben [*ayni*] desde la otra semana." Otras dicen: "Los he encontrado yendo a ayudar a Fortunata" o "Allá están, están ayudando a Eduviges."

El contenido subyacente de estos comentarios es una exploración de las redes fluctuantes de alianza y faccionalismo dentro de la comunidad. Las mujeres mencionadas han mostrado que su lealtad a la unidad de la dueña es menor que alguna otra lealtad, sea a su propio trabajo o a otra casa, probablemente un rival de la dueña, porque hogares muy ligados entre ellos suelen arreglar las fechas de sus cosechas para poder ayudarse mutuamente. Estas mujeres son miembros de hogares pobres que tienen que vender su fuerza de trabajo; si han ido por ellas mismas, indica que se están saliendo de la condición de dependencia. Si han ido por otra, indica que están moviendo el clientelaje mal definido que existe entre hogares pobres y ricos. En los *yunkas*, donde los recursos esenciales son los humanos, quién ayuda a quién es un hecho de importancia sobresaliente.

Este debate también establece el grupo de solidaridad de la dueña. Es cierto que éste no es el mismo que el grupo de solidaridad de los otros hogares representados, pero de hecho, hoy conforman el grupo de la dueña, y por consiguiente no dicen nada para demostrar sus desacuerdos, por ejemplo apoyando a una persona denunciada por farsante, quien bien podría tener motivos para no venir (por ejemplo, puede ser que han ido donde uno que cancela al contado los jornales, mientras que la dueña tarda mucho en pagar). La dueña también se empeña en apoyar su propio grupo de solidaridad. Ya he comentado sobre las ligazones entre hermano casado y hermana casada. El fondo de esta relación es muy fuerte, pero suele ocultarse detrás de las querellas temporales, demostradas por la costumbre entre *utawawas* de moverse entre dos casas ligadas de esta manera. En casa, la familia de la hermana puede criticar ferozmente a su hermano (expresado en críticas de la cuñada) y a la inversa, pero en el *wachu* esto es reducido o suprimido. Las otras habladoras aplican consideraciones similares; han manipulado estas alianzas desde su niñez, y una aplicación fácil de principios inconscientes les guía. En las laderas lejanas, se ve a otros grupos de trabajo, y se comenta sobre sus miembros; mencionan a los que han dado faenas, o que van a dar, pero si los miembros del grupo mismo han dado una faena, no van a comentar sobre ella. Los participantes en una faena

son los más pegados a la unidad de la dueña, y revelaría demasiado sobre su ubicación en la red de alianzas nombrarlos ante uno que no estaba presente en la faena misma.

La condena de los farsantes da lugar a las técnicas agrícolas; después de denunciar a los que no vinieron, se denuncia a los que no se hubiera aceptado en todo caso por sus técnicas descuidadas o malcriadas *jayra, sik'uchu, millka*. La dueña indica el nivel de trabajo que ella exige mediante la crítica de personas que no llegan a este nivel, y los jóvenes de ambos sexos que conforman gran parte de la fuerza laboral de la cosecha aprenden sobre las técnicas que ellos aplicarán cuando, una vez casados, organicen sus propias cosechas. La gente intercambia informaciones sobre todos los aspectos del cultivo de coca: los jornales de *k'ichiri* en varios lugares; gente del lugar que ha migrado para trabajar; el precio del cesto, las condiciones de la venta en el pueblo y en La Paz. En la *mit'a* de Todos Santos cuando la coca está llena de semillas hay que recoger las hojas con mucho cuidado para no quitar las semillas también; en Qamaqi siguen con sus costumbres habituales de *sik'irar* y después ciernen la coca para sacar las semillas. En Takipata los arbustos quedan con semilla aunque sin hojas (fotos demostrando esto causaban admiración en Qamaqi) y se dice que hay que quitarlas después y, si uno no va almacenarlas, echarlas a la *umacha*. Cuando la coca está con semilla se aprende también quiénes la están recogiendo y, entonces, van a tener más coca (es decir, más plata y más de todo) dentro de unos cuatro años. En el tiempo de plantar, se aprende quiénes cavan bien y saben hacer los *wachu*: "Todos sus cocales son zanjeo, no sabe otra cosa, ya se están desmoronando."

Se comenta también sobre los tabúes de comida; es prohibido comer ajo antes de trabajar, o en la merienda (una persona envidiosa trae una merienda con ajo a la cosecha ajena) y la manteca también hace daño, aunque basta con lavarse las manos después de comer una comida preparada con manteca para quitar el peligro. Se propone otras comidas para incluirlas en la lista, por motivos de experiencia. Un informante probó que, después de desayunar con pito, el aliento destruye la coca en los primeros tres o cuatro *wachu* que se trabaja esa mañana; otra afirmó que no se debe comer *arus k'aja* (arroz cocido sin granear) en el cocal -"Mi coca en Llixipata estaba bien hasta que hemos *comiw arus k'aja* en allí, se ha secado después." El tabú de manteca es más imponente cuando uno está *tilando* (trasplantando); no hay que hurgar las plantas con 'mano de manteca'. El ajo, también, seca a cualquier clase de planta, así hay que consumirlo sólo en la noche o en días feriados. Parece haber cierta relación entre estos tabúes y los de la mina; no hay que comer ajo para entrar a la mina, tampoco para lavar oro en el río, porque 'espanta' al mineral -pero para protegerse del *kharisiri* es bueno

comer ajo, porque hace volver acuosa y hedionda la grasa tan codiciada por este ser malvado.

Se puede clasificar las conversaciones según la confidencialidad de la información que contienen. El habla pública contiene información, como el precio del cesto, que todos pueden saber y que se puede divulgar en cualquier parte. El habla confidencial trata de asuntos como préstamos de plata o los actuales recursos económicos de alguien, que no se divulga sino entre los interesados. Entre estos extremos hay una categoría de información semi-confidencial que puede circular dentro del grupo pero no se puede divulgar sin cuidado. Incluye asuntos como los adulterios de la gente casada (los amoríos de la gente soltera son públicos) y quiénes se meten -o se supone que se están metiendo- en la pichicata. La habladuría en la cosecha mayormente concierne a asuntos públicos, y sólo toca asuntos semi-confidenciales cuando el grupo representa de veras un grupo de solidaridad. El hecho de tratar de asuntos domésticos y familiares no indica que las conversaciones son privadas o confidenciales; un asunto verdaderamente confidencial será mencionado en el trabajo sólo cuando dos o tres personas muy bien conocidas trabajan juntas, y mayormente se espera el rato de encontrarse a solas en el camino, al canto de la chacra después de trabajar, en la cocina o el patio. Un asunto como los arreglos domésticos en una casa donde convivía una pareja vieja, su hijo, su nuera, y la hija menor, es discutido por el público porque es un asunto político: toca a la jerarquía generacional (¿la mujer joven debe servir a la mayor?), las relaciones entre afines y consanguíneos (la nuera debe cocinar como afin, pero ella era mayor que la hija) y entre padres e hijos casados (el hijo y la nuera, aunque tenían tres hijos, todavía no cocinaban de forma separada).

Aparte de los elementos técnicos, un aspecto notable de las conversaciones de *k'ichiri* es su forma moralizada. Hasta asuntos prácticos del trabajo, como ser *millka* o llegar temprano, asumen un marcado valor moral. En el universo andino, el poder y la moral son inseparables; fenómenos humanos y naturales se interpretan en términos morales. A la vez, esta moralidad es profundamente situacional. No se puede separar el juicio pronunciado de la relación entre la persona que habla y la persona mencionada -la moralidad y la política son todo uno. Se lo puede demostrar mediante los comentarios sobre la enfermedad.

Bolivia se considera el sucesor de la parte sur-oriental del imperio incaico, el Qullasuyu (Collasuyu). En el aymara moderno, *qulla* es 'medicina' o 'remedio', mientras que Colla, antiguamente una etnia asentada al norte y este del Lago Titicaca,¹⁴ es el nombre

14. Los aymara-hablantes estaban, y hasta cierto nivel todavía están, divididos en

utilizado en otras partes del país para gente de La Paz. Los aymara-hablantes poseen un sistema elaborado de medicina indígena; profesionalizado en la forma de medicina naturista, hace competencia hasta en los medios urbanos con la medicina occidental.¹⁵ En el medio rural, la medicina queda involucrada con la religión, y el *yatiri* es a la vez sacerdote y médico de la comunidad. Toda enfermedad resulta de alguna transgresión. Las enfermedades menores suelen resultar de un desequilibrio en el sistema de 'fresco' (*ch'uñu*) y 'caliente' (*junt'u*) que une las comidas, las drogas y el medio ambiente. Los elementos frescos son más peligrosos, y un exceso de comida fresca (por ejemplo carne de chanco, afrecho, o choclo) provoca la enfermedad si no está equilibrada por el consumo de elementos cálidos (alcohol, guarapo, ají...) a la vez. Una enfermedad grave resulta de un desequilibrio que ha ido más allá de 'este mundo' (*aka pacha*); pero puede ser provocado por los seres del 'mundo de arriba' (*alay pacha*) o del 'mundo de adentro' (*manqha pacha*).

Los seres celestiales, del mundo de arriba (conocido también bajo el nombre de 'Gloria'), se han sincretizado en su mayoría con deidades cristianas y santos católicos (las Vírgenes, Tata Santiago, etc.). Los del mundo de adentro han mantenido sus nombres indígenas -los *anchanchu* y *saxra*- aunque suelen reunirse bajo la apelación cristiana de diablo o demonio (*yawlu*). El mundo de arriba es abierto, tiene un conocimiento completo de todo, y es, entonces, la única fuente de justicia absoluta, mientras que el mundo de abajo es oculto, secreto y amoral.¹⁶ Si una enfermedad se debe al mundo de arriba -por ejemplo puede ser mandada por Concepción Mama- tiene que ser un castigo a la inmoralidad; pero los de adentro están siempre hambrientos y exigen sustento de este mundo aunque uno no haya cometido ofensa alguna. Basta pasar por los lugares 'malos', como ríos, que actúan como juntas entre los mundos, para

varias etnias, cada uno con su territorio, vestimenta, dialecto, y música propia. Los Colla fue la primera de estas etnias en ser subordinada al Tawantinsuyu, y se dio su nombre al suyu sur-oriental del imperio; en el Perú se conoce el altiplano como el Collao. Véase Bouysse-Cassagne (1987) para más detalles.

15. Carter y Mamani (1986) preguntaron a más de 4.000 personas, de todas las clases sociales y en todas partes de la república, sobre el tipo de tratamiento médico que buscarían en el caso de una enfermedad no-especificada. 30.8% dijeron que elegirían un *yatiri* o 'curandero'; 43.4% elegirían un médico, y 23.7%, cualquiera de los dos. El número de personas que emplea la medicina indígena es más elevado todavía si se considera que los primeros síntomas son tratados, en la mayoría de los casos, con medicinas caseras -básicamente yerbas andinas- y sólo se procede a buscar la ayuda profesional si éstas no dan resultado.
16. Este es un tratamiento demasiado sumario de un tópico enorme; algunos aspectos son relatados en Isbell (1978: cap. 6), Bastien (1978), Gow y Condori (1982), Harris (1982b), Ansion (1987), Bouysse-Cassagne y Harris (1987).

volverse víctima de un asalto por parte de estos seres. Los diablos son amorales y pueden atacar a una persona inocente y buena. Los cambios e interacciones entre estas dos interpretaciones en cualquier caso se pueden apreciar mediante las interacciones entre las figuras de la Pachamama, el espíritu terrestre de aspecto más inclusivo, y la Virgen María, cuyas advocaciones numerosas son los objetos más populares del culto católico en Bolivia. En el pensamiento popular, ambas son a la vez únicas y múltiples y ambas se conocen como vírgenes (*wirjin*), aunque no tienen nada que ver con la virginidad de las vírgenes mártires.

Además, la enfermedad es la única razón que se acepta para no trabajar o evitar las obligaciones sociales como la de invitar bebida en la fiesta patronal, o la de un hombre de traer comida o plata para sus guaguas. La gente floja (*jayra*), entonces, suele volverse hipocondríaca, pero es difícil distinguir esta condición de la mala salud de muchos años del trabajo duro con alimentación deficiente. Cuando se enferma uno de mis adversarios, yo voy a decir que está fingiendo enfermedad por mañudo, y si sigue mal, voy a afirmar que los de arriba lo están castigando, y hablar incansablemente de sus fallas morales. Uno de los hombres principales de Takipata se enfermó en 1987 durante la fiesta de *Concepción Mama*; se había enfermado también en la fiesta de 1986. No mucho tiempo antes de su primer ataque, su mujer se murió. Ella había estado enferma mucho tiempo, pero él no quería gastar plata en curarla, diciendo: "Está vieja, tiene que morir." Mostraba poco afecto por su hijo menor, quien estaba prestando su servicio militar cuando murió la madre; el padre no lo hizo llamar al entierro, y tuvo un choque grave cuando llegó y encontró la casa vacía y a su padre de luto. Después el hijo se metió con varias chicas y tuvo que ausentarse un tiempo donde su tío (hermano de la madre) a Asunta. Cuando se enfermó el padre, varias personas dijeron que era un castigo de la Virgen, sobre todo cuando él sacó el efectivo para hacerse curar en el hospital, aunque no quería gastar nada en curar a los otros miembros de su familia.

Se decía en la cosecha, también, que su esposa difunta lo estaba castigando. No la llevó al hospital, pero gastaba cantidades de dinero en ofrendas lujosas para su alma en Todos Santos. En el tercer día puso un arco (mesa con una estructura de caña de azúcar encima, todo cubierta de panes, plátanos, galletas, latas de sardina, una gallina pelada, collares de pasancalla (*t'isñu*) y otras cosas) sobre la tumba de la mujer en el cementerio. Cuando llegó el momento de desatarlo y repartir las ofrendas entre la concurrencia, llamado el despacho, los panes amontonados en la mesa se cayeron dos veces "como si fuera un barranco"; la mujer muerta estaba mostrando su rabia. Los muertos han ido ante Dios, y el les hace

conocer la verdad sobre sus vidas, pero se asocian también al mundo de adentro y comparten sus inclinaciones agresivas si no son alimentados con ofrendas generosas. El tratamiento del hospital no recomponía al enfermo -otra prueba que la justicia divina era el fondo de su problema- y se quedaba en casa mientras su hija y su yerno asumían el papel de pareja mayor en la casa, menos la actividad de representante ante el sindicato. Se decía que recién lloraba por su esposa difunta. La gente no quiere vivir cuando no puede trabajar, y si uno sigue viviendo hasta volverse ciego, sordo y cojo por la edad, se dice: "De joven era bien malo, por eso no puede morir."

No hubo semejantes comentarios cuando una mujer murió en 1988. Ella tenía cuatro hijas y un hijo. Cada hijo tenía distinto padre; ella y la hija menor vivían con el padre del hijo, un hombre lisiado en su juventud por (se decía) la picadura de una víbora. El no podía trabajar mucho, y la mujer no sólo cocinaba y cosechaba sino cargaba la leña y realizaba toda clase de trabajo de labranza. Una mañana se desmayó en medio del maizal y fue llevada inconsciente a la casa. Después de un rato volvió en sí, pero luego de varios días de medicinas caseras (mayormente mates, fomentos, emplastos y parches de yerbas del lugar) no había sanado. Entonces se llamó a un *yatiri* para llevar a cabo una ceremonia en la noche. Los tratos con el mundo de adentro son muy secretos, y no se sabía cuáles eran los espíritus que había que alimentar. Todavía no mejoró, y con la ayuda del finquero, fue llevada al hospital, donde el médico que atendía a muchos campesinos de Takipata le dio una inyección excesiva de una droga y murió. El médico renunció a su honorario después de este fracaso. La mujer estaba pasando por la menopausia y sangraba profusamente cada dos semanas; las mujeres decían que esto, encima del trabajo, le había debilitado, y que su marido debía curarla antes. Los hombres decían que él no sabía, pero las mujeres contestaban: "Dormían en una sola cama, ¿qué no va saber?"

En la cosecha, las mujeres contaban sueños proféticos y encuentros visionarios durante sus últimos días, pero nadie dijo que ella merecía la muerte, o que su marido merecía el castigo. El quedó destrozado por su muerte, su entenada se fue a vivir con su hermana (y después siguió una carrera muy irregular de *utawawa*) diciendo: "Quiere tratarme como mujer", y él se quedó solo con su hijo de diez años; en dos semanas, su unidad doméstica de pobre pero trabajador, fracasó completamente. El hombre rico, aunque cumplido en lo que toca a las obligaciones públicas, era tacaño en lo que toca a sus familiares, mientras que la mujer era ejemplo de las virtudes de trabajo y se sacrificó mientras su marido lisiado y su hija descansaban o se divertían.

En la cosecha se discute incansablemente dramas domésticos de esta índole. Como los *k'ichiri* en su mayoría son mujeres, mayormente hablan de mujeres, de los papeles y deberes femeninos, aunque se puede comentar sobre cualquier asunto si alguien lo quiere mencionar. Las mujeres jóvenes aprenden cómo manejar sus amoríos según los códigos morales. Se supone que cualquier individuo que ha pasado la edad de la pubertad y no ha completado su familia busca el sexo, y un soltero tiene derecho a meterse con cualquier soltera, aunque los casados (es decir, los concubinados, los que viven como marido y mujer) no deben meterse con otros. Los hijos de solterío que son la consecuencia natural de esta costumbre son recibidos con normalidad. Pero una mujer joven no debe regalar sus favores sin distinción; los muchachos suelen alabarse de sus conquistas, y una mujer con fama de 'fácil' tendrá dificultades en encontrar un buen marido, aunque si ella está dispuesta a recibir a uno no tan deseable siempre va a encontrar un cónyuge. La gente piensa que la actividad sexual está más difundida que lo que verdaderamente está, y basta ver una pareja paseando juntos o subiendo al carro juntos para asumir que el asunto ya llegó a su conclusión física. La fama una vez adquirida es difícil de perder, y una mujer conocida como promiscua, como un hombre conocido como ladrón, suele aceptar el papel que la sociedad le ha trazado; si todos piensan que ella es así, entonces se aprovechará de todos los hombres y con gusto. La 'promiscuidad' se extiende hasta el coqueteo y el intercambio de chistes colorados con los hombres; sólo una mujer casada cuyo carácter no tiene mancha puede comportarse así sin consecuencias. Las mujeres mayores con caracteres bastante manchados suelen ser las más remilgadas en la conversación.

Si una mujer joven sigue estas reglas, le van a disculpar su mala suerte. La hija menor de una familia acomodada estaba enamorada del hijo de una mujer *utawawa*, pero lo traicionó con otro. Él se enteró del suceso y le proporcionó una paliza. Como no eran casados, él no tenía derecho de golpearla, y ella lo dejó, para descubrir después que había quedado embarazada, mientras que él se concubinó con otra *utawawa* en Baraskata -ella estaba embarazada también. Todos, menos su propia familia, expresaban simpatía por la joven abandonada; las mujeres repetían en la cosecha la pena que tenían por ella, porque siempre fue modesta y decente y nunca 'hablaba disparates' o perseguía a los hombres como hacía su hermana mayor. Claro que nadie consideraba inmoral el hecho de tener dos enamorados a la vez, porque ella no se entregaba a los amoríos casuales y sin distinción. Tampoco sugerían que debía juntarse con el enamorado que le golpeaba, aunque era lo que buscaba la madre del muchacho, porque la hija de un campesino rico es un partido mejor que otra trabajadora sin tierras.

Se estima a los hijos, y la esterilidad es una desgracia grande; entonces una mujer no pierde mucho prestigio al tener un hijo de solterío. "¿Qué vergüenza es, si hasta la Virgen María lo tenía?" Los que sufren son los hijos de estos enlaces casuales, porque no tienen un lugar establecido en una unidad doméstica. La publicidad que se otorga a los amoríos de los solteros (si ellos no saben ocultarlos) frena la promiscuidad entre adolescentes y reduce el número de niños nacidos en esta situación de infortunio.

Al contrario, no se habla de los adulterios en la cosecha, mostrando así respeto para la pareja casada, que es considerada como pilar de la sociedad andina.¹⁷ Se dice 'de una mujer casada es prohibido hablar'; cuando una mujer establece su hogar con un hombre se borra lo escrito y se empieza de nuevo. Aunque ella no restringe su actividad sexual al marido, la gente se calla para no incrementar los problemas del matrimonio.

Todas las mujeres encintas y con guaguas pequeñas van a la cosecha. Salen del *wachu* en cualquier momento, no sólo en los descansos, cuando un recién nacido llora por el pecho; la mujer debe amamantar al bebé en cuanto éste lo pide, no importa si ella quiere o no. Hay cuentos de guaguas colgadas en el *sikili*, olvidadas por sus madres y comidas por condenados. Cuando las guaguas son destetadas, la teta se reemplaza con comidas cocidas. Es el deber de la mujer preparar comida en cualquier momento del día o de la noche. Sábados y Domingos, la gente muchas veces se pasa con café en la mañana y la noche y una sola comida, en vez de las tres comidas (dos de sopa y una seca) de los días de trabajo; pero los niños menores a veces no pueden aguantar. Una mujer regresó a su casa un domingo, y su hijo le pidió cena, pero ella no quiso cocinar. La guagua entró a la casa y se acostó, algo que se suele hacer sólo de noche con intención de dormir, o cuando uno se siente muy enfermo. La madre no le dio importancia; más tarde preparó café (siempre acompañado por pan u otra comida feculenta, entonces corresponde a una comida ligera) pero cuando lo llevó a la casa la guagua ya estaba inconsciente, y poco tiempo después se murió. La moral de esta historia es: si la madre hubiese cocinado caldo cuando la guagua le pidió, su hijo no se hubiera muerto.

Se criticaba también a una mujer, de una pareja sin éxito *utawawa*, quien "no cocinaba más que *arus k'aja*" y preparaba ahogado en la caldera (aunque su *utani* se quejaba también que ella y su marido comían toda su *walusa*, almacenada en la misma casa donde alojaba a los trabajadores). Nunca se cansaba de criticar a esta pareja; no tenían familiares ni amistades en la comunidad, y entonces servían como ejemplo de toda inmoralidad. El marido era

17. Véase Harris (1978b, 1980)

un borrachín, golpeaba a la mujer, y, aunque casado, perseguía a las solteras; los dos "dormían de día" (*uru ikisiri*) y eran flojos; la mujer había dejado un marido viejo, celoso y trabajador por un vago atractivo y no podía cocinar más que arroz.

Una mujer tiene que saber preparar caldo y *puti*, el plato festivo de siempre que es *sajta* de pollo, asado de carne y otras cositas como huevos estrellados y buñuelos; no es mucho, entonces una que no sabe ni esto es de verdad inadecuada. La mujer virtuosa en los *yunkas* se levanta de noche y antes del amanecer ya tiene preparado el almuerzo y el fiambre para su familia y los *minka*; asume este deber hacia los catorce años y se libra sólo cuando su hija puede reemplazarla. Cuando sale el sol, hace despertar al marido, le alcanza su café, su almuerzo, y su amarro de fiambre; él ya no puede hacer otra cosa más que salir directo al trabajo.

Estas historias demuestran, también, la importancia de considerar los atributos económicos (ser trabajador, sobrio, confiable, etc.) del cónyuge, y el deber de valorizar estos aspectos, y los lazos con los hijos, encima del deseo sexual y la atracción pasajera. Se condena a una mujer que sigue a su corazón, en cambio se apoya a otra para expulsar a un marido flojo que durante un año no aportó ni un centavo a la casa- "Con un hombre así, hay que botarlo o hay que matarlo".

Los hijos son un recurso femenino. Una mujer con un hijo puede ir adonde sea, pero con más ya está amarrada en un lugar; en su vida, cuando está pariendo y criando a las guaguas menores, es cuando más necesita el apoyo de un hombre. Invierte más en los hijos que el padre, y recibe su recompensa en los años posteriores. He mencionado los vínculos con la familia de orientación típicos de los campesinos ricos; tales vínculos surgen no sólo porque los padres son ricos, más bien la riqueza es un resultado de estos vínculos, porque hijos e hijas se quedan en casa y allí traen a sus cónyuges. Y estos vínculos generalmente son vínculos de la madre. Hay varios *utawawa* que son hombres viejos, viudos, abandonados por sus hijos, pero hay pocas mujeres viejas abandonadas así. Gente de ambos sexos suele decir que hubiesen dejado la casa si no fuese por el amor de sus madres; en cambio las mujeres (sobre todo) suelen afirmar que "no tienen padre", es decir, no sienten afecto por su padre. Una mujer dijo, cuando murió su madre: "Perder un' madre es perder medio mundo". En este contexto, es racional para una mujer intensificar la dependencia de su prole, dándole de todo. Entre los cocaleros ricos, la relación entre madre e hija se refuerza en el proceso de trabajo; estas mujeres van *wachu wachu*, una al lado de la otra, durante veinte o treinta años. Tal familia es el foco de grupos grandes de trabajo, y tiene bastante influencia en la comunidad; sus maridos en la generación menor (y a veces en la mayor también)

son recibidos y echados según la necesidad económica. Pero la manera de implementar esta influencia, limita sus orientaciones y los empuja hacia lo conservador y lo anónimo, en vez de formas egoístas o innovadoras.

Es una práctica generalizada referir sus opiniones a los comentarios de la cosecha, o atribuirlos a 'la gente'; en aymara esto se expresa citando la oración directa seguida por *siwa* ('dice' más el marcador de afirmación, *-wa*) u otra forma del verbo *saña*, decir. Las mujeres hablan así cuando cuentan lo que han escuchado en la cosecha; es una manera de proteger la solidaridad del grupo de trabajo, sin identificar al individuo que fue la fuente del comentario. Si se ha de responsabilizar a alguien, será a la dueña del trabajo, porque se considera que los comentarios de su cosecha representan opiniones suyas.

Para tener influencia en la comunidad, es necesario que se repitan muchas cosas que se han dicho en sus cosechas. La opinión pública en una comunidad pequeña es poderosa y hasta opresiva, y una opinión aceptada como la de 'la gente' influye en las actividades de todos. Pero este filtro de anonimato sólo deja pasar las opiniones que conforman los esquemas aceptados de moralidad -según Flaubert, *les idées reçues*. La gente puede tener ideas que no se conforman con este esquema, pero si argumentan para influir a los demás, van a citar los principios públicos con los cuales nadie osa discutir. Se ve entonces, porqué la habladuría de la cosecha no es representada como los comentarios de las mujeres; no representa los intereses femeninos en contra de los hombres e imponen los deberes sociales y domésticos de las mujeres con más fuerza que los de los hombres. Hay solidaridad entre las mujeres campesinas, pero no basta para prevenir el abuso de mujeres individuales por parte de sus maridos.

El interés que sí se promueve es el de la unidad doméstica, cuyo centro es la pareja casada. Se ejerce una presión moral sobre ambos cónyuges para que cumplan con sus papeles tradicionales y complementarios. Las mujeres deben, no sólo guardar su pudor y trabajar en la cocina, sino también frenar las disposiciones egoístas de los maridos, quienes suelen gastar en farras y golosinas el dinero que se debe ahorrar para los gastos de la casa, y pasar sus días en actividades no-productivas (por ejemplo haciendo cosas de carpintería, creyéndose artesanos, mientras que las mujeres piensan que deben estar chonteando sin descanso en la chacra) si las mujeres no los arrean al trabajo. Según la costumbre aymara, la mujer debe controlar los recursos domésticos, los productos almacenados y el dinero, y las palabras de las mujeres mayores animan a las recién casadas a exigir esto. También les enseñan a atender primero a las necesidades de la casa y los hijos, antes que sus deseos para adornos

o recreo personal. Se critica con mayor fuerza a los que se permiten lujos antes de satisfacer las necesidades de su familia, y se espera que las mujeres den el ejemplo de este sacrificio para animar a sus maridos. El altruismo de la mujer dentro de la casa se vuelve, en el panorama comunal, un individualismo al nivel del hogar; las mujeres suelen representar sus intereses familiares con mucha fuerza, mientras que los hombres, quienes reciben servicio y atención dentro de la casa, pueden presentarse como más altruistas y dispuestos a prestar tiempo y recursos a las empresas comunales.

El fondo de la organización social es la unidad doméstica, y el corazón del hogar es el *qhiri* y la mujer que lo preside. Las mujeres con mayor autoridad son las más exitosas en este papel. Los Secretarios Generales de Takipata en 1987 y 1988 eran ambos yernos de la misma mujer, una viuda que tenía fama de tener más coca que cualquier otra persona en la comunidad. Como la gente no proporciona datos exactos sobre sus propiedades, yo no estoy segura si esto era verdad, y sus cocales no parecían tan extensos; puede ser que "ella tiene más coca" en realidad signifique "ella tiene mucha influencia". También tenía fama de ser 'ignorante' y 'mala' -de opiniones muy estrechas y maneras agresivas- y convocaba grupos grandes de *k'ichiri*. Era oriunda de una comunidad originaria vecina de Takipata, y ejemplo de las costumbres yungueñas, hasta hacer teñir su *mit'iña* de azul.

En su primer matrimonio, tuvo dos hijas. La mayor de éstas se casó con un trabajador del altiplano, a quien le dio tres hijos varones. La suegra hizo trabajar al yerno 'como esclavo' y lo afrentaba mucho. Al fin lo asaltó con un cuchillo, y cuando la gente comentó sobre la herida, ella dijo: "Se cayó en una lata de manteca." El pobre no pudo aguantar más y se fue; la abuela se hizo cargo de sus nietos; desde una tierna edad ellos cuidaban su mula, golpeaban los *wachu* en sus cocales, y realizaban todas las tareas varoniles de la casa. Este es otro índice de autoridad, porque los hombres suelen retener a los hijos varones. Todavía vivía el abuelo, pero la mujer se juntó con un viudo de Takipata, y le obligó a construirle una casa moderna en la cancha (ya tenía una casa extensa con *kachi* en las laderas superiores de la comunidad) antes de botarlo a él también. La hija menor se juntó con otro hombre y, aunque los dos eran de Takipata, en vez de ir a vivir con los familiares de él, lo trajo a la cancha donde vivían al lado de la suegra. La mayor, después de tener un hijo para un trabajador, se juntó con otro takipateño, un flojo que apenas la mantenía; entonces ella también pasaba la mayoría de su tiempo al lado de su madre. La vieja sigue vistiendo ropas vistosas, a pesar de su edad, y con la ayuda de su nieto mayor organiza tropas de bailarines en la fiesta patronal. Sus manipuleos han conseguido para su hija varios cargos en el Club de Madres, y

su nieto, después de hacer su servicio militar, fue nombrado Secretario de Deportes en el sindicato. El, y los yernos, siendo hombres, tienen que soportar el odio provocado por las actividades de su jefa, mientras ella se sienta en el suelo cuando hay reunión y se presenta como una pobre viejita sin marido ni nadie que la proteja, aunque goza del prestigio debido al miembro mayor de una familia establecida. Su autoridad no venía tanto de ella como individuo, sino de ella como ejemplo de las costumbres de las comunidades cocaleras.

La influencia promulgada en la cosecha, entonces, es muy conservadora, y contribuye mucho a la rigidez de las formas de consumo y otras características sociales. Los comentarios sobre la comida y ropa de los demás obligan a cada mujer casada en Takipata a ponerse pollera, aunque haya usado pantalón de soltera, y hacer cocinar sajta de pollo en cada fiesta. Los aparatos domésticos fácilmente se colocan dentro de este cuadro. Ha surgido una jerarquía de compras de prestigio, empezando con una radio o grabadora y pasando por licuadora y cocina a gas hasta refrigerador y televisor. Se mofan de los que tienen dinero pero no han podido adquirir estas cosas. Los aparatos suelen permanecer sin usar, porque los han comprado para satisfacer a la opinión pública y no para tareas domésticas que pueden realizar con métodos tradicionales -la carne seca no necesita un refrigerador, y la leña es más barata y más fácil de conseguir que la garrafa de gas. Bebidas al hielo sólo ofrecen provecho al dueño de una tienda que puede aprovecharlos para quitar el negocio a la competencia.

Ya he mencionado la naturaleza pegajosa de la fama, tanto que la gente termina cumpliendo con lo que la habladuría dice de ellos. La fama de rectitud es tan cohibida como la de libertinaje. La única manera de escapar es irse a Asunta o Caranavi, y todavía llegan parientes y conocidos para llevar las noticias a Takipata. La gente suele decir: "Quiero vendérmelo todo y irme, irme lejos, a Santa Cruz, estoy harto de la gente aquí", pero esto es un sueño que no se hace realidad. Una persona soltera tal vez escapará, pero una vez casada tiene que resignarse a la vida donde:

"De la casa van al cocal, del cocal van a la casa. Una vez a la semana van a Chulumani y una vez al año van a La Paz."

La compra de ciertos aparatos no indica que la comunidad de hoy es más diferenciada que en el pasado. Las compras que de veras indican la diferenciación son las que proporcionan una capacidad productiva que otros hogares no comparten -en el pasado, mulas, y ahora, camiones. Los refrigeradores son reliquias de la época cuando la coca estaba 'en su precio', y se ensarran en sus lugares; las

actuales perspectivas en el negocio de la coca no sugieren que las generaciones que vienen tendrán dinero para tales lujos. La compra de mulas o camiones tampoco desorganiza a la comunidad, porque el manejar camiones (o mulas) está ligado con la identidad 'india'; los camioneros son ejemplo de la generosidad con los destinatarios humanos y espirituales esperado del ricacho andino, con sus *wilanchas* de llamas a La Cumbre Achachila, sus fardos de cerveza y sus bandas en la fiesta. Los que de veras escapan de la condición de campesino se pierden en la ciudad; los que quedan se envuelven en las redes de habladuría y terminan conformándose al igual que los demás, cooperando en la ficción de la igualdad en el trabajo. Aunque la igualdad es una ficción, el trabajo no lo es, y cualquier persona que se dedica al trabajo de labranza está definido como campesino mediante ese mismo trabajo.

Dentro de esta red de comentarios, uno se siente frustrado por el anonimato; aunque uno sabe quién es el autor de cierto comentario, no se le puede desafiar en su cara, y los comentaristas más duchos son ejemplos impresionantes de doble cara. Quedé asombrada de la habilidad de personas que, yo sabía, decían tras de mí que nadie debía hablar conmigo y que debían expulsarme de Takipata, que charlaban conmigo con tanta dulzura (*llunk'uraña*, seducir con palabras) cuando nos encontrábamos cara a cara. De ahí las tantas quejas en el sindicato sobre los comentarios de la cosecha, sobre todo entre los que no tienen mucha coca y entonces no pueden montar sus propias campañas de rumores; pueden sabotear todo un proyecto, pero no hay ningún responsable. Esto demuestra la eficacia del mutismo, el poder del silencio; no se puede desafiar a una campaña sin líder, cuyos representantes son un grupo de mujeres silenciosas sentadas en la puerta del sindicato, ninguna de las cuales ha dicho en su vida una cosa discutible. El conservadurismo frustra, sobre todo, a los que quieren cambiar la sociedad -por ejemplo, dirigir los esfuerzos comunales hacia la construcción de un sistema de riego, en vez de una posta sanitaria prestigiosa pero inútil, cuya única meta es hacer aparecer mejor a Takipata en contraste con la comunidad originaria de Baraskata, cuyos miembros se creen más hispanizados pero son desunidos y no tenían luz.

Cuando uno quiere indicar que tal o cual comentario no vale la pena, se dicen "Los takipateños hablan en la cosecha"; pero sólo los que se alaban de su independencia de pensamiento hablan así. Para los demás, basta decir "la gente habla bien"¹⁸ para justificar hacer lo que la gente recomienda. El miedo al comentario, al 'qué dirán', es

18. Quiere decir que la gente habla mucho, y probablemente en sentido negativo; no que hablan alabanzas.

una fuerza muy poderosa (tanto en Sopocachi como en Takipata) e impone la unidad comunal mediante una armonía de modo de vida y opinión pública. Pero esta armonía, es relativa. En el capítulo siguiente voy a tratar de la integración estructural de la violencia y el conflicto, antes de proceder al relato sintético de la unidad comunal y su importancia en la identidad aymara.



VII

UNIDAD Y VIOLENCIA

En el capítulo anterior, he considerado el control político dentro de una comunidad campesina 'unida' en Sud Yungas. Un aspecto de esta 'unidad' se establece sobre una ficción política que encubre las divisiones de clase incipientes entre el campesinado. Los campesinos ricos dominan las comunidades cocaleras y estas unidades domésticas de mayores recursos son las manipuladoras principales de la opinión pública; su riqueza depende de la mano de obra que obtienen de otros hogares, y mediante sus numerosos grupos de trabajadores y las relaciones semi-cliente que mantienen con campesinos pobres, construyen una red de aliados. Esta apropiación particular de una acción mayor del fondo comunal de mano de obra se vindica en la generosidad a la comunidad, participando en los cargos del sindicato, financiando fiestas comunales y haciendo distribuciones de comida y bebidas. El consumo particular de la riqueza en forma de educación y la compra de artefactos domésticos ha reducido la participación comunal de algunos hogares, pero la mayoría requiere mano de obra comunal para mantener sus ingresos y entonces tienen que seguir con la reciprocidad generalizada.

Este capítulo trata del lugar del conflicto en esta estructura social: las convenciones gobernando la expresión del conflicto, conceptos andinos del lugar de la violencia en la vida social, y algunas historias de casos violentos. Después se examina la naturaleza de la comunidad unida, y hasta qué punto las ficciones políticas del capítulo VI se vuelven realidad.

Cortesía y conflicto en la conversación

Los comentarios de la cosecha, esencialmente pasivos, conforman la convención estricta prohibiendo la expresión abierta del conflicto, excepto en ciertos casos muy bien definidos. El ideal generalizado en la conversación es decir algo que agrada a la persona con quien habla. Esto puede causar problemas cuando uno conversa con un forastero que no entiende la convención; peor todavía si el forastero no entiende las variaciones lógicas entre aymara y castellano. El castellano campesino utiliza formas castellanas que corresponden a categorías aymaras, pero uno que no habla aymara no percibe esto. El castellano, como otros idiomas europeos, utiliza una lógica de dos valores (verdadero, falso). En aymara hay varios tiempos que asignan un valor de verdad no definido a la oración; se puede modelar el aymara con una lógica de tres valores (verdadero, falso, incierto o sin información). Los tiempos con valores no-definidos indican que el que habla quisiera que lo dicho pasara, o que hubiera pasado, o simplemente no sabe si ha pasado o no. Si un forastero pregunta: "¿Hay carro para ir al pueblo hoy?" es probable que le conteste: "Puede haber." Esto traduce el aymara: "Utjaspá," es decir "Ojalá que haya," o: "Será lindo si hubiera"; el llamado tiempo desiderativo (se refiere a sucesos que se desea que ocurran o hayan ocurrido). Cuando no aparece ningún carro, el forastero puede pensar que el campesino le ha mentado, aunque no había intención de engaño; en aymara queda claro que él no sabe si va haber carro, porque sabiendo hubiera dicho "Jutaniniwa," "Va venir aquí," (tiempo futuro: se refiere a sucesos que se sabe con seguridad que van a ocurrir; el desiderativo o el futuro inferencial se refieren a sucesos futuros que no son tan seguros) o alguna oración utilizando el 'tiempo simple', refiriéndose a sucesos sobre los cuales el que habla tiene conocimiento personal y cierto.

Mentiras genuinas (cuando uno dice algo sabiendo que es falso, con deseo de engañar al que escucha; *k'ari* en aymara) suelen ocurrir en contextos como interrogaciones policiales, y casi siempre cuando el que habla sabe la verdad y no quiere comunicarla. Cuando uno pide información, se concibe: "Yo no sé" como una falta de cortesía, y es preferible decir cualquier otra cosa, una costumbre que hace rabiar cuando uno pide direcciones para llegar a un lugar desconocido. Cuando se contesta: "Yo no sé" es casi cierto que sí saben, pero creen que la persona que pide información no es de confianza, o hace un intento demasiado obvio de extraer los conocimientos del otro sin ofrecer nada a cambio - "¿Por qué quiere saber eso?" Responde a la estrategia política del mutismo, rehusando sacar palabras.

La crítica o el insulto verbal (*tuqiña*, reñir) es muy importante

entre los aymara-hablantes. Al contrario de los cuzqueños y cochalas quechua-hablantes, rara vez profieren disparates,¹ pero cuando se enojan, el daño que resulta del torrente de insultos es peor. Como la conversación en el *wachu*, las mujeres tienen gran habilidad para esto. A las que se ve con más frecuencia lanzando improperios a voz en grito son las cholitas del mercado, pero muchas mujeres son capaces de una elocuencia atroz cuando se enojan, mientras que a los hombres la rabia suele embargarles la voz. Los hombres actualmente citan esto como un motivo para la violencia contra la mujer -"Pegan a sus mujeres porque no saben hablar," es decir, si fueran más elocuentes podrían suprimir a sus mujeres mediante el verbo, pero como no pueden manejar la palabra adecuadamente, quedan reducidos a la fuerza bruta. Los insultos verbales generalmente son gritados en medio de una bulla tremenda, y la gente no quiere repetirlos después, pero la mayoría gira en torno de la etnicidad y el abuso sexual -"Te hiciste culear con doce negros, por eso tu hija es tan negra." También la gente se para y grita su etiqueta étnica: -"¡Soy chola!"- antes de lanzarse a la pelea.

Una manera común de evitar las obligaciones es decir: "*Tuqisitaspawa*," "Me puede reñir." Evitar el conflicto es el deber de todos, y entonces se profiere este motivo para salir de una farra cuando los otros le ruegan para quedarse, rechazar un pedido de ayuda en el trabajo porque hay que cumplir con otro individuo, etc. El estado de ánimo que corresponde al reñir es 'renegar' (*kulirayasiña*). Este estado tiene consecuencias fatales para la persona que lo sufre, sobre todo si 'reniega callado', y suele provocar el complejo de síntomas asociado con la enfermedad popular de 'bilis'. Debilitan mucho al enfermo y la persona que le hizo renegar tiene la culpa. Las madres suelen decir a sus hijos que las van a matar con tanto renegar. Una explicación alternativa (y compatible con las otras citadas) de la enfermedad del hombre rico mencionado en el Capítulo VI, es que renegó después de reñir con un hombre cuyo cocal fue derrumbado por una acequia que llevaba agua a una propiedad del rico. Entonces se le hinchó su hígado y fue necesario llevarle al hospital para sacarle bilis negra con sonda. Los que reniegan callados (*amuki*, sin decir nada) sufren más de la bilis, cuyos síntomas son empacho, insomnio, náuseas, dolores de estómago, vómitos, y en los casos más agudos, ictericia. Pero se puede reñir a los demás sólo cuando no se los necesita; entonces la mayoría tiene que renegar callado -o desahogarse en las guaguas y los animales, quienes tienen que aguantar la descarga de mucha rabia desviada.

1. En el sentido de palabras obscenas; hay toda una serie de chistes colorados basados en equivalencias entre varias comidas y órganos sexuales, etc.

En vez de reñir a la gente en su cara, se debe acometer a los enemigos de modo aprobado, es decir, por atrás, haciendo cundir rumores. Si yo escucho una desgracia de un enemigo mío, lo voy a contar a todos; la mala suerte indica alguna falla moral, y espero que se saquen las peores conclusiones. Al contrario, me esforzaré en ocultar las desgracias mías o de mis partidarios. Siento lástima por la mala suerte de personas cercanas a mí, mientras la misma, cuando le ocurre a un oponente, me hace gozar y lo voy a repetir durante días. En este sistema, no se concibe la imparcialidad.

Estas actitudes pueden aparecer negativas y hasta destructivas si la gente se quedara sentada esperando lo peor y diciendo después: "Se lo merecía." El sentimiento que motiva a la gente a hacer cundir rumores es la envidia. Una persona envidiosa se entromete en los asuntos de los demás, intenta provocar el fracaso de sus empresas y desviar recursos de sus broncas hacia sí mismo. Por ejemplo tratan de seducir a su *utawawa* hasta que abandone a su *utani* para venir donde ellos, o cuando no pueden lograr esto, cuentan disparates sobre el *utawawa* con la esperanza de hacerlo botar de la comunidad. Es un vicio más típico de los acomodados que de los pobres. En Takipata se lo asocia con el supremo valor moral del trabajo; una persona trabajadora, por pobre que sea (y los pobres en general tienen que trabajar mucho), se respeta a sí mismo y se siente satisfecho, mientras que una persona floja, como suelen ser los más acomodados, pasa sus horas vacías mirando las pertenencias de los demás y pensando en cómo quitárselas. Los pobres rara vez se meten en los concursos de prestigio, tan importantes entre los miembros ricos de la comunidad; se dirige la envidia sobre todo a los que han obtenido alguna cosa muy prestigiosa que los envidiosos quisieran poseer. Rara vez se dice que los pobres tienen envidia de las ventajas materiales de los ricos; así se ve que la gente tiene envidia, no de cosas materiales, sino de la posición social, y los más envidiosos son los arribistas.

La base de la prosperidad es apropiarse una acción mayor del fondo de fuerza laboral de la comunidad, garantizando así la pobreza perpetua de las familias jornaleras; esto estimula las ganas de ver a las familias ricas en desgracia, o el fracaso de sus intentos de ascenso social -por ejemplo, cuando el hijo que salió bachiller con tanto sacrificio de los padres se casa en el campo y se vuelve otro cocalero cualquiera- "Hay muchos bachilleres cosechando coca en Yungas." La educación de los hijos es una forma de inversión que, al igual que la compra de aparatos domésticos (cocina a gas, televisor, refrigerador, etc.) ha usurpado una parte de los excedentes anteriormente dedicados a las formas tradicionales del gasto prestigioso, mayormente el patrocinio de fiestas exigiendo la reciprocidad

generalizada en la forma de distribuciones de comida² y, sobre todo, bebidas alcohólicas.

Los dueños de camiones quedan obligados a hacer esta clase de gastos, y cualquier camión que hace servicio a una comunidad tiene que patrocinar algo para la fiesta patronal, por ejemplo ropa nueva para el Santo. Un camionero que vive en la comunidad no puede evitar el deber de traer, y con frecuencia pagar, la banda y los disfraces de los bailarines. Son muy solicitados para compadres. No se puede evitar estos deberes sin causar ofensas graves; entonces la mayoría de los camiones hace servicio en una comunidad diferente a la que habitan. La gente alaba a un camión 'forastero' que hace una contribución menor, mientras que por generoso que sea un camión del lugar, se suele caracterizarlo de tacaño (*mich'a*).

El patrocinio de las fiestas, como los cargos sindicales, es algo que se impone sobre la gente mediante la fuerza de la opinión pública. Algunas familias ricas lo evitan, prefiriendo gastar en educación o consumo familiar, pero este comportamiento es resentido por los demás, un sentimiento expresado en el asalto a los bienes de la familia -robo de la casa o de las chacras. Los que no quieren regalar nada al público (ni siquiera invitar unos plátanos maduros a sus visitas) se caracterizan como *q'awachi*; un *q'awachero* es una persona que recibe todo pero nunca da a cambio nada. Hasta los oponentes más empecinados del patrocinio de fiestas, quienes afirman ser Testigos de Jehová u otra clase de evangelista para justificar su abstención, toman parte en el ciclo de ritos asociados con la muerte. Ofrecen pan, plátanos y ponches en la víspera de Todos Santos, y como su posición ideológica los margina dentro de la comunidad, suelen ocupar papeles como cargador del cadáver en los entierros, donde los que tienen contacto íntimo con el alma (todas las partes de la persona que persisten después de la muerte) deben ser de alguna manera marginales y de pocos vínculos con el muerto.

Dado el tono crítico de la mayoría de los comentarios sociales, rara vez se escucha acerca de gente alabada por su virtud en vez de condenarles por vicios o compadecerse de sus infortunios. Con más

2. El compartir comida es mucho más restringido en los *yunkas* que en el mundo de arriba -al *yunka joqi* le gusta comer a solas. Se comparte comida con los invitados en los ritos de crisis vital (corte de cabellos, bautismo, entierro, etc.) pero en las fiestas comunales sólo los que juegan un papel especial -la banda, los padrinos, dignatarios visitantes, el equipo de fuera- reciben comida, mientras los demás comen en los grupos familiares de siempre. Los ritos de crisis vital reúnen al grupo de solidaridad de la familia celebrante; generalmente tienen lugar en los bajos de la casa, y como las casas están escondidas en las huertas, si uno no es miembro de ese grupo, con frecuencia no se sabe que el rito ha ocurrido sino al día siguiente; mientras en el altiplano los ritos suelen desarrollarse al aire libre y se los ve desde lejos.

frecuencia se elogia a la gente por levantarse temprano y trabajar duro, la virtud que basta para limpiar cualquier pecado (y además, practicada con esmero, no deja tiempo ni para pecados veniales). La otra virtud campesina esencial es ser humilde, pero esta recibe más alabanzas de boca para fuera, porque en realidad nadie sería humilde si no por necesidad. A los campesinos les gusta dar a los *mistis* la impresión de que son humildes -tímidos, modestos, sin pretensiones, y sin conocimientos del gran mundo. El *utawawa* ideal es humilde, hace todo según las ordenes del *utani* y nunca se queja de los jornales reducidos. En realidad, la mayoría de los *utawawa* desean conseguir cónyuge y casa propia y el respeto debido al jefe de una familia establecida. Hay personas casadas y con hijos que son humildes también, pero los que yo conocí no tenían casa propia y así seguían en la dependencia típica de un individuo humilde. Se los califica como humildes porque reciben a cualquiera, les invitan a compartir lo poco que tienen (con la esperanza, con frecuencia justificada, de que van a recibir en reciprocidad cosas de más valor) y no muestran orgullo rechazando comunicarse o recibir regalos, ni siquiera de cosas de mínimo valor, como coca *t'una* o tripas de chancho. Los hogares ricos se aprovechan de esta gente, ofreciéndoles comida y después sacando su fuerza de trabajo; esta clase de humildad se engendraba en la relación entre patrón y colono en la hacienda. Algunos pobres rehusan ser humildes, hacen cosas como recibir adelantos para trabajos que nunca realizan; aunque se alaba a los humildes, un *utawawa* demasiado humilde no va a encontrar mujer. Es concebible que una persona rica pueda comportarse de la manera calificada como humilde, pero el hecho de su opulencia significa que los acomodados que intentan presentarse así suelen ser rechazados como hipócritas. Vale la pena notar que hasta en aymara esta virtud tiene un nombre castellano, y siempre se lo asocia con campesinos muy tradicionales. Nunca se califica a un blanco como 'humilde'; si es dadivoso y servicial, se le dice 'bueno' (*suma jaqi*), al igual que a cualquier persona de buen humor que no se mete en conflictos abiertos dentro de la comunidad.

Representaciones andinas de la violencia

En lo anterior, he enfatizado los aspectos armoniosos de la vida social en los *yunkas*, y las reglas que animan a la gente a comportarse como si la vida fuera armoniosa. Esto no cabe con la fama de los aymara dentro de Bolivia como gente de fuerte sentimiento de tribu, engañadores, y con mucho potencial para la violencia. La gente de Chulumani, como los de Quime, tienen fama de 'malos' -no quieren recibir a los forasteros, no son dadivosos y rechazan a los

desconocidos. La atmósfera de crítica intrusiva que empapa a las comunidades rurales es todavía peor en los pueblos, donde las casas están apretadas en las pequeñas extensiones llanas y todos se fijan en la vida y milagros de sus vecinos:

Jisk'a marka, jach'a inphirnu.
(Pueblo chico, infierno grande).³

La habladuría en Chulumani es fatal.⁴

Cuando los blancos hablan sobre los campesinos, adoptan un tono burlón (no emplean sus cocinas a gas porque las mujeres, acostumbradas a agacharse al lado del *qhiri*, no pueden cocinar de pie) o abiertamente crítico (mascan coca con exageración, gastan toda su plata en farrear, son flojos). Rara vez expresan el miedo que los habitantes de los pueblos tienen de las comunidades rurales que los circundan en un cerco pasivo pero perpetuo, que en cualquier momento puede volverse un asalto. La apariencia de humildad que los campesinos presentan a sus superiores sociales se entiende como una careta ocultando un odio a muerte:

El indio de Bolivia odia a los blancos, porque somos mejor que ellos... te pueden matar.⁵

Estas actitudes racistas se fundan en la experiencia histórica. Hay varios ejemplos de alzamientos breves de campesinos, quienes entraron a los pueblos, mataron a las autoridades abusivas y saquearon sus bienes. Generalmente el alzamiento dura sólo hasta acabar con los miembros de la élite cuyos abusos se han vuelto insoportables, y después la gente regresa a su trabajo. Son el reverso de los asaltos del gobierno a los manifestantes campesinos. En Sud Yungas, el ejemplo más reciente es la matanza de los policías de narcóticos en 1982, de la cual voy a tratar en seguida. Más común es la violencia en forma de peleas de borrachos en las

3. Cita de una campesina rica, sector Ocobaya.

4. Cita de unos comentarios sobre una mujer del pueblo que se suicidó cuando sus vecinos la amenazaron con avisar a su marido de sus amores. CIPCA (1977) dice que los yungueños parecen suicidarse con más frecuencia que los altiplánicos. El método tradicional de botarse por un barranco -que exigía mucho coraje- ha sido reemplazado en la mayoría de los casos por un trago del insecticida Folidol, usado para matar el gusano *ulu* en los cocales.

5. Cita de una ex-patrona, oriunda de Coroico y casada en Chulumani. Después me avisó que, viajando a pie con indios, uno debería fingir no entender aymara, para dejar que los indios conversen en su delante y así enterarse de sus intenciones de robar y matar a uno y botar el cadáver en el monte.

fiestas, atribuidas a los efectos de la bebida pero que generalmente expresan escisiones sociales significativas. El contexto más íntimo de la violencia, que sirve como modelo para la relación política en la sociedad andina, es la unión conyugal.⁶

Marido y mujer son mutuamente dependientes y complementarios, pero el marido retiene el dominio simbólico. El representa la pareja ante el público y la mujer honra su autoridad en no decir ni hacer nada que perturbe la impresión del dominio masculino cuando la pareja aparece delante de la gente, y sobre todo delante de otros hombres. Esta dependencia complementaria no es muy tranquila; al contrario, representa una lucha continua (sobre todo en los primeros años del matrimonio) entre los dos para mantener sus intereses e igualdad, en vez de dejarse dominar por uno de los dos. La lucha entre los opuestos, en vez de llegar a la síntesis que es diferente a cualquiera de los dos (el modelo para el ciudadano post-revolucionario ideado por los izquierdistas andinos), resulta en la reproducción de la misma pareja: la única ruta a la posteridad es mediante la violencia. El coito es una forma trascendental de la violencia matrimonial.

Siempre se dice que la mujer 'se busca' al marido (*thaqasiri*); ella tiene que 'servir al hombre' (*chacha sirwiña*) dentro del mundo doméstico. El hombre corresponde con sus servicios económicos y la paternidad de los hijos. Una solterona, se cree, ha quedado sola por su voluntad, mientras que un solterón no ha podido encontrar una mujer dispuesta a recibirle como marido. El coito, como síntesis de las mitades opuestas, equivale a la violencia física: "La gente se pega en la cama." Cuando una mujer establece un hogar con un hombre, ella le da el derecho a pegarle dentro y fuera de la cama. Se cree que, en los primeros años, una pareja va a pelear bastante, como parte del proceso de conocerse y aprender a llevar la vida de casados; es considerada una desgracia si siguen pegándose después de muchos años de matrimonio y el nacimiento de varios hijos, cuando ya debían saber cómo solucionar los conflictos cotidianos sin descontrolarse. La publicidad de este derecho ha otorgado a los hombres andinos una mala fama de pegadores de mujeres, pero yo creo que no hay mucha más violencia que en cualquier otro contexto parecido, y las mujeres tienen la ventaja de poder publicar los asaltos de sus maridos, mientras en las clases altas, donde hay también bastante violencia hacia la mujer, las convenciones sociales obligan a la mujer a ocultar esta 'vergüenza'. Un hombre no tiene derecho alguno a pegar una mujer que no es suya, y en tal contexto la mujer debe asaltarle con toda fuerza y tratar de rasgarle la cara o

6. Albo (1975) también utiliza la relación conyugal como una metáfora gobernante para interpretar las estructuras políticas aymaras.

dejar una cicatriz que el tendrá que explicar. Generalmente, no se espera que la mujer aguante pasiva los asaltos varoniles, tiene todo el derecho a defenderse.

En la sociedad andina prehispánica, la relación entre marido y mujer se replicaba en cada nivel de la jerarquía política en el sistema de autoridad dual. Siempre había dos jefes (en realidad, dos parejas casadas); los españoles los describían como el cacique o kuraka y su segunda persona. La incapacidad de los colonialistas para comprender cualquier modelo de autoridad fuera de lo que ellos mismos aplicaban nos ha privado de relatos extensivos del funcionamiento de este sistema, pero parece que el jefe de Alaasaya o Hanansaya (mitad de arriba o afuera), concebido como masculino, era el encargado de asuntos militares, mientras el de Manqhasaya o Hurinsaya (mitad de abajo o adentro) se ocupaba de asuntos rituales.⁷ Cuando se habla de encuentros con el cacique Agustín Mamani (sector Chulumani, siglo XVII temprano) él siempre aparece acompañado por su segunda persona. Puede ser que la mitad masculina del grupo de cuatro dominaba en la esfera de encuentros con los de afuera, mientras que la mitad femenina (es decir, la cacica y la mujer del segunda) controlaban asuntos económicos internos. El equivalente del coito al nivel del grupo fue el *tinku*, o batalla ritual; en aymara se denomina *nuwasina*, el mismo verbo que se usa para las peleas entre esposos. Las mitades de arriba y abajo, que existían en cada comunidad, se encontraban en un concurso violento cuyo fin no era la conquista de uno por el otro, sino la reafirmación de su igualdad y diferencia mediante la lucha. Al igual que el sexo, el fin del *tinku* era la reproducción, pero se cumplía mediante el derroche de sangre y hasta la muerte de algunos participantes, en vez del nacimiento (y recuérdese que el nacimiento exige el derroche de sangre en la menstruación y el parto).

En los *yunkas* de hoy, varias comunidades mantienen una división dual, con tendencia a una división tripartita⁸ -dos mitades y la zona central, que sirve como *marka*, pueblo, donde se desarrollan las actividades rituales- pero las mitades se conocen sólo por sus nombres, y no se los concibe como mitades de arriba o abajo excepto en términos geográficos. Vale la pena notar que en Takipata la casa

7. Véase Platt (1987a) para un relato estimulante de la estructura política de los señoríos aymaras prehispánicos. Hay comentarios sobre la autoridad dual en Rostworowski de Diez Canseco (1983).

8. Para las relaciones entre divisiones en dos, tres, y cuatro partes, véase Harris (1986). La división en dos mitades, conocidas como 'Arribeños' y 'Abajeños', persistía en los pueblos de Qamaqi, Irupana, Cojuta y Chulumani, hasta mediados de este siglo; en Chulumani las dos mitades se enfrentaban sobre todo en Navidad, mientras en Qamaqi hacían competencia en Todos Santos.

de hacienda se encuentra en Challapampa, que es geográficamente la mitad de arriba, y la capilla también se encontraba allí, hasta la Reforma Agraria, cuando los campesinos llevaron la imagen de Concepción Mama (que parece ser antigua, tal vez del siglo XVII, cuando la hermana del hacendado de entonces fue monja de velo negro en el convento de La Concepción en La Paz) a la capilla nueva construida en la *marka* o pueblecito (de una sola calle, con escuela, capilla, tienda, y locales para reuniones, más la cancha de fútbol). Pocas familias viven todo el tiempo en la *marka*, que se considera parte de la mitad de abajo, Calderón, donde se ubica,⁹ pero todos bajan allí para celebrar fiestas y pasear los domingos. Las dos mitades ya no representan escisiones sociales esenciales como en la época prehispánica, pero el concepto del *tinku* persiste, y está explícitamente asociado con la violencia ligada a la borrachera que estalla en las fiestas.

La borrachera es imprescindible en cualquier rito andino. Mientras los blancos suelen tomar unas copitas cada día, los campesinos en general son abstemios, pero cuando empiezan a tomar consumen cantidades inverosímiles, tambalean y caen sentados, asustando a los forasteros que creen que esto representa la vida cotidiana del campo. Una persona borracha se encuentra en un estado de inversión ritual que la hace inmune a los peligros sobrenaturales; los borrachos pueden caminar de noche, pasar ríos y lugares frecuentados por 'malignos' (espíritus terrestres) sin sufrir daños. Pero el tomar a solas, es un vicio; la borrachera sirve para reforzar la solidaridad del grupo, no para satisfacer deseos individuales para conseguir el olvido. Aparte de los alcohólicos acabados que han perdido toda vergüenza, todos sienten esta obligación, y si están tomando en una tienda (toda tienda en las provincias sirve también de bar) y les faltan compañeros, llaman a cualquiera que pasa por la calle para compartir. En los ritos y fiestas, se distribuye bebidas alcohólicas a todos los participantes, y en ritos como techados de casa o entierros, la gente hace prestaciones de bebida a los festejados (los dueños de la nueva casa, o la familia doliente). Después se reparte esta bebida en forma de *wachu*:¹⁰ una fila de botellas, de cerveza o de 'preparado' (alcohol de caña mezclado con igual

9. Aquí llamo *marka* al centro de Takipata, para señalar su papel en la organización de la comunidad; actualmente se conoce como (la) Cancha, porque *marka* (*mark sarütati?*, etc.) en el habla de Takipata significa siempre el pueblo de Chulumani.

10. En la provincia Inquisivi, *wachu*, sólo significa andén, o como ellos mismo traducen al castellano, 'surco', en el cocal. No se conoce el nombre *wachu* para la fila de botellas, que parece ser un nombre restringido a la región cocalera entre Coripata e Irupana. Otra vez se ve cómo el cocal actúa como un concepto sintetizador que abarca toda la vida social en las comunidades cocaleras.

cantidad de jugo de fruta o refresco) puesto delante de la persona a quien le toca.

Se dice de la persona que recibe este honor que ha sido 'puesto *wachu*', lo mismo que se dice de las guaguas cuando les obligan a cosechar coca al igual que una persona grande. El tamaño del *wachu* depende, primero de la cantidad de bebida obsequiada, que es una función de las relaciones sociales entre las personas, y segundo, de las relaciones sociales *per se*, aunque el individuo no haya obsequiado nada en esta ocasión. Por ejemplo, el yerno (*tullqa*; esposo de la hija) tiene que servir a sus suegros en las fiestas, y se suele ponerle *wachu* en el cementerio en Todos Santos. Después tiene que repartir esta bebida entre todos los invitados. No se debe tomar a solas, uno tiene que nombrar a la persona con quien se está sirviendo, saludándole y diciendo "*Jumamp nayampi sirwt'asiñani*" "Con vos, conmigo, nos serviremos". Con frecuencia (sobre todo si el servidor es del mismo sexo) se elige tomar con la persona que sirve. Es imposible salir de un *wachu*, aunque sea de una sola botella de preparado, sin quedar intoxicado. La gente se tambalea de un lado al otro, diciendo: "Ya no quiero servirme más", pero tienen de seguir hasta terminar. Cuando se ha puesto *wachu* a muchas personas, como suele ocurrir en Takipata después de un entierro o en el tercer día de Todos Santos, se ofrecen copas en todas partes, hasta que los mismos servidores intercambian copas entre ellos; no se las puede rechazar sin causar una ofensa seria, y dentro de poco todos están borrachos. Emborracharse juntos es una tan importante demostración de solidaridad como el hacer *ayni*, y mientras más unida la comunidad, más fuerte la obligación de emborracharse juntos a lo menos una vez al año.¹¹ La gente, por lo general bastante reservada y seria, se pone a bailar, gritar, cantar, y pelear.

Los grupos de bebedores son fuertemente controlados por la igualdad de rango. El finquero de Takipata recibe copas de los campesinos, por ejemplo cuando anda con sus amigos de niñez rezando en Todos Santos, pero no se presenta en el cementerio ni en los 'despachos' (segundo día de Todos Santos) que es cuando se toma más. En la víspera, se reconoce su rango, ofreciéndole un par de cervezas, mientras todos los demás *reziri* reciben 'preparado' o un ponche con alcohol; la cerveza es una bebida de *mistis*, 'alcohol

11. Mientras más 'cerrada' la comunidad, más fuerte la obligación de tomar, y más exagerado el nivel de intoxicación en sus fiestas. Las descripciones más impresionantes de la borrachera -gente tan borracha que ya no pueden caminar, cargados por sus parientes para que les echen más tragos a la boca; personas que no pueden realizar los actos rituales que tienen que hacer por estar demasiado mareadas -vienen de las comunidades muy cerradas del altiplano, o lugares remotos de la sierra peruana: véase Carter y Mamani (1982), Isbell (1978).

Caimán' es de indios.¹² En las fiestas sólo toma si está en compañía de otros blancos invitados o familiares suyos, sus pares de rango. Así se evita la posibilidad de conflictos entre gente de diferentes clases sociales. Según los finqueros, el *ex-jilaqata* de Takipata, antes de volverse completamente loco, solía insultarlos de borracho; fingía estar más borracho de lo que estaba, para aprovechar la oportunidad de abusar y pelear con sus amos. Cuando una vez el finquero lo confrontó directamente, al instante se volvió sano. Pero no sólo los indios se pelean de borrachos. En Carnavales de 1987, en vez de ir a bailar tarqueada en Chulumani, la gente de Takipata hizo una fiesta para los ingenieros de la cooperativa de la luz recién instalada. Había una docena de blancos y se pusieron borrachos y ruidosos. Aparte de jugar con agua como de costumbre, uno de ellos se puso a pelear con el finquero. Fue necesario apartarlos y apaciguarlos con la ayuda del cuñado del finquero (esposo de la hermana). Cito este incidente para demostrar que el pelear en la fiesta no es monopolio de las clases populares andinas.

Las peleas casi siempre estallan entre dos personas del mismo sexo, mayormente hombres; si el asunto se vuelve más serio, las mujeres también se meten contra las mujeres del otro bando. La regla es que hay que pelear con uno del mismo sexo y mismo rango. Generalmente, los espectadores intervienen rápidamente, agarran a los peleadores y los apartan a la fuerza para llevarlos lejos. He presenciado un solo caso donde no intervinieron. Los peleadores eran un hombre de Takipata y su mujer (oriunda de Puerto Acosta), y un hombre de Santiago de Huata, casado en Takipata, y su cuñada yungueña (esposa del hermano; en otra ocasión la huaycheña había golpeado con tanta fuerza a la esposa del de Takipata que ésta ya le tenía miedo). Los dos hombres se agarraron, al igual las dos mujeres, mientras los demás comunarios, quienes estaban tomando

12. En el sur peruano, la cerveza sigue siendo una bebida de *místis*, consumida por campesinos solamente cuando quieren ascender de rango; generalmente los campesinos toman alcohol o chicha (véase Harvey (1987), Sallnow (1987)). Esta dicotomía simple no sigue en vigencia en La Paz, donde los campesinos ya tienen plata, y como los campesinos ricos de La Convención (Cuzco, Perú) toman cerveza en las fiestas. El caso excepcional es el ciclo de ritos de la muerte, donde todos, por ricos que sean, sirven 'preparado' en el día y ponche en la noche aunque en momentos determinados (como el momento de levantar el cadáver para correr hasta el cementerio) se ofrece unas tantas cervezas a los hombres de mayor jerarquía. El perfil actual de las bebidas es más complejo, porque la clase terrateniente, cuando toma entre pares, prefiere *singani* finos o licores importados, mientras los campesinos toman 'singani a granel' (actualmente fabricado de Alcohol Caimán), y cuando se festeja a los vecinos en las vísperas de las fiestas patronales de pueblos pequeños (Qamaqj, Ocobaya) se les ofrece ponche o té con té con alcohol. Mientras tanto, se asocia cerveza con los camioneros y las cholitas del mercado, quienes suelen dormir en sus puestos después de tomar cerveza con el almuerzo.

los tres fardos de cerveza que yo obsequié para festejar mi despedida, formaron un círculo ruidoso en torno. Sólo intervinieron cuando el hijo del takipateño y la hija de la cuñada se metieron en ayuda de sus respectivos padres. El hijo intentó defender a su padre con una botella, lo que se consideró excesivo, y la hija rasguñó la cara de la huaycheña, lo que se criticó también, pero yo creo que la intervención fue provocada por la inversión potencial de la jerarquía generacional, si dejaran que adolescentes asaltaran a mayores. Los combatientes, todos histéricos de rabia, fueron arrastrados por parejas casadas actuando como parejas de ambos sexos -representando síntesis positiva de elementos opuestos, mientras la pelea representaba el conflicto entre elementos idénticos. También representaba no sólo la enemistad heredada entre las dos familias (sus huertas son colindantes y tienen disputas antiguas) sino las tensiones entre los hombres de Takipata y los inmigrantes casados con mujeres de la comunidad, quienes luchan para controlar el sindicato. Después de la pelea, la gente sugirió que sería bueno montar un *tinku* entre los de Takipata y los de Santiago de Huata; es decir, que no se puede evitar la violencia, y sería mejor que se realizara de una manera ritualizada, con toda aprobación social.

Los campesinos comentan con gozo sobre las peleas en las fiestas. Un hombre dijo (cuando le pregunté sobre el segundo día de Todos Santos):

[En el segundo día] en las casas toman bien, después pelean. En el cementerio pelean también, es obligatorio.

Cuando todos se reúnen en las tumbas de sus parientes, en el tercer día de Todos Santos, los mayores están 'de *ch'aki*' después de tomar tres días seguidos, y hay una buena oportunidad para pelear con los miembros de la familia u otros enemigos de uno. Celebrar la muerte es esencial para garantizar los derechos sobre la herencia, y los hermanos disputando las acciones, pueden pelear en el cementerio. El conflicto se puede expresar mejor en rechazar la invitación a beber, en no presentarse o en atacar los bienes del otro, porque pelear de verdad en el cementerio sería una vergüenza; en realidad, sólo uno de los hijos suele ocuparse de los ritos para el último de los padres que muere. Aunque la gente está bastante intoxicada para querer soltar la agresividad que normalmente suprime, el deseo de unidad social indica que, si llegan a golpearse o sólo a reñirse, los otros los van a apartar. El caso excepcional es una pelea de esposos, pero se considera una muestra de vulgaridad (y desprecio total a la opinión de los demás) pelearse delante del público -deben golpearse dentro de la casa. Queda terminantemente prohibido, también, usar armas de cualquier clase (sean blancas o de fuego) para pelear; un

hombre fue expulsado de Takipata por levantar un revólver contra otro miembro de la comunidad. Los combatientes del *tinku* pueden usar hondas, y se ponen cascos, cinturones y guantes pesados, pero la lucha se realiza mano a mano, sin armas. Siempre se dice "Lástima que se han peleado... pero no es buena fiesta si no hay una pelea, y mejor si hay una muerte." Nadie sale con la intención de matar a alguien en la fiesta, pero hay una especie de esperanza excitada del caos que puede resultar dentro de tanta inversión ritual.

En este universo moralizado, ninguna muerte es accidental. Cuando un camión se volcó en el riachuelo más 'peligroso' (es decir, lleno de malignos) de Takipata -que también marca la frontera entre las dos mitades- con la pérdida de una guagua de tres años, un perro y un gallo fino, la gente decía "El río quería tres, y tres tuvo". Ríos, torres de iglesia, minas, y otros lugares peligrosos están siempre con hambre, y cuando no reciben ofrendas de sangre sacan en cualquier momento imprevisto la comida que quieren. Se puede sacrificar (*wilancha*) una oveja o una llama, pero a veces esto no basta. En Sud Yungas todos están convencidos que se hizo sacrificios humanos (*kuchu*) para afirmar los cimientos de los puentes de Puente Villa y en el camino hacia Asunta. En Qamaqi en 1988, un hombre murió en la noche del martes del *ch'alla* (el día antes de miércoles de Ceniza) después de golpearse con unos seres invisibles al pie de la torre nueva de la iglesia. La culpa fue echada a las autoridades, que no hicieron una *wilancha* por la torre y así habían dejado "el diablo parado en allí" para comer gente. Martes del *ch'alla* es un día muy peligroso; la gente recoge las mejores frutas, choclos, etc., como *paquña* o primicias, para *ch'allarlos* en sus casas, y se dice que los diablos, es decir los del mundo de adentro, también recogen una *paquña* humana ese día. Los dueños de la mina de oro de Chilaya, al frente de Cojuta, se protegen de tales acusaciones haciendo una *wilancha* de tres llamas, no en carnaval, sino el viernes anterior -los tios llegan hambrientos ese día, y comen bien, mientras que en carnaval mismo ya están hartados y no reciben con tanto agradecimiento.¹³

Es un deber de las autoridades velar por el mantenimiento de las relaciones de reciprocidad entre este mundo y el mundo de adentro, para no dejar a su gente al alcance de unos diablos hambrientos. En los *yunkas*, se ha perdido la integración estructural de la violencia mediante el *tinku* y una serie anual de sacrificios, pero el sistema de pensamiento que exige estallidos regulares de la violencia para

13. Según el ingeniero, antes no se hacía ninguna ofrenda, pero el minero empezó a escasear y los mineros exigían la tradicional *wilancha*; después, la producción ha mejorado sin parar.

permitir la expresión completa de las relaciones entre las categorías sociales sigue en vigencia.¹⁴

La violencia comunal: tres historias

Otro aspecto de la unidad comunal es el potencial de manifestarse como grupo cuando hay necesidad de defender los intereses comunales. La expresión cotidiana de la unidad es el silencio sobre asuntos que pueden traer problemas a la comunidad (como, por ejemplo, la ubicación de los pozos de la droga) y una comunidad que es realmente unida puede hacer mucho más.

(1) Defensa del fuero interno de la comunidad (1987)

En febrero 1987, dos hombres del sector Huancané entraron en una casa en Takipata, cuando sus habitantes estaban todos en el trabajo, y robaron ropa, joyas, un televisor y otras cosas de valor. El dueño de la casa prefirió comprar 'artefactos' en vez de gastar en fiestas, y se suponía que sus enemigos dentro de la comunidad habían proporcionado información a los ladrones. El finquero y otros hombres de Takipata formaron un pelotón para perseguir a los ladrones; la víctima era un ahijado del finquero, pero él mismo sufría robos constantes de sus pescados, patos y otras cosas, y entonces tuvo un interés personal en promover la persecución de los ladrones. Varios grupos de *k'ichiri* los habían visto yéndose 'con grandes *q'ipis*' y los siguieron hasta su casa, donde encontraron algunas de las cosas robadas enterradas, tal como les había dicho un *yatiri* mirando los naipes. Después llamaron a los policías. El ladrón principal se escapó al amanecer hacia Mitma, de donde era yerno, y los policías sólo lograron detener al otro, un *utawawa* tullido, con algunos bienes robados. Se lo llevaron a la comisaría en Chulumani y no

14. Gose (1986b) afirma lo mismo sobre las muertes accidentales y la necesidad de hacer sacrificios a los espíritus terrestres. El río Suri, que corre debajo de Qamaqi y Cojuta, es uno de los más peligrosos, y ha comido muchas personas -la más reciente fue la hija única del pasante de la fiesta de Cojuta, comida el mismo día de la fiesta en 1987. Hay también varios datos sobre sacrificios humanos actuales. Dew (1969), p. 94, cita el caso de una chica de doce años, quemada viva en el altiplano peruano para acabar con la sequía de 1956. En Sud Yungas se dice que en cada puente se construyen dos huecos largos; se agarra a una pareja "de esos jascitos del altiplano que vienen a buscar trabajo" (y entonces no tienen nadie que sepa su paradero), se los hace comer y tomar bien, y cuando duermen borrachos se los entierra de pie en los cimientos del puente. En La Paz se dice que se entierra cuatro personas vivas, una en cada esquina, para que 'agarrén' los cimientos de los rascacielos que actualmente se están construyendo en la zona central.

quisieron devolverlo. La gente se reunió en la Cancha de Takipata; se propuso ir en grupo (*aywiña*) donde los policías a exigir la devolución. El finquero los animó, diciendo que así iban a mostrar a toda la gente de Chulumani que 'los de Takipata son unidos' y los ladrones iban a pensar dos veces antes de llevar a cabo otro robo. Un grupo de unas veinte personas, la mitad de ellas mujeres, se encaminó al pueblo.

Allá se encontraron en la plaza con un dirigente de la Federación Campesina, un hombre joven oriundo de la comunidad originaria de Kuchumpaya. Todos juntos entraron a la comisaría, quitándose los sombreros. Los policías sacaron al preso, quien mostró sus mutilaciones (debido a un accidente de carro hace varios años) y contó su coartada. Se dijo que por ser tullido no lo golpearon para hacerle confesar. El policía dijo: "El dice que no lo hizo, y yo le creo". El dirigente campesino le quitó las abarcas al preso con el cuento de buscar huellas (en realidad las dio a la mujer mayor de la casa robada, y ella las llevó al cementerio de Takipata, prendió una vela, rezó, y las dejó allá para llamar al ánimo del ladrón). Sacaron las cosas robadas y se las entregaron a su dueño. El policía habló de una manera conciliatoria con los campesinos; dijo que, a falta de nuevas pruebas, soltaría al preso después de veinticuatro horas, y les rogó no regresar otra vez en tropa. La gente salió bastante satisfecha, habiendo recuperado los bienes y probado que los policías tienen miedo a los campesinos cuando se manifiestan en grupo.

(2) Defensa de los terrenos de comunidad (años 70)

El patrón de Takipata, después de distribuir sus terrenos de usufructo a los colonos en 1964, vendió la propiedad a su cuñado (hermano de su esposa), co-propietario de la hacienda reformada de Machaq Marka. Los campesinos trajeron los bienes del nuevo dueño desde la casa de hacienda de Machaq Marka a la de Takipata. Durante los años sesenta el dueño sufría por falta de plata y vendía muchos terrenos de la hacienda a los campesinos, entre ellos los lugares que ahora se conoce como la Cancha. Otro terrateniente, del sector Huancané, tenía enemistad con los dueños de Takipata; este terrateniente animó a un ex-minero, su ahijado, a meterse en el monte a la cabecera del valle de Takipata. El ahijado rozó el monte, puso chacras y construyó una casa, sin consultar a las gentes de Takipata, quienes decidieron desalojarlo. Se armaron con machetes, palos y escopetas, y, encabezados por el hijo del dueño armado con un revólver, andaron por el monte, haciendo sonar un *pututu*. El grupo estaba conformado por unas cincuenta o sesenta personas, mayormente hombres pero con dos mujeres mayores. Al llegar a la casa del intruso, encontraron a la hija sola, preparando el almuerzo.

Fueron a llamar a los padres, quienes estaban en la chacra, y les dieron la orden de marchar. El ex-minero quiso almorzar primero, pero los Takipateños ya estaban destechando la casa, y tuvieron que irse con su familia.

Este relato es de un Takipateño que tomó parte en el hecho. Para él, es una demostración de la necesidad de la fuerza armada para defender los derechos de los takipateños (o gente autorizada por takipateños) a utilizar los terrenos de la comunidad. Cuando los terratenientes en Chulumani hablan del acontecimiento, lo conciben como un conflicto entre terratenientes; claro que el monte de Takipata pertenece en su mayoría a la hacienda, y no a la comunidad. Se ve que las disputas entre terratenientes repiten al nivel de la hacienda las disputas entre sayañeros colindantes, y si no fuera por la intervención del otro terrateniente, el finquero no habría tomado parte, como no se presentó en el caso (1).

(3) La sociedad en contra del Estado: la matanza de los agentes narcóticos (1982)

Este suceso fue publicado en los periódicos de la época (a pocas semanas de la entrada de la UDP) y tiene fama más allá de Sud Yungas. En Chulumani circulan muchas versiones, y los testigos mismos prefieren negar su participación, excepto cuando están muy borrachos. Los más discretos prefieren negar todo, inclusive que haya ocurrido. Voy a citar varias de estas versiones, sin intentar una 'verdad' sintetizada; lo que la gente cree es más importante que lo que de veras pasó, que, en todo caso, apenas se puede reconstruir. El acontecimiento sigue muy vivo en la memoria de la gente, y es un elemento importante en la identidad de los Chulumaneños de hoy; entonces vale la pena detenerse en el proceso de 'mitologización' que muestran las varias versiones.

A. Familia de campesinos ricos, Takipata:

Nosotros ni sabemos de eso. No sabíamos nada. Al día siguiente nomás nos han avisado... el N.N. [su gran enemigo] estaba allá. Sabe hablar, diciendo: "He traído escopeta, de mí siempre había sido la escopeta que le bajó..." De borracho habla así. El P.P. [jornalero farsante de la comunidad] ha bajado del pueblo, "Han matado a los narcóticos, los soldados ya están bajando en camión," decía, hizo creer a la gente, muchos se han ido a dormir arriba en el pajonal.

B. Campesina pobre, oriunda de los valles de Inquisivi, vecindada en el pueblo de Qamaqi:

En Chulumani han matado a los narcóticos. Los apretaron en

ch'ipas [redes de cuero para trastear plátanos, etc.] y los cortaron sus *uchis*, los caparon. Así los habían matado.

C. Campesino oriundo de Patacamaya, casado con campesina rica del sector Ocobaya:

Han ido a Villa Remedios, dice, allí han agarrado a un hombre por hacer pichicata. Lo han amarrado a un naranjo y en su delante abusaron a su mujer, a su hija de doce años. De eso la gente se han calentado, se han entrado al pueblo y se los han matado. Dicen que los campesinos los han matado, pero ya era de noche, los del pueblo han salido ya con sus caras pintadas de negro y los han matado.¹⁵

D. Hombre blanco, del pueblo de Chulumani, de política pro-campesino

Ese día había un baile en el Teatro Municipal, casi todos los del pueblo estaban allí. Los campesinos entraron al pueblo cerca del atardecer, como manifestación. Querían agarrar a los narcóticos y sacarles a patadas. Los policías habían estado tomando, pero, y el capitán agarró su arma y subió al techo del edificio. Disparó dos veces e hirió a dos jóvenes, uno el hijo de un dirigente, el otro... bueno, los dos estaban animando a la gente. Les dio en la palma de la mano, los dos tenían las manos alzadas; yo estaba trabajando en el hospital y vi los heridos. De eso se enfurecieron los campesinos, alguien agarró una arma y fusiló al capitán en el pecho. Luego había todo un tumulto y se acabaron con los narcóticos. Cometieron muchos abusos en el interior, decomisaron coca, violaron a una chica de catorce años.

E. Vendedora de frescos, de una comunidad originaria cercana al pueblo:

Mi marido estaba presente cuando pasó [la muchedumbre de gente viniendo del interior], como sonso se había ido a mirar. En este rato nosotros vivíamos en Chulumani. ¿Conoces esa calle de las plataneras? En esa calle hay una casa de ladrillo, de tres pisos, esa era su oficina [de los agentes narcóticos]. Un viernes era, había baile en el Teatro Municipal y algunos policías estaban allá, otros en su oficina. Cuando la gente del campo rodeaban la oficina, los que estaban en el teatro subían a su camioneta y venían a ayudar a los otros, pero la gente

15. Los abusos que provocaron el asalto sí tuvieron lugar en Villa Remedios, y la gente de esa comunidad inició la marcha hasta Chulumani en pos de venganza, pero muchas otras personas se juntaron a la muchedumbre, y no se sabe quiénes fueron los autores principales de la matanza.

hacia parar la camioneta, los agarraban y se los mataron a todos. De uno le sacaron el ojo con un palo puntiagudo, a otros les caparon y metían sus cosas a sus bocas. Vaciaron la gasolina de la camioneta y con eso quemaron todo, los muebles, los papeles, los expedientes, había bultos de dolares decomisados, la ropa de los policías -los desnudaron y luego los quemaron y los dejaron así en la oficina, su perro también, todos quemados. Yo fui a mirar después... entonces se fueron donde el Acopio [centro estatal] para comprar toda la coca; odiado porque pagaba muy poco y trataba de acaparar por la fuerza toda la producción] y eso quemaron también, todo, hasta una moto que había en allí, lo sacaron y lo destrozaron todo.

F. Presencia, suplemento sobre la coca, 25.6.89. Periódico:

Cerca de las cinco de la tarde, del pasado 1o. de octubre de 1982, el comercio y la población de Chulumani, en medio de un ambiente de gran tensión, comenzaron a cerrar sus comercios y retirarse a sus viviendas, ante el anuncio de una posible invasión de los campesinos, que llegaban de todas las comunidades adyacentes para castigar a policías de narcóticos, quienes cometieron días antes el asalto a una vivienda, donde luego de maniatar al dueño de la casa, violaron a su esposa que estaba esperando familia, y se incautaron de las pocas prendas de valor que tenían.

Alrededor de las 22.30, comenzaron a llegar los comunarios, cubiertos por sus ponchos¹⁶ y armados de sus machetes y hachas, para tomar venganza del hecho ocurrido y de muchas otras arbitrariedades que cometieron los policías, que en su afán de reprimir la actividad ilegal del tráfico de drogas, estos cometían abusos y arbitrariedades con miles de campesinos.

Mientras tanto, y como nunca, los oficiales y efectivos de la policía se dedicaron a beber, sin sospechar el destino fatal que tenían, pese a que toda la población estaba enterada de la situación.

Los campesinos, por su parte, principiaron a rodear la vivienda de los policías y, luego de varios minutos de espera, procedieron al asalto para tomar por sorpresa a los efectivos y darles muerte, e incendiar el edificio que se encontraba a menos de 100 metros de la población.¹⁷ Sólo uno se salvó de

16. Que no se usa en Sud Yungas.

17. La mayoría de los relatos, si especifican la ubicación de los hechos, dan la impresión que tuvieron lugar en las afueras del pueblo, o si no en la plaza; aunque se ve en el relato que en realidad tuvieron lugar en una calle comercial del centro. Claro que hubo también el incendio del Acopio, que de verdad se encontraba al canto del pueblo, cerca del Tránsito.

esa tragedia, ya que con la desesperación logró ingresar al entretecho y observó cómo mutilaban a sus compañeros, para luego servir de testigo y esclarecer los hechos, que por cierto parece que quedaron en el olvido.

Otros relatos aportan diferentes detalles; no vuelve a aparecer el policía sobreviviente, sino un policía que, tratando de escapar, fue agarrado por la multitud enardecida en las afueras del pueblo y linchado allí mismo; otros dicen que los policías fueron apedreados. La pedreada y las caras pintadas de negro pueden relacionarse con la violencia ritual, al igual que el hecho de quemar a los cadáveres, una forma de tratar al difunto generalmente reservado para brujos o brujas que hacen maleficios, quienes pueden ser ejecutados encerrándolos en un horno caliente; en los cuentos, se puede quemar a los cuerpos de los condenados. He escuchado un cuento contemporáneo en la ciudad de La Paz donde policías aparecen en el papel de *yawlu* o demonios. En términos políticos, se ve que la matanza representó un rechazo total a los funcionarios del Estado, ya que incendiaron no sólo los expedientes y papeles, sino también los dólares, la motocicleta, y todos los otros objetos que se encontraron, en vez de saquearlos para aprovecharse de su valor.

El resultado histórico de los sucesos fue la desaparición de los agentes narcóticos de Chulumani durante cinco años, y cuando regresaron a la zona, en 1987, establecieron su cuartel general en Irupana. Arrestaron a unos compradores cambas que manejaban dólares falsos, pero se comportaron de una manera bastante circunspecta en Chulumani, y no se conocen muchas historias de abusos. Aunque la gente no quiere hablar mucho sobre los sucesos, siguen muy vivos en la memoria popular. En 1990, una chica fue violada en pleno día en la Cancha de Chulumani. El culpable huyó hasta Irupana, donde fue capturado en el acto de robar un televisor, y devuelto a Chulumani. La noticia fue ocultada inicialmente por miedo de provocar el linchamiento del violador. De todos modos había manifestaciones en el pueblo, pero no permitieron anunciar el caso por Radio Yungas para que no sepan los campesinos. El alcalde recibió muchas críticas por dejar escapar al violador, y este se defendió diciendo que quiso impedir sucesos violentos, porque los de Chulumani ya tienen fama en La Paz de ser "una punta de asesinos" y si ocurriría otra matanza, ya no podrían encontrar empleo alguno en la ciudad. Esto representa la posición de los del pueblo; los campesinos no buscan empleos en la ciudad, y aunque asesinos siempre pueden trabajar de cargador o albañil. Ellos más bien sienten orgullo por los sucesos de 1982; dicen que después de eso "somos bien marginados" -nadie, y mucho menos el Estado, quiere

meterse con ellos, y así se acercan más a la utopía campesina de la comunidad soberana e intocable.

Unidad e identidad étnica

¿Qué es, entonces, el ser unidos? Hay motivos económicos para el silencio de los chulumaneños ante el Estado. La coca es la economía regional, y aunque nadie haga cocaína allí, cuando el narcotráfico está en auge, el precio de la hoja -la materia prima de suministro más inflexible- tiene que subir. Cuando la coca sube, los campesinos gastan más plata en el pueblo, las tiendas, los abogados y notarios, todos los otros negocios del pueblo aumentan sus ingresos, y todo el mundo vive mejor. Cuando se reprime al narcotráfico, sus operativos recorren hasta los lugares más remotos, y el cultivo de la coca sigue igual que siempre, pero menos rentable ya. Los intentos del Estado de controlar el cultivo y venta de la coca siempre ponen frenos al comercio libre, y por lo tanto, provocan una rebaja de precios; de ahí el rechazo por parte de todos de informar o ayudar al Estado. Pero este hecho no basta para unir a la gente.

Cojuta también depende de la coca, siendo el mercado principal de hoja de coca en la provincia Inquisivi. Las autoridades tardan en asumir sus cargos y no pueden organizar a la gente para realizar trabajos comunales, aunque sea en beneficio de las necesidades más básicas, como las aguas potables. Los pobladores no pueden solucionar sus querellas entre ellos y las llevan donde los policías, quienes hacen buen negocio -"Usted, paga cien bolivianos por pegarle. Y usted, paga cien bolivianos por hacerse pegar." Hasta 1986 o 1987, se pisaba coca cerca de Cojuta, pero los enemigos de 'los que trabajaban' denunciaron ante los policías y los llevaron a los pozos para 'multar' a la gente que se encontraba allí. En 1988 la contribución de Cojuta al 'negocio sucio' consistía en dar coca al fiado a los traficantes, quienes la trabajaban en otras partes, y si lograban fabricar y vender la mercancía sin problemas, regresaban y pagaban un pequeño premio. Los cojuteños tienen fama de violentos, y cuando pelean de borrachos alzan no sólo cuchillos sino revólveres. Con frecuencia se balean de borrachos, y han llegado hasta a disparar al agente municipal (quien se salvó por milagro; la bala le atravesó el cuello sin matarle). El baleador se fue dando tiros al aire, y nadie hizo nada para enjuiciarlo.

La gente concibe a los cojuteños como distintos en términos étnicos, por comparación con Qamaqi, Circuata y otros pueblos de la región. Dicen "Los Cojuteños son como cambas." Se los compara con los habitantes de Santa Cruz más blancos e hispanizados que los collas (habitantes de La Paz), enfatizando los aspectos patriarcales y

blanco-suprematistas de la cultura criolla. Farras interminables, sin más causa que el deseo de demostrar machismo, y peleas armadas, son típicas del machista hispánico; se dedican también a las peleas de gallos, una costumbre muy criolla. Muchos habitantes del pueblo son castellanos monolingües, y por su tez y costumbres se los califica como blancos, aunque su condición socio-económica no es nada mejor que la de muchos cholos y cholitas en otras partes. Cultivan los mismos productos (*walusa*, yuca, café, coca...) con las mismas herramientas, y aunque algunos tienen tiendas, los camiones, como de costumbre, son manejados por gente de pollera de Quime o de Oruro. En Cojuta los hombres van a la Cancha o a beber en grupos masculinos, mientras que las mujeres se quedan en casa, cocinando, planchando, y lavando las sábanas (la gente de pollera no conoce sábanas, y tampoco se preocupa de planchar la ropa o llevarla siempre limpia).

Cojuta sólo se conformó como pueblo en las postrimerías del siglo XIX; por los años 1840 era *ayllu* Cojuta nomás. Es interesante que por esa época los padrones citan un porcentaje elevado de españoles y mestizos entre sus habitantes, mientras el pequeño *ayllu* vecino de Tacapaya era totalmente español o mestizo. Eran los únicos ayllus de la región, aparte del numeroso 'Ayllu del Pueblo' de Qamaqi -el único pueblo entonces, y algo sorprendente, porque en general los ayllus no habitaban en los pueblos. Todos los demás lugares (Circuata, Muxsakuka, Turculi, etc.) eran pequeñas haciendas con colonos indígenas. En Chulumani, por la misma época, el pueblo estaba poblado por vecinos que no pagaban tasa, y los pocos indios que vivían allí eran calificados como 'Indios Vagos del Pueblo', mientras que el campo estaba ocupado mayormente por ayllus (comunidades originarias) de población elevada. Estos datos sugieren que la diferencia étnica de Cojuta, cual sea su origen, ha persistido durante unos dos siglos. Ahora la gente especula sobre los motivos de la diferencia, pero no encuentran explicaciones, más que opinar: "Tal vez será por el calor" -Cojuta se encuentra en la ladera de un valle cerrado, de clima sofocante, y aunque su altura (1750 m.s.n.m.) es la misma que Chulumani, no tiene ventilación natural para aliviar el calor.

La unidad de los chulumaneños se relaciona con la etnicidad aymara atrincherada de la región. Aunque no hay una conciencia aymara *per se*, y muchos habitantes no se calificarían como aymaras, hay una conciencia pronunciada de la identidad regional, expresada en ciertas costumbres regionales (el baile de *Loco Palla Palla*, propia de Sud Yungas; la costumbre de la faena, que sólo se practica 'de Plazuela por arriba'; ciertos aspectos de la indumentaria campesina, etc.) y reconocida dentro y fuera de la provincia:

Los Chulumaneños no saben soplar.¹⁸

Los de Chulumani son unidos... hasta la pisadera lo hacen en *ayni*.¹⁹

La práctica de *ayni* se asocia siempre con una comunidad unida, no obstante la prevalencia de explicaciones económicas. Tomando parte del intercambio del *ayni*, uno demuestra su calidad de miembro de la comunidad campesina. Los blancos lo alaban entre los campesinos aunque ellos lo evitan por completo, excepto en el caso de hacer *ayni* entre ellos, como a veces hacen en Cojuta. El *ayni* es el intercambio de dos cosas idénticas, diferenciadas sólo por el tiempo; es el paralelo de las parejas del mismo sexo que pelean en el *tinku*. Es el contrario del intercambio verdadero, que relaciona dos cosas distintas -*coca por papas, ch'utu por ají*. El intercambio actual, sea *juyra* o mediado por el dinero, es una fuente de riesgo y sospecha; una persona afortunada puede evitar intercambiar con los que no son de su grupo, si tiene acceso directo a la tierra en todos los pisos ecológicos, pero esta fortuna no es algo que puede lograr el individuo solo, ni siquiera la unidad doméstica individual, aunque le favorecería el marco institucional (como no lo favorece el marco contemporáneo).

El grupo ratifica el acceso del individuo a la tierra. Un individuo solo no puede producir nada. El *ayni* representa la práctica colectiva de la producción; todos trabajan los unos por los otros sin la mediación del intercambio ni en dinero ni en especies. Por lo tanto, la introducción de un cultivo nuevo es un asunto de la comunidad entera, y no del hogar individual que piense sembrarlo, porque en cierto sentido todo trabajo productivo es propiedad comunal, lo mismo que la tierra realizada mediante este trabajo. No se puede introducir una nueva forma de producción sin el apoyo de una mayoría de la comunidad. La falta de comprensión de esto ha provocado el fracaso de varias campañas de sustitución de cultivos.

La participación en el trabajo impone la identidad aymara en todos los que vienen a trabajar en los cicales de Sud Yungas. Obliga a los castellano-hablantes de las comunidades originarias a aprender aymara; gente que no usa el idioma en casa (por ejemplo, una madre y una hija quienes hablan castellano en la cocina) hablan aymara en el trabajo. Quechua-hablantes casados en los *yunkas* rara vez se casan con otros quechua-hablantes (otro inmigrante no es un cónyuge deseable) y sus hijos se crían hablando aymara y castellano. La terminología detallada para las tareas agrícolas se presta del aymara al castellano, y el uso correcto de los verbos

18. Cita de un chofer de Takipata.

19. Cita de un químico de Qamsaqi.

(*pallaña* es recoger café, fruta, rocoto, etc., pero recoger coca es *k'ichiña*) demuestra el conocimiento del ambiente yungueño.

Hay que notar que, aunque los hombres hacen *ayni*, tiene más importancia en la cosecha, el trabajo esencialmente femenino. En Takipata no se puede conseguir mano de obra para la cosecha sino mediante el *ayni*. Como el traje femenino es el indicador más obvio del rango de 'indio', su trabajo es más importante para garantizar la unidad comunal que forma la base de su identidad 'india', y sus comentarios imponen la unidad cultural mediante las prácticas domésticas. En la unidad complementaria de las mitades y los conceptos, las mujeres ocupan la posición de menor jerarquía, pero cuando se representa el dualismo diamétrico en forma concéntrica, las mujeres forman el centro mientras que los hombres están en la periferia. En los *yunkas*, la frecuencia del matrimonio uxorilocal apoya la centralidad de las mujeres, otorgándoles una autoridad especial dentro de la unidad doméstica. La mano de obra masculina es costosa en Takipata, pero está en venta, y las mujeres viudas o separadas de recursos adecuados pueden establecer un hogar mediante la compra del trabajo varonil, mientras que una casa sin una mujer madura no puede conseguir el trabajo doméstico y de la cosecha necesario para mantener una buena posición dentro de la comunidad. Los andinos siempre enfatizan que los dos, hombre y mujer, son esenciales en la producción, pero las mujeres tienen un papel especial en la reproducción cultural de las prácticas específicamente andinas, como la cosecha *quripatjam*, la manera de fajar a las guaguas y de cargarlas en el *awayu*. Demuestran su preferencia por los idiomas nativos, hablándolos en los pueblos y las ciudades, y contestando en aymara cuando se les hace preguntas en castellano, mientras que los hombres generalmente hablan castellano en estos contextos.

La muerte de la mujer mayor significa el desmoronamiento de su hogar, excepto cuando su hija, o su 'yerna', está dispuesta a asumir su rol. Los hijos y las hijas se ligan a la madre, y no al padre, y cuando ella se muere se van en busca de otras oportunidades. El corazón de la casa es el *qhiri* y la mujer que lo preside, y sin ella el edificio se derrumba pronto. La muerte del hombre mayor no es un golpe tan serio, a lo menos cuando él es de edad y ya no puede realizar los trabajos pesados; siempre hay alguien que quiere jornalear *masiendo* el cocal, pero en el campo no hay nadie de alquiler para cocinar.

La centralidad de las mujeres se representa en Todos Santos, en la víspera cuando se pone en cada casa ofrendas de pan y plátanos en los bajos. Tropas de hombres, a veces tocando caja y *pinkillu*, pasan de casa en casa durante toda la noche, rezando en cada una para hasta una docena de almas. Las mujeres de la casa pasan la

noche en los bajos o en la cocina, recibiendo a los *reziri*, indicándoles los nombres de las almas, y ofreciéndoles primero coca, luego pan y ponche o té con té. Las mujeres, entonces, quedan en su lugar, al lado de las almas que han regresado a sus hogares, representando el centro fijo y el origen de la comunidad, mientras los hombres se van de casa en casa. Esto se repite en el tercer día, cuando las mujeres se sientan en las tumbas o en cierto lugar del cementerio siempre ocupado por las señoras mayores, ofreciendo y consumiendo coca, mientras los hombres serpentean entre ellas, sirviendo trago y tocando música.

Las mujeres mantienen la indumentaria andina aunque los hombres la abandonan, y en su papel de empleadas domésticas traen la tradición culinaria andina a las cocinas de todas las clases sociales. Cocineras, empleadas y lavanderas son casi siempre de pollera (o birlochas hijas de campesinos), y suelen venir de los lugares rurales más pobres, donde la gente no tiene recursos siquiera para retener a sus propias hijas. Sus madres les han enseñado bien la tradición andina, y como consecuencia de ello la variación principal entre la comida de la clase media y la de las clases populares es que la de la clase media es más abundante y variada; el repertorio de platos y métodos de preparación es igual. Como las empleadas no suelen quedarse mucho tiempo en cada empleo, no hay tiempo para enseñarles a cocinar platos franceses, y la patrona tiene que contentarse con lo que la chica ya sabe hacer; entonces todos terminan comiendo la comida popular (la sajta de pollo, el fricasé, el chairo...).

La asociación entre mujeres y 'lo andino' se representa en la iconografía, donde los indios aparecen como mujeres y los españoles como hombres.²⁰ Hay que comparar el dibujo de Wamán Puma mostrando autoridades españolas e indígenas (F 440: el Virrey Marqués de Cañete y el Inka Sayri Tupac) con su representación de la boda de una pareja de indígenas nobles (F 442): el Inka ocupa el lado 'femenino' y el Virrey el lado 'masculino'. Las prendas de vestir andinas cambian de sexo en cuanto ascienden la escala social: un poncho tejido a mano, exclusivamente masculino entre los campesi-

20. Flores Galindo describe un cuadro titulado 'Los funerales de Atahualpa' (1861-8):

'... a la derecha, los españoles... todos hombres; a la izquierda, los indios... sólo mujeres'. (Flores Galindo (1987), p. 238).

El mismo autor dice que los aymaras rebeldes de 1781, después de tomar el pueblo de Sorata, mataron a todos los hombres 'blancos' (sean españoles o criollos) y obligaron a sus mujeres vestirse como campesinas, es decir indias, caminar descalzas y mascar coca (op. cit. p. 135). Un hombre español es un español para siempre, pero una mujer española, por ser mujer, puede pasarse a ser india; se supone que sería al revés para los hombres y mujeres indios.

nos, es un artículo de vestir femenino en Calacoto, mientras que la trenza única, peinado de hombres entre los indios, es típica de la birlocha que se ha puesto vestido pero no se atreve a cortar su pelo.

Ficción y realidad de la comunidad unida

Para unirse, la comunidad tiene que encubrir las actuales escisiones sociales (como entre campesinos ricos y jornaleros) que existen en su seno. Esto se logra mediante la presentación de la ficción de la igualdad política dentro de la comunidad; una ficción demostrada en términos simbólicos en las Fiestas Patrias del 6 de agosto de 1990 en Takipata. Desfilaron por la única calle del pueblecito primero los escolares, después las mujeres con la bandera del Club de Madres, y algunos hombres. Se pararon en el patio de la escuela, y los escolares realizaron un programa de discursos y canciones. Después la mesa directiva del sindicato se paró en el corredor de la escuela, y todos desfilaron delante: los escolares, las mujeres, y después los hombres casados o jefes de familia. Se amontonaron en el corredor al lado izquierdo de la mesa directiva, quienes entonces bajaron y desfilaron delante de todos los que ya habían desfilado delante de ellos. Así, todos los miembros de la comunidad habían saludado a todos los otros.

Hay que encubrir también las variaciones en posición socio-económica dentro de la comunidad. El índice principal de la riqueza en Takipata es el número de cestos cosechados por *mit'a*, y se considera que el hogar ideal -el 'campesino medio'- tiene ocho cestos por *mit'a*. El verdadero número de cestos cosechados es un asunto privado, y yo me hice odiar andando de casa en casa preguntando a la gente sobre sus cosechas; así aprendí que 'ocho cestos' es la cosecha aceptable, porque varias personas que yo sabía tenían hasta veinte cestos me hicieron anotar 'ocho', y el finquero me dijo que la hacienda tenía ocho, haciendo callar a su mujer cuando quería afirmar que tenían mucho menos. Al contrario de los demás, la coca ya no representa una fuente de ingresos para ellos, pero quieren presentarse como otra unidad doméstica cualquiera; sólo que en el caso de ellos, la ficción resulta más obvia, porque casi no participan en el sitio verdadero de la diferenciación social, el trabajo.

La centralidad del proceso del trabajo, y sobre todo el trabajo de cultivar coca, se demuestra en el uso del término *wachu* para denominar la ración de bebida para servir en la fiesta, tanto como el andén en el cocal y el trabajo agrícola en general ('estar en el *wachu*'). La bebida se consume en forma comunal, porque los servidos no toman si el servidor no está tomando también. El *tullqa*

(esposo de la hija) es puesto *wachu* en el cocal y en la fiesta; una persona es de veras mayor de edad cuando sale de ambos *wachu*. El símbolo de igualdad en el trabajo es la práctica de trabajar *wachu wachu*, al mismo rato y en un orden fijo, durante todo el día, empezando y terminando en las mismas posiciones relativas. *Millka*, mostrando la habilidad de trabajar más que los demás, es un rechazo tajante del principio de la igualdad; *liwisiri*, quedarse atrás, es ser una persona incompleta, un dependiente, una guagua. La falta de unidad de los cojuteños es sintetizada por la práctica de *millka*²¹ en sus cosechas, mientras que los de Takipata se empeñan en mantener la igualdad en el trabajo, apartando los sexos cuando su productividad es desigual, y tratando a los *mink'a* igual que a los *ayni*. La competencia (no obstante las matanzas de *millka*) y la separación de diferentes categorías de trabajadores según el tipo de remuneración ("las deudas aparte") son, para los chulumaneños, rastros del tiempo de hacienda; ahora todos somos iguales, hasta el terrateniente y el campesino.

La ficción de igualdad es reforzada por las prácticas culturales compartidas: primero el traje, el índice más obvio del rango de campesino; segundo, la participación en los ritos. El culto de los muertos fue atacado por los extirpadores de idolatrías del siglo XVII quienes lo concibieron como uno de los aspectos más endemoniados de la religión autóctona,²² pero sólo lograron cristianizarlo y acabar con la costumbre de momificar a los cadáveres. Con el cuerpo momificado reemplazado por una mesa cubierta con una manta negra, todos celebran el culto de los muertos anualmente, y cada hogar manda a lo menos a uno de sus miembros a participar en los entierros de personas mayores (aunque hay que notar que el finquero nunca aparece en el cementerio, demostrando la relación íntima entre ciertos ritos y el rango de indígena). No es un deber tan importante participar en la fiesta patronal, pero los que evitan participar serán nombrados para alguna tarea como recolectar la cuota para la misa. El sindicato es otro ejemplo de la ficción de

21. *Millka* es la competencia individualista, y es negativa. Hay también un concepto de la competencia positiva, *wayka*. Cuando se hace competencia para vencerse en trabajos comunales, o en la faena, se llama *wayka*. Cuando muchos compradores hacen competencia para comprar un producto escaso, esto es *wayka wayka alaspaxi*. Se supone que la competencia entre vendedores para agarrar clientes (la condición normal en el mercado) será clasificada con *millka*. En realidad, pero, las vendedoras callejeras no tratan de quitarse clientela; todos ofrecen las mismas cosas en el mismo precio, y cuando uno deja su puesto para ir al baño, su vecina vende para ella en vez de tratar de aprovechar de su ausencia.

22. Véase Duvols (1971), (1986).

igualdad combinado con el gobierno oligárquico de los hogares ricos; el concepto de igualdad, también significa que todo hogar acomodado se cree tan bueno, o mejor, que los demás, y sus luchas faccionales, combinadas con el ascenso y decaimiento cíclico de familias individuales, impide el dominio permanente de alguna facción.

El concepto de igualdad fácilmente se confunde con el ser idéntico, y en cierto sentido no puede ser más que una ficción vana si los individuos no son iguales en los aspectos principales. La gente que se desvía de las normas, sea en el traje, la moral o las prácticas económicas, recibe críticas feroces; los comentarios de la cosecha son más efectivos que cualquier 'policía del pensamiento' para establecer la uniformidad. La unidad tiene valor porque defiende los intereses comunales y los derechos sobre la tierra, pero como consecuencia de ello, mis asuntos personales son los asuntos de los demás. La nevada incesante de comentarios negativos puede impulsar a la gente hasta el suicidio. Mientras más cerrada la comunidad, más fuerte la presión hacia la uniformidad; en las comunidades altiplánicas esto es tan fuerte que no sólo impide la entrada de los forasteros sino que expulsa a un porcentaje de los hijos de la comunidad misma en cada generación. He aquí la fama de 'duros' de los aymara-hablantes del altiplano. Se concibe a la lealtad como algo absoluto; estoy contigo, o estoy en tu contra. Si quiero mostrarme como indiferente o imparcial, tu me consideras un hipócrita, ocultando mi opinión verdadera, y entonces estoy en tu contra. Es un concepto muy práctico de la lealtad política; como muchos aspectos del concepto campesino de la vida, es asombrosamente realista pero cuando uno tiene que chocar con ello cada día, se vuelve miope y frustrante. Una negra, que vive en el pueblo de Chulumani pero cuya madre la crió sola con los jornales escasos de *masiri* y *k'ichiri* en las comunidades, dijo:

El indio, la india, indio siempre es... la gente aquí al principio es bien buena, pero después si no les das gusto en todo te hacen la guerra, te combaten.

Cualquier individuo que viene a los *yunkas* y se ofrece para trabajar será recibido, pero muy pronto descubren que no hay lugar en la comunidad para alguien que no quiere cumplir con todas sus exigencias. La exigencia primordial es la realización de la ronda sucia y agotadora de tareas agrícolas. No hay nada de romántico ni de utópico en chontear, en la deshidratación y el dolor de espalda de una semana de cosechar, en las manos callosas, los pies hinchados y las *karachas* que son 'la entrada' pagada por todo inmigrante que baja a los *yunkas*. Los campesinos están orgullosos de su trabajo porque saben lo duro que es; se cree que los blancos son demasiado

delicados para aguantar una vida que mata hasta a los indígenas, supuestamente tan resistentes, a los cuarenta y cinco.²³ Todos repiten que el trabajo proporciona la riqueza, ignorando el hecho de que, aunque el trabajo importa, los *ex-utawawa* que ahora tienen *utawawa* ellos mismos no hubiesen tenido éxito sin el manipuleo de lazos de afinidad y otras relaciones. Los más pobres trabajan más que cualquiera y reciben poco beneficio de su sudor. La moralización de todos los aspectos del trabajo presta una calidad intensa y hasta obsesiva a las conversaciones; los mismos ejemplos de fracasos morales son recitados una y otra vez, una especie de fuga tan circular como la ronda de tareas agrícolas. En el capítulo siguiente, voy a relacionar estos conceptos de unidad y moralidad con los temas de la identidad étnica y la estructura política en los Andes en general.

23. El cuñado del finquero tuvo una anécdota favorita sobre esto: un gringo visitó la hacienda y quería ayudar en el trabajo de recoger naranjas. Preguntó cuánto solían alzar, y cuando le dijeron 500, pensó que con 200, bastaría para empezar. Trató de alzar 200, se lastimó la espalda, y pasó el resto de su vacación en cama. Esta historia utiliza a un gringo para demostrar la flaqueza de los blancos, porque un boliviano de la clase alta nunca sería tan tonto como para meterse a trabajar como campesino.



VIII

CONCLUSIONES

Se suele decir con frecuencia que las naciones andinas constituyen una sociedad dual, donde el dominador hispano/mestizo y el indio dominado quedan separados por un abismo que traga a todos los que lo atraviesan, convirtiéndolos de indios en una generación a hispánicos en la próxima (se da por entendido que nadie puede querer, o intentar, pasar en el sentido contrario). Algunos escritores aclaran la manera en que la clase dominante utiliza esta división para mantener su dominio, pero suelen afirmar que la identidad 'india' es una ficción colonial manufacturada para mantener a los campesinos en un ghetto. Los antropólogos en general ignoran a las clases altas en sus publicaciones (aunque no en sus contactos sociales) y, sean gringos o nacionales, escarban obsesivamente en busca de la cultura indígena 'pura', sin rastros de influencias hispánicas. Se encuentran referencias sobre los indios en "los ponchos y abarcas tradicionales de sus antepasados",¹ ignorando que el poncho es un artículo de origen mestizo y las abarcas ya son de llantas usadas en vez del tradicional cuero de llama. La posición social de las clases hispánicas está basada en su control de la cultura europea, y se esfuerzan, sobre todo cuando hablan con representantes de esa cultura, en alejarse de las creencias y actividades de los campesinos y enfatizar características sociales como el traje que demuestran las diferencias de clase. Pero el sistema de

1. Handelman (1975), p. 3

parentesco en los Andes es el mismo desde los de más arriba hasta los de más abajo,² y aunque la práctica religiosa (a lo menos en sus manifestaciones públicas) varía, yo afirmaré que hay menos variación en las creencias de lo que se supone. Pocas personas tienen una visión tan clara de las implicaciones sociales de la práctica ritual como el 'cholo evangelista', pastor, que dijo a Mary Crankshaw:

...no debemos creer en estos seres [espíritus terrestres] como creen los campesinos, pero ellos existen.³

El pasado prehispánico, como el pasado precolonial de todo el mundo, es algo que nosotros (los colonialistas, los colonizados, y los herederos de ambos) no podremos alcanzar nunca. Intentamos palpar sus siluetas a través de unos documentos preparados por burócratas coloniales que querían controlar a la población antes que presentar relatos comprensivos de sus creencias. Los escritores más sutiles, como Ludovico Bertonio, querían conquistar los corazones además de cobrar la tasa. La gente de Ocongate (Cuzco, Perú) ve a sus antepasados gentiles paseando por sus patios en las noches de

2. Por ejemplo, en los *yunkas* las pautas de residencia después de casarse son las mismas entre campesinos ricos y pobres, gente de la clase media y los hacendados; siempre se encuentra un hermano y una hermana viviendo cerca, mientras los demás hermanos/as se van lejos con sus cónyuges. La única diferencia es que, para los hacendados, 'cerca' es más lejos, por la extensión de las propiedades. Otro ejemplo: el caso del matrimonio entre dos hermanas de una familia y dos hermanos de otra. Esto se presenta, entre campesinos de una comunidad muy 'india' (Matapuquio, Apurímac, Perú), en Sarah Skar; lo mismo, con el mismo fin de justar acciones de la herencia, ocurre entre los dueños de un periódico limeño estudiado en Gilbert (1981), entre los hacendados cuzqueños del siglo XIX (Glave (1986), p. 332) y los terratenientes del pueblo del altiplano boliviano citado en Crankshaw (1980), p. 249.

3. En el original: ... we are not supposed to believe in these beings like the campesinos do, but they exist'. Véase Crankshaw (1980), p. 180-1. Se puede demostrar similitudes en el sistema simbólico entre diferentes clases sociales considerando la novela 'La mala sombra' (Rocacococha 1980), una obra de suspenso ubicada en La Paz durante la dictadura (sin nombre, pero fácilmente identificada) de Bánzer. El héroe es un miembro de la élite, licenciado y ex-docente universitario, que regresó después de unos años de exilio europeo, pero como un *takipaya* cualquiera en los *yunkas*, vivía como yerno con la familia de su mujer y su suegra le hace la vida imposible porque no mantenía adecuadamente a su hija. Desesperado, intenta suicidarse en la despensa sin ventanas (donde los campesinos velan a sus muertos) pero le falla el coraje y termina aceptando la oferta de un político corrupto y llevando cocaína de contrabando a Miami. Los malos en esta historia son el político, que lleva un apellido brasileño, unos policías corruptos, y un traficante paraguayo. Los bolivianos no somos narcotraficantes, y además, sólo lo hacemos para ganar unos pesos para nuestras mujeres e hijos.

luna, pero cuando quieren conversar con ellos, no les contestan.⁴ Los Andes del sur son un paisaje donde las dos culturas han entretreído una manta sin costura, donde todos tienen un pie en ambos mundos, un cura con misa y un *yatiri* con mesa.⁵ En vano se buscan los orígenes de los fenómenos sociales; se constituyen en oposición al tiempo histórico,⁶ y cuando se los mira desde dentro -cuando yo intento meterme en la cabeza de la gente de Takipata- no tienen ni principio ni fin. No importa que se pueda identificar un 'principio' de este mundo mestizo en 1532; se puede identificar otros 'principios' de igual, o más, importancia en los años 900, 1400, 1821 o 1940.⁷ Hoy en día nadie vive "como en tiempos del Inka"; las consecuencias nacionales del negocio de la cocaína (hasta en el Norte de Potosí los campesinos pensaban en construir pistas para avionetas...) deben demostrar esta verdad. Dicho esto, seguiré fijándome en lo que me parece son elementos andinos en la sociedad boliviana, porque estos son los que la diferencian de una sociedad cualquiera de colonizadores blancos.⁸ También voy a examinar la construcción del modelo de la sociedad dual, pero es esencial recordar siempre que el terrateniente y el campesino son miembros de una sola nación, no importa lo indistinto de la identidad 'nacional'.

4. Véase Harvey (1987). Los muertos, o más bien los de la otra vida, no contestan cuando uno les habla; es una de las cosas que les distingue de los condenados, que no son muertos de veras, porque los condenados suelen hablar espontáneamente. Claro que los muertos, como las casas, ríos y cerros, pueden hablar cuando una persona poderosa les obliga.
5. En aymara y quechua, no se distingue I de E; entonces la misa del cura y la mesa del *yatiri* son lo mismo. Las ofrendas de los *yatiris* han adoptado mucho simbolismo cristiano, como el uso del 'vino' (agua teñida con *ayrampa*) para representar la sangre del sacrificio; la tela donde se coloca los componentes de la ofrenda para luego quemar o enterrarlos, y los componentes mismos, se llama 'mesa' porque el cura celebra la misa en una mesa. A veces se emplea mesas de piedra para preparar la ofrenda (Gose (1986a), p. 188).
6. Bloch (1986): último capítulo.
7. 900: el auge del complejo cultural/imperio de Tiwanaku. 1400: los principios de la expansión incaica. 1821: el fin de la época colonial -mala suerte para los 'indios', porque los criollos necesitaban reprimirlos para mantenerse ellos mismos en el poder, mientras la corona española los trataba con más magnanimidad para suprimir a los criollos. 1940: la llegada del transporte motorizado en gran escala, cuyas consecuencias económicas siguen desarrollándose, y tal vez serán los cambios más importantes que hayan ocurrido desde siglos.
8. Compare con la población mayoritaria de Colombia (ignorando por ahora los Paes, los indígenas de la Sierra de Santa Marta y la Selva, etc.) o en Santa Cruz, donde los indígenas fueron una minoría y no impactaban mucho en la cultura regional. En el Brasil los indios fueron matados o ahuyentados hacia las selvas, pero los esclavos negros traídos de África han hecho grandes contribuciones a la identidad nacional brasileña, expresada en prácticas religiosas sincréticas compartidas por todo nivel social.

Los que miran desde afuera han destacado los aspectos colectivistas y totalitarios de las estructuras sociales andinas, que convencieron a Baudin que esgrimía 'el imperio socialista de los Inkas'. En su forma contemporánea, esto se presenta como la creencia en la vocación especial del campesinado andino por el cooperativismo, cuya manifestación más impresionante fue la Reforma Agraria peruana. La capacidad evidente de una comunidad unida para realizar proyectos comunales convenció a algunos forasteros que se podrían desarrollar empresas agrícolas, rentables en términos capitalistas pero organizadas como cooperativas. Así demostraban su ignorancia sobre la economía campesina actual.⁹ Los trabajos comunales benefician a las infraestructuras de uso común -los caminos, el agua potable- y los edificios públicos: el local del sindicato, la escuela, la capilla de la comunidad, la cancha de fútbol. Pueden facilitar el progreso económico -los caminos ayudan a sacar los productos al mercado, y en los *yunkas* todos tienen algún producto para el mercado- pero no son directamente aprovechables en términos económicos. En zonas de menor integración con el mercado, es necesario obligar a la gente a trabajar los caminos porque la mayoría no sacan ningún beneficio de ellos. Pero el trabajo comunal no se dirige hacia la ganancia económica como tal; esto se organiza en base a la unidad doméstica, y una 'cooperativa' con fines de ganancia va fracasar o va a funcionar como cooperativa de nombre nomás, una máscara para las relaciones capitalistas usuales entre obrero y patrón. Se distingue en las comunidades una forma del individualismo económico,¹⁰ pero los individuos no son los portadores de derechos concebidos por los teóricos occidentales como Mill o Rawls; los individuos solos se reemplazan por las unidades domésticas.

La unidad doméstica es la portadora del *ayni*, que se calcula entre hogares y no entre individuos; la gente entra a los circuitos del *ayni* como actores independientes al mismo momento de formar su hogar, generalmente después de casarse. El interés económico del hogar como unidad es claro, pero la unidad doméstica misma es una coalición de intereses que tienen que igualarse entre ellos para realizar los fines comunes. Ya he mostrado que muchos comentarios de la cosecha tratan de las maneras de manejar este balance y las

9. Hay demasiadas personas de buenas intenciones en los proyectos de desarrollo que siguen creyendo en las cooperativas; tanto que, si uno quiere sacar un financiamiento de ellos, hay que fingir ser cooperativa aunque no lo sea. De ahí hay gran número de cooperativas que en realidad son empresas capitalistas. Se dice que el fin de los proyectos es mejorar las condiciones de vida del campesinado, pero si es así, deben darse cuenta que IBM (y otras empresas rentables) no son cooperativas.

10. Véase Albó (1979) para otros comentarios sobre el individualismo aymara.

direcciones preferibles que los intereses deben asumir. Entre marido y mujer, se debe buscar la cooperación y suprimir los deseos para la gratificación individual mediante el consumo para dedicar los recursos a la inversión (en cacaes y otros cultivos permanentes, y quizás al fin un camión) para el hogar. Es más difícil solucionar el problema de la jerarquía dentro de la familia. Los hijos suelen desear estudiar o viajar en vez de dedicarse a trabajar para la familia, pero los hijos mayores muchas veces tienen que dejar el estudio para dedicarse al trabajo y/o al cuidado de los menores. Si un hijo sigue estudiando después de los diez años, la unidad doméstica se ve privada de su fuerza de trabajo; si un hijo estudia y los demás no, los hermanos menos favorecidos perciben con toda claridad la contribución que ellos están haciendo al estudio de otro, y por el cual no reciben recompensa alguna, porque se atribuye a los padres solos el hecho de haber hecho estudiar al hijo. Estos conflictos salen a la luz cuando se mueren los padres y los hermanos pelean sobre la herencia, y es tan significativo que suelen provocar un odio intenso que puede llegar hasta el asesinato.

Hay un concepto de la identidad individual en este sistema, simbolizado por el nombre que se recibe en el bautismo. Los padres no eligen nombres para los hijos antes del nacimiento, y un recién nacido sigue sin nombre durante varias semanas. Aunque se ha elegido un nombre, no se lo usa mucho hasta que el hijo llega a caminar, hablar, y cumplir ordenes ("¡Laura! ¡Traeme la guagua!") Mientras sigue siendo un bebé pasivo, el hijo simplemente se llama 'la guagua', y con el crecimiento de la familia cada hijo reemplaza a su mayor en esta categoría sin individuación. El bautismo ocurre a los dos o tres años; antes del bautismo se dice que la guagua "no es dueña de un nombre" (*jan sutinikiti*). Los padres eligen a los padrinos de bautismo, y éstos tienen que proporcionar un traje completo -símbolo de la calidad de miembro de la clase de seres humanos, *jaqi-* para el ahijado. Después deben seguir haciendo regalos y forman lazos importantes de parentesco ritual con los padres. También a los dos o tres años, se realiza el corte de cabellos (*rutucha*, *murugaña* o *murucha*), un rito doméstico donde los padrinos (con frecuencia, aunque no siempre, los del bautismo), los padres y los invitados cortan mechadas de cabello y ofrecen dinero o, si los tienen, animales. El dinero pertenece a la guagua y se lo invierte en muebles, una radio, un cocal u otra cosa duradera. Este rito ha sido descrito por Garcilaso¹¹ y establece un parentesco ritual al igual que el bautismo. Sigue en vigencia hasta hoy, inclusive entre los que, por ser miembros de sectas evangélicas, no reciben compadre de bautismo. Ambos ritos indican que la identidad individual es

11. Garcilaso (1609/1985), Libro IV, Capítulo XI.

adquirida mediante la aprobación de la sociedad; el recién nacido tiene familia, es decir parientes consanguíneos, pero no es una persona hasta adquirir parientes rituales, representando la inserción en una red de personas fuera de la familia¹² y de las cuales obtiene el primer traje completo y/o la primera riqueza productiva (plata, animales). Una vez adquirida, esta identidad persiste en ésta y la otra vida (la vida después de la muerte) y es esencial para entrar en la otra vida, porque las guaguas sin bautismo no pueden pasar a la otra vida y quedan *limpu* (en el limbo) de donde hacen daño a los cultivos de la comunidad.¹³

La entrada del niño en la producción es garantizada, no por sus padres o su unidad doméstica propia, sino por gente de otros hogares (y con frecuencia de otros lugares y otras clases sociales); de manera paralela, el acceso de la unidad doméstica a la tierra es garantizada por toda la comunidad. La comunidad permite la compra de terrenos dentro de la comunidad; el sindicato, representando a la comunidad, actúa como testigo y garante cuando se reparte la herencia entre hermanos, y autoriza el uso de tierras baldías; la comunidad misma se levanta en armas cuando es necesario defender el derecho exclusivo de sus miembros a trabajar los terrenos dentro de sus linderos. El individuo andino es la creación del grupo, de la inserción del individuo en una red social, y sus intereses quedan siempre sujetos a los intereses del grupo.¹⁴ Igualmente, el grupo recibe el castigo cuando sus miembros

12. Claro que en los *yunkas* los padrinos casi nunca son emparentados. En otros lugares, donde hay mucha endogamia comunal y como consecuencia todos los miembros de una comunidad son de alguna manera emparentados, se suele elegir compadres entre los parientes; pero, según mi parecer, esto es más bien una consecuencia de la endogamia y no una necesidad del compadrazgo *per se*.

13. De ahí la costumbre de bautizar a las guaguas que nacen muertas; los curas no quieren hacerlo, pero los catequistas lo hacen porque ellos reconocen el peligro de granizadas y otros trastornos climáticos provocados por el espíritu errante del niño muerto; véase también Carter y Mamani (1982), p. 193. Se nota que toda la gente en la otra vida toma parte en la producción, mandando la lluvia para esta vida y cultivando ají y tabaco entre ellos (Harris (1982b)). Personas mayores que pierden su identidad no pueden pasar a la otra vida y se vuelven condenados, los muertos que siguen andando por el mundo. Las fuerzas peruanas de seguridad mutilan las caras de los que hacen desaparecer en Ayacucho, y se sugiere que lo hacen para aumentar el número de condenados y asustar al pueblo.

14. La semejanza entre esto y los conceptos chinos del lugar del individuo en la sociedad pueden explicar la simpatía de varios intelectuales mestizos por los teóricos de la revolución china. Los sindicatos de profesores-intelectuales más metidos que cualquiera que no sea campesino en el medio rural han sido maoístas en Perú y Bolivia, pero el ejemplo más famoso es el de los ideólogos de Sendero Luminoso. Véase los comentarios de Efraín Morote Best en Shakespeare (1988).

individuales cometen pecados mayores, en la forma de tormentas, tempestades, sequías y pérdida de los cultivos.

Rara vez cae granizo en los *yunkas* (en el altiplano cae con frecuencia y causa devastación; a veces las piedras de granizo son tan grandes que pasan por los techos y rompen vidrios) pero cuando llega destroza los cultivos permanentes y afecta la producción durante varios años. La comunidad de Montequilla fue devastada por una granizada en 1988. A la semana, se descubrió una pareja incestuosa (hermano y hermana) allí. Los comentarios informaban sobre su vida y los viajes que habían realizado para ocultar su pasado; el granizo era consecuencia de su regreso a Montequilla después de mucho tiempo en el altiplano (donde nadie sabía que eran parientes). Incesto, la infracción más íntima, provoca el castigo de los cultivos de toda la comunidad; si la comunidad no mantiene los principios morales, todos pierden. El fruto natural de tal teoría es un interés obsesivo por los detalles de la vida particular de todos, una vida donde de veras nada es particular. Si uno quiere retener el control sobre la información tocante a su vida y milagros, tiene que ser de lo más secreto; de ahí la asociación entre el poder y el silencio.

El sinfín de comentarios obliga al conformismo. Siempre hay que comer dos platos de caldo, aunque tu huésped apenas pueda pasarse sin ellos y tú no tengas hambre, porque en el caso de disgustarse, más tarde puedes andar diciendo: "¡Y sólo me invitaron un plato de caldo!" En el proceso de apreciar las virtudes y los vicios de los demás no hay lugar para la imparcialidad o las disculpas. El destino de los hijos de solterío que son pasados como encomiendas de una casa a otra se acepta sin comentar; aunque se critica a la madre que abandonó su hijo a su suerte, la decisión de recibir o botar a un dependiente no-emparentado se hace según criterios brutalmente económicos. Si la guagua aparece enfermiza, se la rechaza porque quizás no va a trabajar bien y "gasto es curar". Sobrinos y sobrinas viviendo en casa de sus tíos tienen que trabajar hasta altas horas de la noche, aunque la persona que les obliga llora cuando recuerda que ella también sufría así en su niñez, y dice: "Nunca quiero que eso le pase a mi hijo." Quizás porque la gente simplemente no puede mantener a uno que no contribuye a la economía familiar -y saben que no se puede confiar en los no-emparentados para mantenerlos en la vejez o la desgracia- no se percibe ninguna necesidad de disculparse por su inhumanidad. Los que sí expresan sus sentimientos y lloran por los sufrimientos de los demás son considerados hipócritas. Ni siquiera se pregunta sobre principios morales universales -claro que voy a querer lo mejor para mi hijo mientras hago sufrir a los hijos de otros. Los cambios abruptos entre una atmósfera de comunidad y un egoísmo descarado pueden causar un choque, pero todo forastero se siente muy agradecido por la

hospitalidad, el caldo y las bebidas en las fiestas, distribuidas caritativamente a los más desconocidos; es sólo cuando uno se mete en la dinámica de la residencia permanente que se perciben los aspectos menos deseables de la reciprocidad.

Una mirada superficial a la comunidad campesina, entonces, presenta una reciprocidad universal. Pero esta reciprocidad generalizada, mostrada en la hospitalidad hacia los forasteros, no es una realidad para todos los miembros de la comunidad, sobre todo para los más pobres. Estos rara vez aparecen cuando hay comidas y bebidas, excepto cuando son unos 'mangueros' sin vergüenza, porque ellos saben que nunca van a poder devolver la invitación, y que tampoco van a querer invitarles; en cambio el forastero muestra, por el hecho de aparecer tan lejos de su pueblo, que dispone de capital (o, más bien, valor de intercambio) y puede traer recursos con valor muy superior a unos platos de caldo y un colchón prestado. El *ayni* representa la reciprocidad dentro del grupo, pero aunque se puede tardar hasta semanas en devolverlo, hay que devolverlo todo si uno no quiere correr el riesgo de disputas y odios. La atmósfera de críticas incesantes obliga a la gente a ocultar su comida y comer detrás de la *mit'ña* a las doce; el número y variedad de *puti* y *muxsa* demuestra la ubicación de cocinera en las redes de intercambio, y por lo tanto, la realidad de desigualdad.

Con los del grupo, se intercambian cosas idénticas (*ayni*, golpes en el *tinku*); con los de afuera, se intercambian cosas diferentes (coca por papas). Estas transacciones representan la reciprocidad negativa porque generalmente se las cancela el mismo rato, es decir, no crean una red de deudas recíprocas. En el caso de crédito, deuda, entrega de mercancías al fiado, etc., la relación generalmente se establece entre caseras o, en el caso del *riskatiri* y productor, el parentesco real o ritual. El honor comercial sólo no basta para garantizar préstamos o anticipos. El hecho de desarrollarse con gente forastera y por lo tanto no muy conocida contribuye a la desconfianza y las sospechas sobre el intercambio; pero es mejor negociar con forasteros, porque con los de la comunidad no se les puede negar cuando piden al fiado y tampoco exigirles las deudas, y el negocio termina en el fracaso. Las tiendas rurales, para sobrevivir, tienen que aguantar un porcentaje bastante alto de deudas no canceladas. Lo mismo se puede decir de los camiones, y por lo tanto prefieren hacer servicio a comunidades donde ellos son forasteros y pueden exigir el pago al contado cuando los contratan para un expreso de fruta o para llevar a la familia a una boda. El éxito comercial exige el manejo de créditos y deudas, y una comerciante exitosa es una que ha aprendido a balancear entre los de afuera y los de adentro; ella está bastante cerca para obtener el acceso preferencial a los productos, pero bastante lejos para poder

exigir y recibir el pago -y no tan lejos que los deudores se olviden de pagar. Al igual que el político exitoso de la comunidad, son dueñas de la doble cara y del engaño.

Todos los yungueños atribuyen un valor moral muy positivo al *ayni*, mientras que el trabajo al jornal carece de tal valor, aunque los no-campesinos (y los campesinos ricos) necesitan jornaleros para trabajar sus propiedades. No hay ninguna vergüenza en contratar jornaleros, pero es una desgracia trabajar como jornalero; un jornalero es "esclavo de la gente". Una unidad doméstica anhela lograr una posición donde ningún miembro se vea obligado a vender su fuerza de trabajo. Hoy en día hay más posibilidades de lograr este ideal, de no tener ni que vender su fuerza de trabajo ni tampoco entregar los productos en un precio debajo del mercado libre. Cuando se vende más productos, hay menos necesidad de vender la fuerza de trabajo, como ha mostrado Platt en su estudio sobre unidades domésticas que cultivan en más de un piso ecológico en el Norte de Potosí -venden más productos, pero menos fuerza de trabajo, que los que cultivan en una sola zona.¹⁵

Pero no se puede realizar plenamente este ideal mientras los precios de los productos siguen siendo determinados por fuerzas exteriores a la economía regional o nacional (como en el caso del café) o cuando los precios caen por debajo de los actuales gastos de producción. La demanda de precios justos que aparece en varios levantamientos rurales¹⁶ es algo mucho más utópico que el deseo de autonomía comunal, si se quiere combinarla con la participación en la economía nacional. Los precios del mercado nacional se determinan en base a una demanda limitada y con frecuencia encogida, enfocada en el suministro del sector urbano cuyas protestas pueden poner en peligro la existencia física de los integrantes del gobierno, y arbitrada por intermediarios que explotan los lados flacos de los productores en busca de unas ganancias que muchas veces no cubren más que sus propios gastos. Esto es lo esencial de la subyugación del campesinado y por lo tanto los *riskatiri* menores -su contacto personal con la red vasta del comercio- son objetos del abuso y la sospecha.

Sólo la posibilidad de volverse *riskatiri*, o casarse con uno, rebaja el resentimiento de los productores contra los que ganan plata sin trabajar. En Sud Yungas, donde los *riskatiri* y los productores comparten una identidad étnica y cultural, y la gente fácilmente pasa entre campesino y comerciante, no hay tanto odio como en Inquisivi, donde los *riskatiri* conforman un grupo bastante exclusivo

15. Véase Platt (1982b).

16. Véase Rivera (1987).

cuya identidad étnica no es la misma que la mayoría de la población yungueña. Pero cuando un *riskatiri*, sea hombre o mujer, se casa con un campesino yungueño, suele terminar trabajando a tiempo completo en la agricultura. Esto se debe en parte a la mayor utilidad marginal de la mano de obra en la agricultura, pero también indica la centralidad del trabajo agrícola el establecer la solidaridad étnica entre *riskatiri* de pollera y campesino. Por lo tanto, los yungueños que quieren volverse comerciantes u otra ocupación no-agrícola evitan trabajar y sólo van a las cosechas. El trabajar juntos es lo que une al grupo, y ahora que no existe el rango de tributario, el trabajo tiene que cargar con la tarea de establecer el rango de comunario. Esto intensifica el conservadurismo de las comunidades cocaleras, porque el proceso del trabajo está imbuido de valores morales que contaminan todos los aspectos de la vida, y en asumir las técnicas del trabajo agrícola la gente tiene al asumir las prácticas culturales asociadas.

Filosofía andina: etnicidad, jerarquía y conflicto

Las reformas de los años cincuenta han abolido los impedimentos jurídicos que prohibían la participación del campesinado en la política nacional. Todos los mayores de edad recibieron el derecho al voto, sin diferencias de rango, y la jerarquía étnica perdió sus cimientos legales. Dentro de una comunidad reformada, como Takipata, terrateniente y campesino se esfuerzan en convertir la igualdad teórica en realidad. El finquero toma parte en los trabajos comunales. Si el sindicato lo nombra para negociar con burócratas en La Paz, es como representante comunal y no como patrón. Sus características personales lo hacen más apto para hablar con empleados públicos, pero al recibir el cargo él sirve a la comunidad, no la dirige. Trata a los otros miembros del sindicato como si fueran sus pares, y si él es en cierta manera dirigente, hay varios otros 'dirigentes' similares dentro de la comunidad, formando la cúpula de familias importantes.

El juega también en el equipo de fútbol de la comunidad. Pero cuando el equipo viajó a la fiesta patronal de Coroico (Nor Yungas), era evidente que fuera de la comunidad la jerarquía étnica seguía en vigencia. Los blancos viajaron en la cabina de la camioneta, mientras que los jugadores campesinos y sus acompañantes (yo entre estos últimos) viajaron atrás. Al llegar el finquero fue alojado por otros caballeros, mientras que los demás intentaron compartir algunos colchones de paja en una oficina de la cooperativa eléctrica. Los forasteros ven al finquero como líder de su comunidad, parecido al patrón tradicional, aunque él mismo desmiente todo intento de

valle (o al revés, en el caso de los qamaqueños oriundos del valle). La triada, entonces, junta una categoría mayor -yunkas, donde vive la persona que habla- y otra, 'arriba', que se puede dividir también en dos, según lo que se quiere enfatizar.

El otro precepto de esta filosofía es la relación entre las dos categorías: a la vez antagonica e interdependiente. Resulta una complementariedad donde cada uno se encuentra inadecuado sin el otro, y, más importante, necesita el otro para reproducirse. Las formas activas y hasta violentas de esta unión de opuestos distingue al dualismo andino del dualismo aristoteliano de P y no-P; un hombre no es la mera ausencia de la feminidad, sino una entidad aparte con sus características propias, aunque para realizarse por completo necesita unirse con una mujer.

Se puede representar el dualismo en la ecología, donde los *yunkas* requieren tubérculos y productos animales del altiplano, y el altiplano necesita aji y coca de las tierras calientes; en sociedad, como la división del trabajo, donde cada grupo requiere ciertos servicios del otro; en el matrimonio, donde cada sexo necesita el otro para mantenerse y reproducirse. No son análogos estrictos el uno con el otro, pero se puede prestar metáforas de una esfera para comentar sobre otra, como los Laymi cuando presentan la relación entre *suní* (altiplano) y *likina* (valle) en términos de la que se da entre una mujer (*suní*) y un hombre (*likina*). Es interesante comparar la posición del *suní* como núcleo político y cultural con la presentación de las mujeres como el centro de la representación concéntrica de la dualidad. Una metáfora equivalente, pero esta vez pasando de la esfera política a la física, ocurre en cantón Jamp'aturi (en la cordillera cerca de La Paz) donde hay dos jefes de la comunidad, elegidos anualmente. Uno se llama *kupí jilaqata*, elegido entre "los con muchas tierras", y el otro, *ch'íqa jilaqata*, elegido entre "los con pocas tierras". *Kupí* es derecho y *ch'íqa*, izquierda; la comparación con las dos manos explica la cooperación que se espera de los jefes.

El tercer precepto del dualismo es que la unión de las dos mitades siempre produce una reproducción de la misma pareja. El antagonismo de los complementos a veces llega hasta la violencia, una violencia que se concibe como esencial en tanto que corresponde a las divisiones sociales. Aunque cada componente puede afirmar a veces que su contribución vale más, al fin y al cabo todos saben que necesitan de los otros para seguir existiendo. Se suele atribuir en ciertos contextos un dominio simbólico de una mitad sobre la otra (el hombre representa a la mujer ante el sindicato, la mano derecha domina a la izquierda) pero ambos tienen el mismo valor porque ambos son imprescindibles. El contrario de la pareja esencial se expresa como *ch'ulla*, indicando una cosa que ha perdido su pareja;

cuando yo me rompí la mano y no podía trabajar, la gente decía: "Ch'ulla ampara janipini walikit" -una sola mano nunca está bien.

Hay paralelos entre las manifestaciones, que muchas veces terminan en reyertas callejeras entre manifestantes y policías o soldados, y la batalla ritual; por ejemplo, la mujer portando la bandera que encabeza a los hombres yendo al campo de batalla.¹⁸ La prensa, siendo un baluarte de la ideología hispánica, rara vez comenta sobre los aspectos rituales de las protestas, pero se nota que el impacto psicológico de los episodios de violencia entre el pueblo y el Estado es desproporcionado cuando se toma en cuenta el número de bajas, que rara vez alcanza las cifras dobles. La reacción desproporcionada se nota más todavía cuando los campesinos se levantan en contra de las clases dominantes; la muerte de unas pocas autoridades criollas da lugar a una serie de represalias brutales con las muertes de muchos campesinos, mientras los rumores de ejércitos indios y alzamientos planificados corretean por regiones lejos del punto de inflamación.¹⁹ Ciertos episodios de conflictos históricos -el cerco de La Paz por las tropas de Tupaj Katari y Bartolina Sisa en 1781, la Masacre del Valle por ordenes de Bánzer en 1974- se mantienen en la conciencia pública mediante emisiones radiofónicas y textos escolares.²⁰

Se puede oponer, pero que esto sugiere que los campesinos conciben la violencia estatal como legítima. Si 'legítima' significa 'con todo derecho', claro que no es así; pero si se construye la legitimidad según la moralidad ya comentada, se puede decir que sí. Según esta moral sin imparcialidad, yo apoyo los actos violentos de mis partidarios, pero condeno sin tregua la violencia en contra de mí o de gente que yo apoyo. Ambos lados reconocen el derecho de

18. Hay una foto de una *tausaqu* con bandera a la cabeza de unos combatientes Laymis yendo al tunku en Harris (1987). La misma imagen, pero con una chola vieja portando la bandera, aparece al principio de la película de Jorge Sanjinés 'El coraje del pueblo', sobre la Masacre de San Juan 1967. La configuración del espacio en las primeras escenas de la película no conforma a las convenciones occidentales. La banda de sonido indica que una muchedumbre se está acercando, y uno busca en medio de la pantalla- en vano, porque al fin entra desde el lado derecho superior. Se relaciona esto con las convenciones de Waman Puma de representar a las mujeres al lado derecho de sus dibujos, el lado izquierdo (femenino) por uno mirando desde el dibujo mismo. Dunkerley dice que "tradicionalmente, las mujeres encabezaban las marchas de protesta" en las minas (Dunkerley, 1984, p: 15) y Basilia, una mujer de las minas cuya vida se cuenta en Nash (1976) recuerda cómo las mujeres iban en cabeza de las manifestaciones, con la bandera boliviana, mientras los hombres venían atrás.

19. Véase Choque Canqui (1986) para detalles de esto en el caso de la Masacre de Jesús de Machaca.

20. Se encuentra algunos datos relacionados con esto en Albó (1987), aunque su relato es mayormente histórico. Para la Masacre del Valle, véase Rivera (1987), p. 120 ss.

recurrir a la violencia cuando se han mofado de las reglas de la coexistencia tranquila, pero es garantizado que han de discutir el derecho de cada caso real. Es una lucha de vida o muerte y sería una invitación a la derrota sugerir que el enemigo no sólo está listo para disparar sino también tiene todo el derecho de hacerlo. Los campesinos apoyan a grupos violentos que actúan en apoyo de sus intereses locales, pero muestran poco interés en la lucha de sus compañeros de clase en lugares lejanos; se interesan mucho por todo lo que toca al control de la coca en los *yunkas*, y afirman sus intenciones de hacer sonar el *pututu* y levantar las armas si el gobierno intenta la erradicación forzada, pero hasta la lucha de los cultivadores de coca en el Chapare les parece algo con lo que no tienen nada que ver, porque el Chapare está lejos y además su coca es muy mala (y hace competencia a la coca yungueña por tener costos de producción más reducidos). Creen que la violencia estatal puede caer sobre sus cabezas en cualquier momento, pero lo importante es la llegada de soldados a este pueblo, no a otro departamento.

Los no-campesinos suelen mofarse del temor de los campesinos cuando corren rumores que los soldados están viniendo; cuando la gente del campo escucha esta noticia, entierra sus polleras finas y otras cosas de valor y se escapa por los pajonales y montes, o va en busca de un terrateniente u otra autoridad feudal para pedirle protección, según los deberes tradicionales del terrateniente feudal. Este comportamiento es del todo justificado una vez apreciado el hecho de que los soldados, al frente de una turbamulta de campesinos, no gastan ni tiempo ni municiones en tirar al aire. En el pasado, las dictaduras militares buscaron con esmero a los cabecillas o agitadores de cualquier protesta, y la gente no cree todavía en la durabilidad de la democracia; entonces es muy difícil encontrar testimonios de los testigos de acontecimientos violentos. Se dice también que las malas experiencias de las dictaduras de Luis García Meza y otros (1980-82), y el auge de la cocaína, que proporcionó al pueblo mucho dinero para comprar armas, ha creado mucha hostilidad en contra de los militares y aumentado las posibilidades de una verdadera guerra popular en caso de un intento de golpe de Estado, en vez del acostumbrado recorrido de la Plaza Murillo y toma del palacio presidencial, y por lo tanto no han intentado realizar un golpe en los años recientes; pero no se sabe. Los chulumaneños hablan de los abusos del Centro de Acopio de la Coca, los trucos que usaban para meter coca de contrabando a La Paz, y los decomisos de todo, hasta el *matu* y los *coca chinus* de la gente, pero nadie menciona su parte en las protestas populares que al fin derrotaron a la dictadura; falta a lo menos otra década para que pierdan el miedo a las posibles represalias.

En su historia del Perú, Waman Puma describe la época de Auca Runa, Gente Salvaje o Guerrera, anterior al Imperio Inka. Para nosotros, es lo mismo que el período Intermedio Tardío, entre el ocaso de Wari/Tiwanaku y el surgimiento del Tawantinsuyu, dominado por muchos señoríos pequeños. En Bolivia, fue el apogeo de los señoríos aymaras. Waman Puma dice que la gente abandonó los pueblos de los valles para ir a vivir en fortalezas cercadas encima de los cerros altos y defendibles, y hacían guerra entre ellos; después de contar cómo "todo su trabajo era hacer guerra y conquistar y quitar todo cuanto tenían", afirma que "los pobres, peregrinos, forasteros, huérfanos, los enfermos y los que no tenían qué comer" recibían comidas en la plaza pública: "ninguna nación ha tenido esta costumbre y obra de caridad en todo el mundo como los indios de este reyno una cosa santa". Había toda clase de fruta, verdura y carne, no había ladrones y se castigaba a los malhechores, pero no había puentes ni caminos buenos, y no había tributo porque "cada rey estaba en su pueblo y no salía a otro lugar". Esperaban "un año, o medio año, y cuando se acabó el tiempo se encontraron" para hacer la guerra; "de puros brabos" comían los corazones de sus enemigos muertos (por 'enemigo' dice 'contrario', que también significa *auca*).²¹ La jerarquía se redujo al mínimo y, como no había estado, tampoco se necesitaba impuestos para mantenerlo. Había violencia sangrienta en los intervalos debidos, y todos comían bien, eran sabios y vivían bien, una condición que el cronista compara repetidas veces con el caos e inmoralidad que prevalecen bajo el dominio de los españoles quienes son "tan codiciosos que se matan por medio real y van al infierno por la plata". Expresa el concepto andino de la violencia como algo esencial para mantener el buen orden en la sociedad. Al contrario de la guerra hobbesiana de 'todos contra todos', esta violencia es la fuente de la justicia, excelente producción agrícola, y comida compartida entre todos.

Con la intrusión del Estado, la violencia cambia de forma, porque los recursos estatales fácilmente superan a los del grupo local, y el Estado moderno niega el derecho a la violencia a todos menos a sus funcionarios autorizados. La comunidad andina contesta a este derecho con acción, aprovechando de tácticas guerrilleras como bloqueos relámpago que interrumpen el suministro de víveres a las ciudades. Es interesante relacionar esta táctica, que neutraliza una infraestructura esencial al control estatal, con los comentarios de Waman Puma sobre la falta de caminos y puentes en el tiempo de Auca Runa. En algunas regiones, la gente deja decaer a propósito los caminos carreteros para que no puedan entrar las movi-

21. Waman Puma (1914/1944), F66, F70. Véase Harris y Bouysse-Cassagne (1987) para los sentidos de *auca*.

de las autoridades estatales, y si uno quiere escapar de las fuerzas del Estado, hay que trasladarse a un lugar donde no hay camino carretero. Desde este punto de vista, los bloqueos representan la autonomía comunal o étnica, y niegan la integración económica de larga distancia necesaria, aunque no suficiente, para el establecimiento de la autoridad estatal. Los comerciantes que viajan a pie, o con animales, no necesitan caminos carreteros para desarrollar sus negocios, y tampoco pueden sacar los excedentes locales en cantidad suficiente para abastecer a los proyectos redistributivos del Estado moderno.

El Estado rehúsa reconocer los agravios genuinos que motivan tales protestas, e intenta atribuirlos a manipuleos desde afuera; cuando en junio de 1988, unos cinco mil cultivadores de coca rodearon el cuartel general de los agentes narcóticos,²² y fueron dispersados con disparos desde helicópteros, dejando varios muertos, el gobierno culpó a las supuestas mafias de la cocaína. Durante la historia, las clases criollas han sacado buenas ganancias del negocio de la coca, y a la vez la han denunciado. Los boletines oficiales ignoran el valor simbólico de la coca y aceptan como verdad definiciones occidentales que la tachan de una fuente de degradación, degeneración y muerte, tratando a la coca y la cocaína como lo mismo, una equivocación que ningún campesino cometería. La incesante depreciación de los valores indígenas, llegando a veces hasta asaltarlos directamente, encuentra su punto de inflamación en el tópico de coca y cocaína. Mete estos asuntos en el corazón de la experiencia campesina, con el uso cotidiano de la coca en el trabajo.

Simbolismo de la coca

Cuando la gente habla del uso de la coca, mayormente dice: "La ocupo en el trabajo," y alaba sus virtudes de quitar el hambre y la sed y de mantener la fuerza en el trabajo manual: "La coca da gusto al trabajo," "*Jan akhulliti, janiw kuns lurtanti*." Es imposible decir: "Yo masco coca porque soy indio, y al acullicar yo honro a los espíritus terrestres y los antepasados" -aunque esta afirmación queda implícita en los actos de protesta indigenista cuando (por ejemplo) dirigentes campesinos se ponen a *acullt'ar* en la plaza misma de Chulumani, acompañados por un *yatiri* que hace pasar una 'mesa'.

Dentro de la sociedad campesina, los usos rituales de la coca persisten entre los que no la emplean en el trabajo, porque el sabor no les gusta o la lejía les quema la boca. Todos mascan coca en

22. Presencia (La Paz), 28.6.88, cita cinco muertos; The Guardian (Londres), 16.10.88, cita nueve muertos y once desaparecidos.

jach'us 'tamaño minero' en los velorios, cuando se sientan en las tumbas de sus parientes difuntos el tercer día de Todos Santos, o cuando honran a los espíritus terrestres en las noches de martes y viernes. Mascar coca y fumar cigarillo es un rito cotidiano en el culto de los espíritus terrestres y los muertos, quienes proporcionan la fertilidad. No es tan esencial en la labranza como en los trabajos que exigen contacto íntimo con estas fuerzas -la minería, plantar coca, pisar coca- y es más necesario en los trabajos pesados que abren la tierra, generalmente realizados por hombres, que en los trabajos ligeros de la cosecha, que se hace con respeto y sin romper o hacer daño a la tierra o a las plantas. Por ejemplo, los jóvenes solteros generalmente no mascan, pero los he visto hacerlo por primera vez cuando toman parte de la faena para plantar coca; lo mismo cuando trabajan de *takipaya*.

Como rito cotidiano y sin elaboración, el *akhulli* contribuye en una forma fundamental a la creación de "una forma oposicional de significado y derecho, basado en la praxis de una clase instrumentalizada".²³ Las cualidades estimulantes y eufóricas de la coca contribuyen objetivamente (si se puede decir que una sustancia psicoactiva tiene cualidades objetivas) a la realización del trabajo manual, pero el significado de la coca no se encuentra en la resistencia adicional que puede proporcionar al trabajador. No se relaciona directamente con la intensidad de gasto de energía ni tampoco con la importancia de la contribución en el sistema productivo. El trabajo de los adultos jóvenes es decisivo, como se ve en las luchas por controlarlos cuando llegan a la edad de casarse, pero la mayoría de ellos no mascan coca; la gente consume más y más coca mientras se retira de la producción en el avance hasta el rango de abuelo o abuela. Los ancianos, ya seniles, tullidos, o demasiado enfermizos para trabajar, no hacen casi nada más que quedarse echados y mascar coca. Las juergas de coca más grande se realizan durante las vigilias de los ritos de la muerte, cuando nadie está trabajando en nada.

El día en que todos, hasta "los que no saben mascar" (*jan akhullisirikiti*), *acullican*, es en el cementerio el tercer día de Todos Santos. Este día los que no mascan coca en el trabajo la consumen en cantidad. En la víspera de la fiesta (1 de noviembre) se la ofrece a todos los que vienen a rezar, inmediatamente después de recitar los rezos y antes de ofrecerles el pan que es el otro regalo prescrito. Los viejos mascan más y más coca mientras se acercan a la otra vida, cuyos habitantes dan fuerza y reaparecen como arbustos de coca.

23. 'An oppositional form of meaning and right grounded in the praxis of an instrumentalised class': Gose (1986a), comentado sobre el análisis de los ritos andinos en producción en Nash (1979), Platt (1983), Gose (1986a).

Una persona en Takipata llevó esta identificación hasta el punto de hacerse enterrar en su propio cocal (que se encuentra al lado del cementerio). En la época prehispánica los *machay* o tumbas estaban dispersos y muchas veces situados en los campos de labranza; cuando yo pregunté por qué esa persona no quiso estar con los demás muertos en el cementerio, la gente dijo: "Se ha hecho enterrar en el cocal porque quiere estar allí para siempre" -los cementerios son pequeños y cada vez que se cava una tumba se saca calaveras y huesos de muertos antiguos,²⁴ mientras se supone que nadie más va volver a enterrarse en el cocal.

Las plantas de coca, mientras crecen, pasan por etapas de la vida al igual que la gente. Las plantas jóvenes, antes del primer *pillu*, son *wawa kuka* -coca niña o coca hija; como guaguas, también, es necesario atenderlas cada rato durante esta época, removiendo la tierra, curando de la *chaqa* (homiga que corta hojas) y otras plagas, etc. Después del *pillu* son *mit'ani*, dueñas de una cosecha o *mit'a*, como la mayoría de la gente sud-yungueña de veinte años para arriba. También están sujetas a la *mit'a* del Estado, y mujeres que hacen el servicio personal en la casa del patrón -y la coca también sirve por turnos a su 'patrón', la familia dueña del cocal donde crece. Una planta vieja, reliquia ya del cocal de una generación anterior, es una *awicha*, una abuela o antepasada aymara. *Awicha* es también un espíritu terrestre, sobre todo los que asumen la forma material de rocas de tamaño descomunal.²⁵ En el manejo de la planta, se la asimila al cuerpo humano. Se afana en no sacarle sus 'ojos' (*nayra*), y en Takipata algunas mujeres riñen a sus *k'ichiri* por apoyarse en sus *mit'is* llenos de *matu*, diciendo que las hojas se magullan y quedan con manchas al secar; estas manchas se comparan explícitamente con los cardenales que salen en el cuerpo

24. Compare con Allen (1988), p. 15-20. En la ciudad de La Paz, aunque generalmente se hace enterrar en los cementerios, hay casos de muertos enterrados secretamente en el patio de la casa y otros lugares, y varias personas sugieren que sería preferible hacerse enterrar en la huerta u otro lugar cerca de la casa.

25. Una mujer del sector Ocochaya con otra casa en una villa de La Paz me dijo que las piedras grandes en el río cerca de su casa urbana eran *awicha* y podían ofrecer peligro a los que se acercaban a ellas. Hay también *awicha* en forma de piedras en algunos lugares de los *yunkas*. Se dice que si hay tales piedras en el cocal se las *ch'alla* en la *jinchuraña faena*. En la comunidad altiplánica de Irpa Chico, hay algunas chullpas y otros sitios identificados como *awilita* o 'abuelita' (Carter y Mamani (1982), p. 290). Los espíritus de los cerros se llaman, en la región de La Paz, *achachila* o 'abuelo querido', sugiriendo que ambas clases del espíritu se identifican con los antepasados. El término *tío*, denotando toda clase de 'maligno' o espíritu caprichoso de la tierra, también los identifica con una categoría de parentesco. Hay que notar, pero, que en otras regiones andinas los términos para los espíritus terrestres los identifican más bien con categorías del poder seglar (Earls (1973)) y no con los parientes.

humano maltratado. Este cuidado es necesario, se dice, para que la coca se seque bien verde, y es cierto que en Qamaqi, donde no se preocupan por evitar el maltrato de las hojas, la coca siempre seca con manchas. Al igual que la gente, nunca no se mata ni arranca las plantas de coca, y tampoco se bota las hojas. Cuando una planta muere, el hueco dejado en el *wachu* es *q'ara*, una persona no-indígena. Viendo en el noticiero de la televisión gente arrancando arbustos de coca en pos de la erradicación, una mujer de Takipata lanzó un grito cada vez que vio la *chonta* golpeando la planta de coca, como si estuviera viendo golpear a una persona. El arbusto más envejecido y sin provecho recibe una muerte natural. Un hombre de Ocobaya, seducido por las ofertas de DIRECO, arrancó todos sus cocales y recibió US\$ 2000. A los pocos meses, se enfermó y gastó US\$ 500 en curarse; con éste y otros gastos la plata se fue, y después no tuvo otra solución más que volver a plantar coca. Interpretó su enfermedad y demás desgracias como un castigo de la Pachamama por haber erradicado la coca -"Sagrado es ¿no es cierto?"

En la época prehispánica (y en algunos lugares, hasta el siglo XVII) los cuerpos de los difuntos fueron preservados como momias o chullpa. Los detalles del proceso de disección se han perdido, pero Garcilaso dice que parecía que no se utilizaba procesos químicos (como en el caso de las momias egipcias) sino que fue la simple consecuencia de la ubicación de las tumbas o *machay* en las alturas, donde el clima muy frío y seco aseguró la preservación de los cuerpos de una manera parecida a la elaboración del *ch'arkhi*.²⁶ Aunque ya no se realiza la momificación, Catherine Allen cita algunos comentarios de gente de Sonqo (Cuzco, Perú) comparando a los difuntos (y la gente vieja y enviudada) con los cuerpos de papa disecada por el frío, es decir, el chuño, y se puede comparar el proceso de secar coca con la momificación.

El *matu* correspondería al difunto 'caliente', o sea, el cadáver del muerto reciente. Al igual que el cadáver, se la mete a los bajos de la casa, y se la mantiene en la oscuridad - los difuntos quedan tapados con una cama o mortaja, y el *matu* está guardado en la sombra o dentro de la casa. En las exequias se insiste sobre el hedor del muerto (*thuksa*) y el *matu* también hiede; tiene un olor fuertísimo y medio amargo. Cuando 'caína' un día y más en los bajos, este olor penetrante satura la casa, y los dueños se ponen ansiosos, temiendo que no habrá sol para secar y el *matu* se podrirá. Para excusarse de algún trabajo comunal u otra exigencia, se dice: "Tengo *matu*" y entonces tiene que estar esperando que el cielo se despeje para sacarlo al *kachi*. Los que están de duelo, entre el momento de la

26. Véase Garcilaso de la Vega (1609/1985), Libro V, Capítulo XXIX.

muerte y los ocho días, tampoco van a trabajar y, sobre todo entre la muerte y el entierro, cuando el muerto 'está cainando' en los bajos, quedan ansiosos.

Todo esto cambia una vez que la coca se seca, pero en el acto de secar hay más ansiedad, porque hay que fijarse en el sol y la lluvia. Nadie quiere recoger la coca a medio secar, porque se daña y después no puede secar bien verde, pero si no se la recoge a tiempo y se moja con la lluvia, sale *ch'uquintata*, manchada y ennegrecida, y pierde su valor. La gente espera al lado del *kachi*, mirando las nubes que se acercan, prendiendo fuego con hojas secas para saber si el viento las está llevando hacia ellos; una mujer dijo de su madre que estaba haciendo esto: "Está velando al muerto." Pero una vez secada exitosamente, el muerto hediondo se vuelve el antepasado seco y dulce. Ya no se guarda en los bajos, sino en los altos, en el mismo dormitorio de la familia. Los cuerpos de los antepasados fueron venerados y consultados para saber sobre las cosas ocultas y el porvenir;²⁷ recibían coca seca como ofrenda, mientras parece que el *matu* fue ofrecido a las *wak'a* (huacas) o deidades. En 1658, la gente de San Pedro de Hacas (Cajatambo, Perú) sacaba de sus cocalas "coca verde la cual no sirve sino para sacrificios de los ídolos y también... la coca seca que sirve para...mascarla".²⁸ Las *wak'a* mayores también recibían sacrificios humanos; el *matu* (que no tiene uso en la vida cotidiana) corresponde al cadáver caliente de la víctima, mientras que la coca seca es el cuerpo momificado.

Los muertos regresan a la comunidad el 1 de noviembre, día de *alma puri* ("el alma llega"), una fecha que también señala el principio de la estación de lluvias.²⁹ Los muertos traen las lluvias, y la coca, una vez trasplantada o *'tilada'* en el cocal, "crece de pura agua", es decir, con la misma fuerza que los muertos. Una relación entre coca, los antepasados y el agua es sugerida también por Juan de Matienzo, que dice que el almacigo de coca se llamaba *cocha* de *malqui*.³⁰ *Cocha* (*qucha*) es lago en quechua, mientras *malqui* (*mallki*) es el antepasado momificado, lo mismo que *chullpa*. La coca puede tener semilla en cualquier momento, pero está más cargada de semilla en los meses de noviembre y diciembre, justamente cuando llegan las almas. Las semillas maduras son rojas y su jugo tiñe las manos como sangre. Para sembrarla en el almacigo o *llaxi*, es necesario incubarla en la oscuridad de los bajos hasta que se pudra. Se entiende que esto representa una preñez simbólica porque se prohíbe la entrada al cuarto donde está tendida la semilla a la

27. Véase Salomon (1987).

28. Véase Duviols (ed) (1986), p. 226.

29. Véase Harris (1982b) por la relación entre los muertos y la lluvia.

30. Véase Matienzo (1567/1967), p. 167.

mujer que está con su período -siendo la menstruación lo contrario del embarazo; si ella entra donde la semilla, después no se levantarán las plantas. El cuarto representa la matriz, donde el flujo de sangre significa el fracaso del embarazo; ella puede recoger la semilla y cargarla hasta la casa sin afectarla, pero no se puede pisar la matriz donde se incuba la semilla.

Se dice "la coca sabe"; su sabiduría es innata, lo que falta es aprender a mirarla. Al igual que los muertos, puede pasar entre los tres niveles del mundo y revelar las cosas ocultas. Se nota que mayormente se consulta al *yatiri* para informarse sobre cosas que ya han pasado, que el consultante no las sabe, como por ejemplo quién le ha robado; rara vez se pregunta sobre el porvenir. Para los yungueños, la coca es sobre todo un agente de la transición, motivando los aspectos positivos y productivos del intercambio, uniendo así su papel de estimulante y ayuda a concentrarse en el proceso del trabajo con sus usos en las ofrendas e intercambios rituales.³¹ Al mismo tiempo, protege al *acullicador* de los asaltos sobrenaturales. En Ayacucho, Perú, se cuenta que los *wamani* (los mismos que los *achachila*) querían sacar el corazón de un viajero, pero no podían porque él mascaba coca y fumaba cigarro.³² En Sud Yungas se preocupan más por los asaltos del *kharisiri* al viajero, y se dice que no puede atacar a los que están con coca.

En esto, la coca se complementa con el cigarro. El tabaco fue sembrado en los cortes del cocal, donde se dividen los *wachu*. También se lo seca antes de consumirlo, pero colgado en un hilo en las paredes de las casas, como un especie de collar, y no en el *kachi*. Su papel místico es trancar el paso a las fuerzas maléficas, de acuerdo con su ubicación entre los *wachu*. Acercándose a una casa donde hay velorio, se nota el olor abrumador del tabaco negro, que se fuma sin tregua para protegerse del alma que yace en los bajos. En el trabajo, el cigarro repele a las víboras, que siempre representan el 'mundo de adentro' o los poderes ctonianos, y para andar de noche o por caminos solitarios es bueno fumar cigarro. También hay que fumar las noches de martes y viernes, porque los brujos alcanzan sus mesas del maleficio en esos ratos, y "cuando fumamos cigarro, no nos llega". El tabaco mantiene a uno en este mundo, apartando los espíritus del *manqhapacha* y de la otra vida, mientras que la coca ayuda a uno en manejar las transiciones entre los diferentes mundos.

De ahí, entonces, la imposibilidad de mascar coca por parte de las clases hispánicas, los *mistis*; es un rito de la religión indígena, que

31. Se refiere a los comentarios sobre el proceso de 'mirar coca' al fin del Capítulo IV.

32. Véase Ansion (1967), p. 118.

supuestamente ellos no practican, y mascar coca será lo mismo que admitir su ascendencia indígena, que su práctica intenta negar en toda oportunidad. Las revistas de la ciudad suelen denunciar a la coca como una droga que provoca una toxicomanía igual que la cocaína.³³ Si preparan emisiones y programas en los medios de comunicación en contra de la erradicación de la coca, enfatizan el origen autóctono de la coca -llamando al patriotismo, presentando la hoja como algo auténticamente boliviano, y denunciando al imperialismo yanqui que quiere suprimir la bolivianidad- y alaban sus virtudes como un estimulante no muy nocivo y una fuente de vitaminas. Estos programas tienen algo de oropel, porque en términos históricos las clases hispánicas han recibido el mayor beneficio del negocio de la coca, y ahora de la cocaína. No comentan sobre los valores simbólicos de la hoja, que en todo caso no son expresados explícitamente por nadie y, es muy probable que serían negados por muchos que, según su práctica, los comparten. Los campesinos sí entienden que la coca es un elemento de su identidad étnica y por lo tanto realizan *akhullis* públicos en forma de protesta. La coyuntura histórica que ha producido el auge global del negocio de la cocaína ha producido en Bolivia un choque entre las exigencias de las metrópolis y las pautas de violencia y conflicto étnico cuyo potencial es explosivo.

Coca, campesinado e identidad

La coca constituye un cultivo sumamente apto para el minifundio, porque ocupa a toda la familia, y su ciclo es paralelo al ciclo de la unidad doméstica. Es muy difícil, también, erradicar a los minifundistas; al contrario del latifundista, son demasiado numerosos para despojarlos de sus propiedades por la ley o la fuerza, y tampoco se les puede ofrecer una recompensa monetaria, porque el dinero o acciones equivalentes a sus terrenos no bastarían para proveer rentas suficientes para mantenerlos. Los intereses del capital internacional, en su rama ilícita del narcotráfico, coinciden entonces con los de los campesinos andinos en resistir la erradicación de la coca. No es necesario que el narcotráfico provoque la resistencia campesina; los campesinos lo harán espontáneamente. La contribución más directa del narcotráfico a la resistencia ha sido el suministro de armas; durante el gobierno de la UDP (1982-5), mejor

33. "La coca es droga -inhalada fumada o mascada- opina experto de la UMSA... el *akhulli* es drogadicción... el mascado de coca es uno de los signos más radicales del atraso de nuestra población campesina..." Documento Responsabilidad (una revista de escándalos de narcotráfico), número 2, mayo 1987, La Paz.

conocido como 'tiempo de Siles', se compraba base de cocaína en los *yunkas* haciendo trueque con fusiles, revólveres, granadas y municiones, y se supone que estas armas siguen guardadas hasta ahora. Los 'peces gordos' del tráfico se encuentran muy lejos de los cicales, y no necesitan fomentar la resistencia campesina, mientras que la sociedad cohesionada de las comunidades unidas los mantiene dentro de un círculo encantado, protegiéndolos de las consecuencias funestas del tráfico.

En Sud Yungas no se observa casos de drogadicción, desmembración familiar, robo, asalto, u otros síntomas de la disgregación social. Los traficantes a veces se engañan entre ellos (por ejemplo compran 'merca' con dolares falsos) pero esto no afecta a los demás. El negocio de la coca yungueña sigue abasteciendo sus mercados tradicionales en otras regiones del país y es difícil distinguir la participación de fabricantes ilícitos. Coripata, Chulumani, Irupana, Cojuta y Qamaqi han sido declaradas zonas tradicionales de cultivo de coca y ya no hay presión hacia la erradicación en ellas (si es que la había; ninguna campaña de erradicación se ha metido en los *yunkas* de Inquisivi). Algunos individuos y comunidades se han afiliado al proyecto Agroyungas o a la campaña de la DIRECO, pero la mayoría se felicita por haber evadido la trampa del crédito fácil ofrecido por estas entidades, y algunos sectores, por ejemplo el sector Huancané, los han rechazado por completo.

La situación no es tan tranquila, sin embargo, en el sector de Adentro, declarada zona excedentaria, donde los proyectos de erradicación tienen sus sedes, y se ha prohibido la siembra de nuevos cicales. Los proyectos llegaron con muchas promesas de desarrollo, pero hasta ahora han hecho muy poco, y los factores económicos que promueven la producción de coca no han cambiado. El proyecto Agroyungas quería sustituir la coca con una variedad mejorada de café, pero los precios del café en el mercado mundial han bajado en los últimos años, y por 1990 la enfermedad de la broca estaba haciendo estragos en el café yungueño. Aunque el precio de la coca está rebajado también (habiendo recuperado sólo un poco por 1990) sus otras ventajas -resiste la sequía, crece en tierras estériles y sin riego, ofrece tres cosechas al año, fácil de manejar, transportar y guardar, etc.- siguen en vigencia. Se soluciona el problema del precio bajo aumentando la producción de autoconsumo. Es probable que la producción de coca seguirá en las zonas tradicionales y otras zonas difíciles de acceso de población campesina; el capital especulativo que invirtió en coca durante el auge ya lo ha abandonado, porque las ganancias ya no bastan para mantener una finca de coca tipo capitalista. Sólo rinde dentro de la economía campesina, utilizando mayormente mano de obra familiar, o (haciendo trabajar con jornaleros) en un lugar como Qamaqi, donde la gente no espera

ganancias elevadas y los jornales no son muy generosos. En 1989 y 1990 no había ninguna reducción en el número de cicales nuevos plantados o planificados para los años que vienen en los lugares estudiados. Seguirá también, entonces, la relación estrecha entre el cultivo de coca y las características 'indias' -vivir en lugares rurales alejados, la unidad comunal (fomentada ahora no sólo por las exigencias del cultivo de coca, sino también por la necesidad de defender el derecho de seguir cultivando), el involucramiento con la agricultura y una asociación permanente con coca.

Parece que algunos dirigentes del movimiento sindical boliviano han ido al Chapare para trabajar con los sindicatos campesinos; los ven como una vanguardia revolucionaria, reemplazando a los mineros que ahora están en retirada. Un sociólogo boliviano, empleado del Proyecto Agroyungas, comparó a los campesinos de Sud Yungas con los mineros; consideró que ambos grupos compartieron un conformismo exagerado, el uso (o en términos de él, el abuso) crónico de la coca, y una propensión para la violencia. Para él, son características negativas, y las atribuyó a las consecuencias negativas del *akhulli*. Su propio rango no le dejaba probar la coca para descubrir sus reales consecuencias psicológicas. En realidad la consecuencia más seria es el compromiso con los valores indígenas mediante la participación en el sistema uniendo la producción, comercio y consumo de la coca, de la cual el *akhulli* es un símbolo poderoso, y no la causa. El mismo sistema de controles sociales que prohíbe la declaración abierta, por parte de los campesinos, del sentido del *akhulli*, prohíbe a los blancos la expresión abierta de su oposición a la cultura indígena; no pueden hacer más que asaltar sus símbolos en forma de principios materiales, afirmando que el *akhulli* hace daño, mientras que los grupos radicales que apoyan a la coca publican sus virtudes como estimulante inocuo, suplemento dietético y medicina casera. Es imposible tanto para ellos como para los demás proclamar la coca como el cuerpo de los antepasados y una pieza clave de la religión nativa.

En lo anterior, he hablado de 'valores indígenas' y no de 'valores aymaras', porque, entre los yungueños, aymara es un idioma, no un grupo étnico. Es usado para denominar a un grupo étnico entre los gringos, los antropólogos, y los miembros de los partidos indianistas, cuando pintan paredes con el lema "Aymaras y Quechuas al poder". Cuando los campesinos hablan sobre la composición étnica de cierto lugar, dicen: "Hablan mucho aymara" (*wali aymar parlasipkiwa*) o dicen que los habitantes son 'aymaristas' o 'quechuistas' (castellano es una categoría no-marcada). Después hablan del traje, de las costumbres, las comidas y productos típicos, las fiestas con sus santos y bailes distintos, y otras cosas que distinguen cada región; la composición étnica incluye todos estos aspectos. Cuando hablan de

ellos mismos, pasan por los niveles de la segmentación política, tratando de alcanzar el nivel más alto con el cual se pueden identificar en el contexto. Así, un chulumaneño en Chuquisaca va a nombrar su departamento (La Paz) y provincia (Sud Yungas), después el sector (Chulumani) y sólo bajo presión llegará a nombrar su verdadera comunidad; pero la misma persona en su comunidad, empezará con la comunidad y después con la sección (Challapampa, Paillali...) donde está su casa. Los conflictos entre comunidades siguen las escisiones segmentarias. Las relaciones entre Takipata y Chusini, la comunidad del frente, son distantes y a veces llegan hasta la violencia en las fiestas; los de Chusini son del sector Huancané. Pero sus relaciones con Machaq Marka, Baraskata y otras comunidades vecinas del sector Chulumani, son amistosas. La gente del pueblo de Chulumani también desprecia al pueblo de Huancané, el asentamiento urbano más cercano, y tampoco alaban mucho a Irupana.

Se cita siempre el lugar de la residencia actual, y hay que preguntar a terceros para descubrir si la persona es un inmigrante establecido. La cuestión de ser, realmente, del lugar es más compleja. En Takipata no hay más que unas tres o cuatro familias de yungueños legítimos (*yunkas jaqi*). Los abuelos de estas familias, los padres de sus abuelos, y sus antepasados por todas las generaciones que se recuerdan (que no suelen ser más que los abuelos de los que ahora son abuelos) fueron yungueños.³⁴ No importa si fueron de Nor Yungas o Sud Yungas, ni de qué parte de estas provincias, pero nacieron en los *yunkas*. Hay muy pocas personas con ascendencia puramente yungueña; casi todos tienen padres o abuelos del altiplano, y en el sector Chulumani numerosas personas tienen abuelos peruanos (mayormente de Moho y Huancané, al noreste del Lago Titicaca). Aunque han nacido en los *yunkas*, si sus padres o abuelos fueron forasteros, no son yungueños legítimos. La mayoría de los yungueños, entonces, mienten cuando se autocalifican como tal, y hay espacio para negociar escogiendo el lugar de donde uno viene. Una persona casada en Takipata se presenta como oriunda del lugar; inmigrantes peruanos (que siguen entrando hasta hoy) dicen que son de Puerto Acosta; los de Ambaná dicen que son del altiplano, y los inmigrantes en general casi nunca nombran su

34. Compárese con la división incaica de Collana, Payan y Cayao en Zuidema (1964): Collana (de mayor jerarquía) son hijos de enlaces endógenos, Payan de hombres inka con mujeres de otras partes, Cayao (los menores) son forasteros. Parece que hay que tener a lo menos dos generaciones de ascendientes yungueños para ser yungueño legítimo. Las genealogías rara vez van más allá que los abuelos (o los padres cuando estos han migrado lejos y perdido contacto con la familia en el lugar de origen).

comunidad de origen, prefiriendo bajar por la estructura segmentaria sólo hasta la capital del sector (Ambaná, Palca, Santiago de Huata). Ser yungueño legítimo, entonces, es ser hijo y nieto y hasta bisnieto de uniones endógamas, aunque la unidad endógama aquí es más grande que la comunidad, sector o provincia. Los terratenientes también pueden ser yungueños legítimos, si se han casado entre yungueños en las generaciones ascendientes, aunque ellos también suelen casarse con forasteros, muchos de ellos alemanes (en el siglo pasado) o, ahora, estadounidenses e ingleses.

Familias de linaje yungueño suelen despreciar a las familias inmigrantes, a la vez que las contratan para trabajar sus propiedades. Cuando quieren criticarlos, hablan de 'los del valle' (*walli jaqi*); cuando quieren alabarlos, hablan del altiplano. Las llanuras de Encima son el referente geográfico de una solidaridad entre los aymaristas de Sud Yungas y los aymaristas del altiplano. El idioma compartido es un aspecto de solidaridad; cuando un camión desconocido del altiplano llega pregonando sus mercancías en aymara, se lo recibe con un calor que no se extiende a un carro manejado por un blanco del pueblo yugueño de Lasa. La gente aprueba los insultos aymaras que las *pata warmi* profieren a las comerciantes que protestan en contra de su trueque con las yungueñas. El altiplano tiene fama de pobre (porque sus pobres bajan a los *yunkas* a trabajar) pero también es la autoridad sobre las prácticas rituales; se dice que en el altiplano los matrimonios y los techados de casa (*utachaña*) se hace como es debido, en los *yunkas* no. Si uno quiere contratar un *ch'amakani* o estudiar brujería, hay que ir al altiplano. Los campesinos de Sud Yungas no dicen, como se repite con tanta frecuencia en otros lugares, que la gente del altiplano es dura, bruta, e imposible de conocer; más bien comentan sobre su tradicionalismo y adherencia a las buenas costumbres, sobre todo la virtud perenne del trabajo duro. Se dice que los llegados del altiplano trabajan mejor que los yungueños flojos, aunque los altiplánicos mismos notan que los yungueños ya están en sus trabajos en la hora que ellos salen de la casa, y no hay una estación muerta en los *yunkas* tal como la estación seca en el altiplano. Yungas y altiplano comparten ciertos gustos en la comida, sobre todo el ají amarillo (*q'illu wayk'a*). Este ají crece en los llanos calientes y áridos de la costa hoy peruana, una región antes aymara pero perdida hace siglos; la gente tiene que comprarlo y molerlo con mucho trabajo, cuando pueden preparar en pocos minutos un ají del locoto que ellos mismos cultivan. La preferencia por esta clase de ají parece ser un signo de la etnicidad aymara, mientras los cochalas prefieren *llajwa* de locoto y *kirkina*, una planta que crece como mala yerba en los cicales pero que rara vez es utilizada.

Como todo aspecto de la identidad indígena, la base de esta

identificación se encuentra en los antepasados. Lo mismo que en todas partes de los Andes, la gente de Takipata y Qamaqi hablan del oro enterrado. Para los de Qamaqi, la riqueza ocultada alrededor del pueblo o en los montes se llama *chullpa*, mientras que en Takipata lo mismo se llama 'tapado', porque "No hay chullpas aquí; los chullpas están en el altiplano." Hablan de los 'pueblos de chullpas' (*chullpa marka*) que hay en lugares como Patacamaya o cerca de Puerto Acosta, con pequeñas casitas redondas, de piedra, con puertas mirando al poniente. Adentro están los chullpas con sus rodillas levantadas, brazos cruzados y la cabeza agachada: los antepasados momificados en sus tumbas. De esta manera la gente de Sud Yungas recuerda su origen como colonizadores mandados desde el 'mundo de arriba' a las tierras calientes asociadas con la muerte, y completan el círculo remitiendo los antepasados a la llanura seca y fría de arriba.

El altiplano aquí es el altiplano del norte, a ambos lados del Lago Titicaca. Aunque los yungueños suelen hablar mal de los peruanos, había y hay varios inmigrantes peruanos en Sud Yungas, pero no penetran hasta Inquisivi, que se liga con los valles y no tanto con los altiplánicos aymaristas, en la circunscripción de Quime. Algunos mantienen sus lazos con el Perú, hasta llegar a ocupar cargos en la república vecina, como un contrabandista ricacho, con casa en el pueblo de Chulumani, quien fue alcalde en Juliaca (un gran centro del contrabando). Si la etnicidad andina fuera una creación del Estado, esperamos que las dos costas del Lago tengan trayectorias distintas; pero las mujeres de Puno, en el Perú, usan el mismo sombrero y la misma pollera que las de La Paz, y aunque como las orureñas su dialecto de aymara es algo diferente, fácilmente se hacen pasar por bolivianas. En Takipata, como en otros lugares de los Andes, hay que emprender un viaje después de morir, y cruzar agua para llegar a la otra vida; en muchos sitios este agua es un río, pero para los de Takipata es un lago (*quta*): el lago sagrado del Titicaca, el eje acuático del mundo.³⁵

Esta solidaridad no es un concepto de parentesco. Es una solidaridad que nace de la práctica común, del idioma común, y actúa como base para el intercambio y la cooperación. Si la gente unida por este concepto llega a ser un grupo para sí a un nivel más allá de la comunidad o el sindicato, es una contestación directa al Estado, y rara vez va más allá del sector o cantón sujeto a autoridades abusivas, pero puede abarcar un espacio mucho más ancho. La diversidad étnica de las fases tempranas de la época colonial se ha ido perdiendo, poco a poco, con el tiempo, y queda oscuro cuáles

35. Esta identificación aparece también cuando los Takipateños llaman 'wiñaymarka' al lugar a donde viajan los muertos. Wiñaymarka es el nombre de la parte sur del Lago Titicaca.

procesos, sin duda variando de un lugar a otro, han llegado a reemplazar a casi todos los idiomas minoritarios con aymara o quechua. La confusión de etnicidad con clase que aparece en algunos escritores resulta de una perspectiva demasiado estrecha -en términos geográficos, y en términos de lo que es ser un 'indio'. En las provincias estudiadas conviven campesinos de habla aymara, quechua, y castellana, todos cultivando los mismos cultivos con las mismas técnicas, pero distinguidos por ellos mismos y por los forasteros en un lenguaje de diferencias regionales y étnicas; así se ve que la identidad étnica no es un asunto simple de clase social. La homogeneidad creciente de las masas rurales ofrece la posibilidad de una solidaridad más ancha que abarca más que la conciencia de clase compartida; a la vez, el fundamento de la identidad étnica en este sistema es un concepto parecido a la clase social porque se establece sobre la división del trabajo, en la actividad de trabajar mediante la cual, y sólo mediante la cual la persona puede realizarse.

A mi parecer, la etnicidad andina es un lenguaje para el manejo de diferencias sociales y para intensificar la identidad del grupo en un contexto donde cualquier grupo social existente tiene que enfrentarse con la constante fragmentación debida a la migración temporal o permanente de miembros individuales. La etnicidad separa los grupos vecinos que habitan el mismo piso ecológico, mientras une a los miembros residentes en pisos dispersos con el centro o zona de origen. Como queda relacionada con la división del trabajo, puede coincidir con la clase social pero es distinta. La etnia andina habita un territorio distinto, y el lazo con el territorio y sus gobernantes sobrenaturales (sean patronos católicos o espíritus terrestres) es principal, pero la etnia misma puede dividirse internamente según la división del trabajo; en este caso suele surgir una jerarquía donde algunos grupos dominan a otros.

Hay una demostración de esto en las etnias andinas del siglo XVI descritas por Therese Bouysse-Cassagne:³⁶ cada etnia -Colla, Lupaqa, Carangas, y las demás- ocupa una determinada región geográfica, no necesariamente unitaria, pero dentro de cada cual se habla dos, tres o más idiomas, y hay una jerarquía de idiomas y actividades productivas. Por ejemplo, los pescadores Urus (hablando el uruquilla y otros idiomas) son dominados por los agricultores y pastores aymaras (quienes hablan aymara, pero también quechua y puquina). Queda claro que el ideal europeo de un Estado mono-étnico con idioma único en un territorio unitario no ayuda a esclarecer estas estructuras, pero, dejando al lado los cazadores y recolectores (Ochozuma, Chuqilla) quienes están fuera de la ley, los

36. Véase Bouysse-Cassagne (1987).

diversos grupos dentro de cada etnia estaban unidos por una comunidad fundamental que los incluye en un mismo gobierno.

La unidad fundamental de la cultura andina -por lo menos entre los que cultivan y pastean- va más allá de una sola etnia o región, como demuestra la existencia de un cuerpo común de mitos y cuentos en los Andes centrales y del sur. Dentro de esta zona hay pruebas de migración e intercambio desde al menos el Horizonte Medio (c.600-900 d.c.) y de repente desde mucho antes. Las diferencias étnicas, expresadas en el traje y el culto de deidades particulares, establece lazos entre los miembros dispersos de una etnia. Les permite identificarse a la vista y los une cuando se encuentran en un grupo pequeño cercado por gente ajena durante los viajes para intercambiar o trabajar en otras zonas. Se relaciona con el idioma, pero la condición bilingüe o trilingüe de los Andes de hoy es sólo el resto de un surtido de idiomas mucho más amplio.³⁷ Ningún idioma se relaciona con una sola etnia; más bien los miembros de diversos grupos pueden compartir un idioma. Los yungueños lo entienden bien, porque usan el aymara como el nombre de un idioma, y no de un grupo étnico, y cuando hablan de lo que nosotros consideramos características étnicas, las tratan en términos del origen geográfico.

De mi experiencia, concluyo que los cimientos de la sociedad yungueña son del todo andinos, y compartidos entre todas las clases y los colores. Sobre este substrato se elevan diferencias étnicas que construyen un mínimo de dos grupos y, según el punto de vista, se pueden construir más. Por ejemplo, se puede tratar de los negros como un tercer grupo después de los indios/ aymaras y los *mistis*/blancos/hispánicos, pero los negros mismos se identifican con los indios y se visten como tales, indicando el lado de la división donde se encuentran. El esquema étnico mínimo es la dualidad de indio y *misti* o *wiracocha*, expresada en la división vestimentaria de de vestido y de pollera, pero ambos son miembros de la misma etnia regional, conocida por el nombre de su capital -Chulumani, Cojuta, Irupana... En algunos contextos los grupos intermediarios aparecen aparte, pero en los *yunkas* al fin pertenecen a un lado o al otro.

De cierta manera, esto ocurre porque en los *yunkas* casi no hay indios; los inmigrantes que llegan con su pelo en una trenza o vestido de bayeta -atributos esenciales de los indios en otras partes- se despojan de ellos en sus primeros meses en los *yunkas*, después

37. En los 1750, la gente de Andagua, cerca de Arequipa, hablaba con sus antepasados en aymara, hablaban quechua como 'idioma mayoritario' y también hablaban los idiomas Colla, Paquina, Isapi y Chinchaysuyo (Salomon (1987, p. 150-1). Eran comerciantes viajeros y el conocimiento de muchos idiomas habría sido útil en el negocio. Esta variedad lingüística no debería ser nada excepcional para la época.

de darse cuenta de que todos los yungueños usan un traje que en otras partes sería considerado mestizo o cholo, cuyos modelos son los estilos de la gente acomodada de pollera en La Paz o Oruro. Antes de la Reforma Agraria, había una clase de minifundistas o sayañeros independientes que se distinguían de los indios de hacienda o de comunidad, pero ahora los indios también son minifundistas y esta clase se ha combinado con ellos y se ha afiliado a los sindicatos campesinos, si es que se ha quedado en el campo. Yo sospecho que éste fue el origen de algunas personas maduras de la comunidad originaria de Baraskata, quienes insistían que los criaron hablando castellano y sólo aprendieron aymara porque lo necesitaban en el trabajo.

La clasificación dualista en Sud Yungas responde a la importancia de la división terrateniente/colono en la organización local, y las consecuencias de la Reforma Agraria han convertido a todos los que están en el campo y lo cultivan con sus propias manos en indios. Cuando los ex-patronos, o sus hijos, se han quedado en el campo, lo cultivan en cuanto pueden con maquinaria, o contratan jornaleros donde la maquinaria no puede entrar. Mayormente, la clase terrateniente se ha vuelto profesional -el ingeniero reemplaza al patrón- y, entonces, cualquier empleado puede considerarse blanco porque ya no necesita ni un sólo colono para justificar la afirmación. Este último grupo -empleados pequeños, dueños de tiendas, etc.- es conocido con mayor frecuencia como *mistis* en Sud Yungas; parece que allí *misti* es uno de los términos étnicos más insultantes, y se suele combinarlo con *q'ara* (pelado, desnudo); por lo tanto no se lo emplea mucho.

Se puede decir que la clase tendero/terrateniente en Qamaqi es mestiza, pero prefiero calificarla como blancos porque en su mayoría son descendientes de la clase terrateniente. Algunos, sobre todo los residentes orureños, son profesionales, y algunos siguen como terratenientes en el campo. Al igual que los blancos de Sud Yungas, se afanan en conseguir esposas blancas europeas, aunque debido a sus fortunas reducidas tienen que escogerlas en los niveles inferiores de la jerarquía étnica imperialista -una yugoslava en vez de una norteamericana. Algunas usan polleras, pero sus comentarios sobre la política y la historia -los campesinos son flojos, la Reforma Agraria ha fregado a Bolivia por completo, los campesinos vivían mucho mejor en la hacienda porque les obligaban a trabajar desde el alba en vez de roncar hasta las nueve como hacen ahora- las colocan indudablemente dentro del rango blanco/terrateniente, mientras que los indios están todos de acuerdo que 1953 fue un triunfo. Si usan pollera, evitan los estilos preferidos por el campesinado. Pero en ambos lugares, terrateniente y campesinos se identifican como habitantes de la región y mantienen lo que se

considera distintivo en las tradiciones, sean las faenas con pan y 'papaya', la unidad, la música, o baleándose en los ensayos de la fiesta.

Dentro del grupo local, el rango se establece mediante la división étnica del trabajo, el traje, la observación religiosa pública, y el uso del lenguaje. La división del trabajo siempre forma parte del paradigma, pero no lo resume totalmente. En Takipata los blancos no trabajan con chonta (o, si lo hacen, no se alaban de hacerlo) y tampoco mascan coca, mientras que en Cojuta hasta el alcalde va a chontear, y en Qamaqi la gente decente del pueblo consume coca, a lo menos en los velorios. Las creencias religiosas que la gente expresa ante el público varían mucho, pero en la vida privada gente de todas las clases consulta a los *yatiris*, y la pauta de las acusaciones de brujería es la misma entre los abogados y profesionales que entre los campesinos. Los terratenientes en Qamaqi, mientras denunciaron las creencias campesinas sobre los malignos, recibían el alferazgo de la ofrenda anual -una mesa con *sullu* de llama- que se hace en el tanque para mantener el agua potable. El sistema de parentesco, la residencia después del matrimonio, las obligaciones hacia los suegros y la herencia son también lo mismo. La casa de hacienda de Takipata, probablemente construida a fines del siglo XVII (ya era vieja en 1840), es un modelo enorme de la casa campesina, con sus bajos con piso de barro, su cocina al otro lado del patio, y los cuartos de altos con puertas al balcón.

Los límites de los grupos de rango se mantienen por la endogamia; campesinos de pollera pueden casarse con comerciantes de pollera, pero no deben casarse con terratenientes de vestido, no importa lo decaídos que estén. No obstante las diferencias de clase, campesinos y comerciantes demuestran su rango común mediante el traje, las costumbres (el *akhulli* es importante aquí) y casándose entre ellos. La cónyuge comerciante puede ser de una clase social más elevada, pero su rango étnico le permite tomar parte en todas las faenas agrícolas y otras actividades campesinas. Al contrario, un hombre de familia de pollera, educado en la ciudad, que se casa con una mujer de vestido, su par en términos socioeconómicos y educacionales, suele encontrar muchos problemas debido a las diferencias de costumbres y prácticas entre los dos grupos; tampoco le ayuda el desprecio hacia los que ignoran las reglas de endogamia. La derrota económica de la clase alta en Qamaqi ha producido varios enlaces matrimoniales entre sus hijas y los campesinos ricos, pero no son uniones muy felices. Una persona joven y ambiciosa debe buscar pareja dentro de su propio rango y no de afuera.

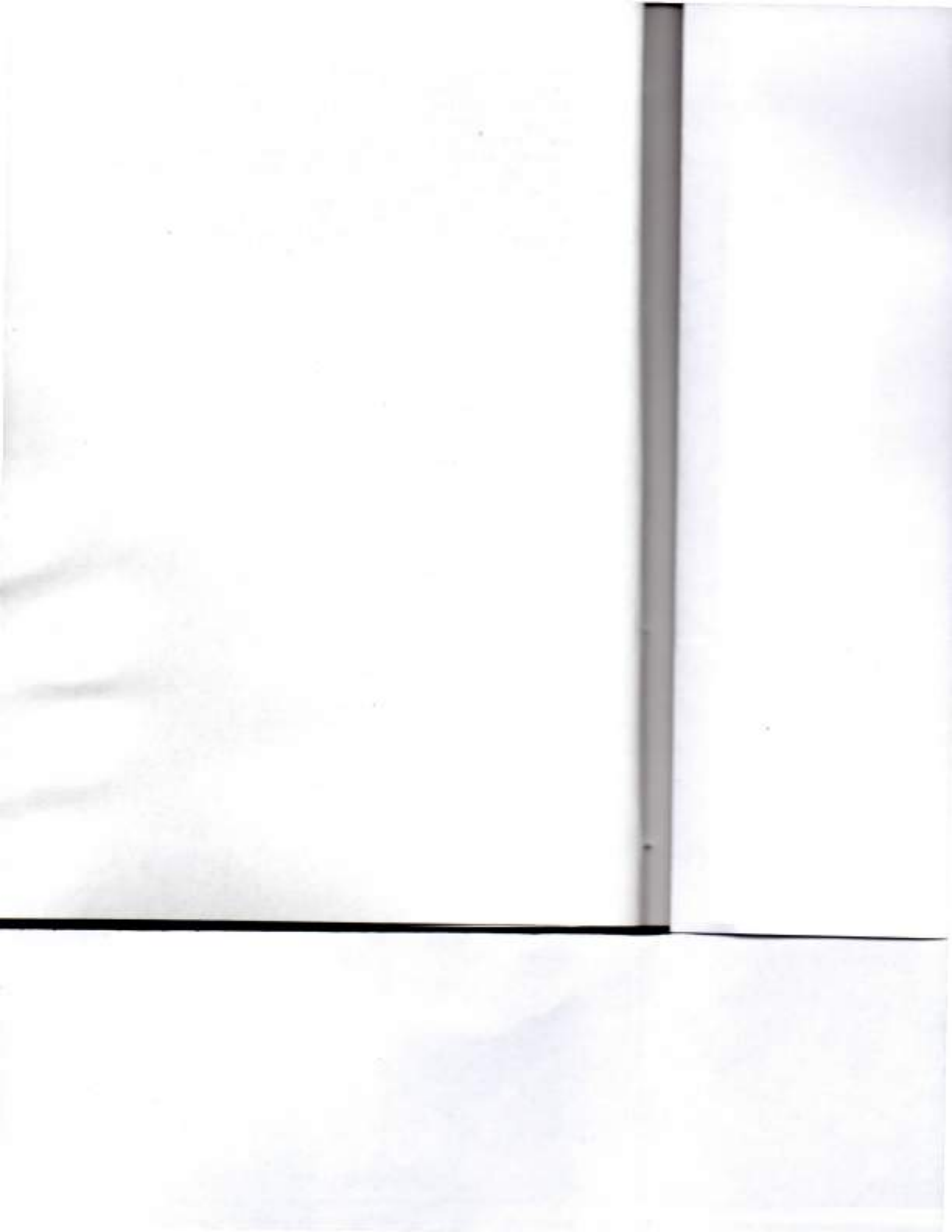
Otro componente esencial es la lealtad regional. Terrateniente blanco y campesino indio, ambos son yungueños. La región no tiene que ser necesariamente unitaria, pero la etnicidad andina siempre

se relaciona con una red absolutamente exacta de sitios geográficos. En la vida cotidiana, se expresa la lealtad en la práctica de costumbres locales y el uso del dialecto regional, con su tono distinto y sus frases típicas; y hay que presenciar las fiestas esenciales. Primero hay las fiestas patronales, pero es importante también presenciar fiestas como el 16 de julio que se celebran en todas partes del departamento de La Paz. Las Fiestas Patrias y calendarias (Año Nuevo, Carnaval, Pascua y San Juan son las principales) unen a los que actualmente viven en cada pueblo y comunidad, mientras que la fiesta patronal atrae a todos los residentes, hasta los que están en el exterior. Los blancos de los pueblos yungueños cruzan continentes cada año para sudar en disfraces bizarros, ponerse un poncho tejido a mano y soplar una zampoña durante cinco días sin descansar. Es necesario que hagan esta demostración para probar su superioridad política; si ellos no bailan, los indios van a entrar a bailar y el buen nombre del pueblo se va ir al agua. La concurrencia campesina es grande, pero como público, no como participante activo. Entre los campesinos, la importancia de la fiesta patronal no es tanta; ellos estiman más la unidad comunal y los lazos de parentesco que los unen con su comunidad de origen o residencia, y entonces, si no pueden venir más que una vez al año, prefieren venir en Todos Santos, juntos con las *almanaka* de las generaciones pasadas. Tiene importancia, también, el culto a los *achachilas* regionales, aunque en los *yunkas* es realizado a escondidas; cada comunidad tiene su propio *achachila* que forma parte de una jerarquía de espíritus, siempre coronada por el gobernante del departamento, Illimani, que se ve desde las laderas altas de Takipata, flotando en el cielo azulísimo de ciertas mañanas de la estación seca cuando la lluvia ha borrado la neblina que de ordinario cubre los 120 km que separan Chulumani de La Paz.

Aunque se identifican primero como yungueños, la gente de Sud Yungas tiene muchos lazos con el altiplano. Hablan el mismo dialecto de aymara que la gente del Lago, mientras que los de Oruro, Carangas y otros lugares hablan diferente. Los campesinos del altiplano también forman parte de su grupo endógamo. Las afiliaciones múltiples son más fuertes en el caso de los inmigrantes vallunos; los ambaneños residentes en Takipata contratan un camión para ir cada año a su fiesta patronal allá, acompañados por los sikuri de Takipata y otros curiosos. Las comunidades del cantón Escola, de donde provienen muchos inmigrantes a Qamaqi, han perdido ya sus fiestas, pero como están más cerca, la gente regresa a pie y algunos cultivan en ambos lugares. En ambos lugares, también, muchas personas tienen parientes en La Paz u Oruro, y los visitan con frecuencia.

La amplitud del grupo endógamo en los *yunkas*, y la preferencia

explícita de la gente para casarse con personas de otros lugares y otros pisos ecológicos, y no de la misma comunidad, lo hace muy diferente de muchas comunidades y ayllus de altura donde el grupo endógamo es fuertemente restringido; paralelo a muchos otros aspectos mal definidos de la organización social yungueña. Se trata de una sociedad bilingüe y hasta trilingüe donde las posibilidades de la movilidad social, aunque limitadas, son importantes. Estas oportunidades motivan a muchos individuos a abandonar el altiplano o el valle para venir a los *yunkas*. También dificulta la definición clara de la situación 'en el terreno'; de ahí las fluctuaciones a veces confusas y caóticas de este relato de lo que es cultivar coca en los *yunkas*.



APENDICE I

LA UNIDAD DOMESTICA EN TAKIPATA

1. Población

Los datos del siglo XIX provienen de los padrones que se encuentran en el Archivo de La Paz. Se supone que no había ninguna unidad doméstica cuyo jefe no era tributario, y que cada tributario fue jefe de una unidad doméstica. Puede ser que en épocas como los años 1840, cuando el tamaño medio de la unidad doméstica era muy reducido, había en realidad muchos tributarios solos, sin familia; tal vez comían en la cocina de la hacienda, mientras que el aumento del tamaño de la unidad doméstica en 1858-9 sugiere que, cuando la hacienda estaba en receso, quedaba con familias de colonos que cocinaban ellos mismos. La época entre 1882 y 1953 muestra el despoblamiento debido a la Guerra del Chaco. Los datos de 1987 incluyen la familia del dueño de la hacienda, quien no aparece en otras cifras; parece que estaba mayormente ausente, mientras que un mayordomo dirigía la hacienda.

AÑO	NUMERO DE UNIDADES DOMESTICAS	NUMERO DE PERSONAS	TAMAÑO DE UNIDAD DOMESTICA
1829	3	9	3.0
1838	15	30	2.0
1843	17	32	1.9
1852	9	28	3.1
1858-9	6	21	3.5
1863	17	35	2.05
1870	12	34	2.8
1877	20	55	2.75
1882	33	No hay cifras	
1953	33	No hay cifras	
1987	54	253	4.7

2. El censo de 1987

Resultó imposible llevar a cabo el censo de una manera abierta, porque la gente creía que los datos podían servir para erradicar la coca, para levantar un impuesto, para llevarse a sus guaguas, etc. Entonces hubo que recoger los datos poco a poco y mientras tanto varios *utawawa* venían y se iban y algunos residentes se trasladaron de Takipata a La Paz y otros lugares. Las cifras presentan por consiguiente un cuadro sintético. La unidad doméstica corresponde al hogar es decir, los que cocinan aparte, aunque comparten el mismo patio, son diferentes unidades domésticas. Si correspondiera a la unidad política, los *utawawa* que cocinan aparte y los hijos e hijas casadas que viven al lado de sus padres aparecerían como una sola unidad con sus padres o sus *utani*. 'Pobre', 'medio' y 'rico' son estimaciones mías de los recursos de cada hogar; un hogar pobre tiene, por lo general, por lo menos un miembro trabajando siempre de jornalero, un hogar rico tiene por lo menos un jornalero o *utawawa* trabajando por su cuenta, y un hogar medio rara vez se pone a jornallear ni a contratar jornaleros. Claro que las tres categorías hacen *ayni*, aunque los pobres no tanto (si van por otros, es como jornaleros, y ellos mismos nomás trabajan para ellos).

Número de unidades domesticas censadas: 54
 Número de personas: 253
 Tamaño medio (personas por hogar): 4.68

Personas por hogar:	1-2	3-4	5-6	7-8	9 ó más
Número de hogares:	9	22	10	6	7
Porcentaje:	17%	41%	19%	11%	12%

Las cifras siguientes se refieren a una suma de 257 personas, incluyendo unos *utawawa* temporales. Se ve que los más ricos tienen una unidad doméstica más grande. Si el tamaño de la unidad doméstica es una buena indicación de la riqueza, entonces es cierto que después de la Reforma Agraria los campesinos están más acomodados.

	Hogares pobres	Hogares medios	Hogares ricos
Número:	23	18	13
Porcentaje:	43%	33%	24%
Tamaño medio:	2.9	4.9	6.2
Personas:	87	89	81
Casas con <i>utawawa</i> :		9	

Tres tenían un solo *utawawa*, dos tenían dos (una pareja, o dos hombres jóvenes), y 3 tenían 3 ó más (con los hijos o cónyuges de sus *utawawa*). Una casa tenía una guagua como *utawawa* o criado. Había otros *utawawa* o *trawajiri* temporales, y dos unidades domésticas (un hombre solo, y un padre con su hijo) en calidad de cuidadores o *ut uñjiri*.

Unidades domésticas con hijos/as recién casados que no cocinan aparte:	7
Virilocal (la nuera vive con los suegros):	2
Uxorilocal (el yerno vive con los suegros):	5

Estos casos no incluyen a los padres o madres ancianos viviendo con sus hijos.

3. La residencia después del matrimonio

Aquí 'virilocal' indica residencia en la comunidad del hombre, no necesariamente con sus padres, y 'uxorilocal', residencia en la comunidad de la mujer. Una muestra (no hecha al azar) de 63 matrimonios campesinos, donde yo conocía los orígenes de ambos cónyuges, da los resultados siguientes:

Mujer de	Hombre de	Uxorilocal	Virilocal	Neolocal
Yunkas	Yunkas ¹	6	21	
Altiplano	Yunkas	2 ²	7	
Yunkas	Altiplano	15	5 ³	
Altiplano	Altiplano			7 ⁴
TOTAL		23	33	7
%		36.5%	52.4%	11.1%

1. 7 de estos matrimonios eran endógamos, es decir, entre gente de la misma comunidad.
2. Hombres de Takipata viviendo con la familia de su mujer en La Paz o el altiplano ('altiplano' aquí incluye los valles). Se nota que todos los casos virilocales eran muy ricos o muy pobres. Los pobres eran jornaleros cuyas mujeres forasteras no tenían ninguna herencia, mientras los ricos eran las familias acomodadas que tenían recursos para procurar un matrimonio prestigioso. Por ejemplo, camioneros como un hombre de Takipata casado con una mujer comerciante de Puerto Acosta.
3. Mujeres de Takipata viviendo con sus maridos en el altiplano o el valle (en este caso, Luribay).
4. Parejas con casa en Takipata, pero ambos cónyuges eran de otros lugares. En este caso no se puede hablar de 'virilocal' ni de 'uxorilocal'; más bien son 'neolocales'.

APENDICE II

LOS CICLOS DEL PRECIO DE LA COCA EN EL MERCADO ACTUAL

Este artículo analiza los ciclos de precio de la coca en el mercado yungueño, es decir, los precios pagados al productor en las ferias de Nor y Sud Yungas y en los yungas de Inquisivi. La coca es un producto que se cosecha durante todo el año pero el precio, lejos de estar fijo, está sujeto a grandes fluctuaciones. Estas fluctuaciones se conforman a la vez en un ciclo anual bien definido, pero dentro de la forma general del ciclo hay variaciones súbitas debido a condiciones locales e impredecibles (relacionadas desde el punto de vista de los productores sobre todo con el tiempo) y, más importante, aunque se conoce la forma del ciclo, no se conoce el nivel en el cual se va a establecer en el año en cuestión. El precio de la coca -"¿En cuanto está el cesto?"- es el tema de siempre en los Yungas.

La influencia básica en este mercado es el mecanismo de suministro y demanda en el mercado local: los precios más bajos se dan durante la estación lluviosa, concretamente entre diciembre y marzo, cuando la coca está abundante y la demanda reducida como consecuencia del problema de transporte y el hecho de que la población rural (cuyo consumo es el fundamento del mercado en estas regiones de producción tradicional) se encuentra en la fase más baja del ciclo agrícola. Durante la estación seca, la producción de coca baja y a la vez la demanda sube como consecuencia de la cantidad de fiestas que se celebra en esta época, siendo la coca un elemento esencial de las fiestas rurales; además, en época de la cosecha, la población rural tiene más dinero para comprar bienes de consumo, incluyendo coca.

Se puede decir que el mercado actual de la coca es un mercado libre, en el sentido de que no hay ningún control sobre el precio en la forma de precios mínimos o máximos, subvenciones estatales etc. No obstante, en este artículo se usa la frase 'mercado libre' para indicar condiciones próximas al mercado libre ideal, es decir donde hay varios compradores y el vendedor puede escoger libremente entre ellos, y también donde hay información libre sobre los precios y condiciones del mercado. Estas condiciones se obtienen en las ferias grandes de los pueblos yungueños, pero en lugares y pueblos más alejados las condiciones no son tan libres: muchas veces no se puede escoger entre compradores y tampoco hay mucha información sobre los precios.

Las fluctuaciones semanales de precio suelen estar relacionadas con las condiciones climáticas inmediatas en las regiones de producción, durante la semana anterior; cuando ha llovido mucho, la gente no logra secar la coca que ha cosechado. A veces se echa a perder en su totalidad, o sino, seca con manchas o descolorida. Por lo tanto hay menos suministro en las ferias yungueñas y el precio de coca de buena calidad sube, mientras que la descolorida se vende en un precio reducido. En estos casos puede haber una variación de hasta cincuenta por ciento o más entre el precio de coca verde y el de coca manchada. Esta coca tiene un sabor agrio y es despreciada por los *acullicadores*, entonces tiene menor precio en la venta al consumidor.

Las fluctuaciones de precio también resultan de cambios en el número de comerciantes o compradores presentes en determinado día. Durante el período de estudio (1986-1992) el número de comerciantes en los Yungas ha sido más o menos estable, una estabilidad lograda como consecuencia de esfuerzos de control por parte del gobierno, exigiendo licencias de todos los compradores. La introducción de los carnets de productor no influye mucho en el mercado yungueño, porque los que los poseen llevan coca a La Paz y participan en ese mercado, donde operan otros factores no tratados aquí (por ejemplo, en los meses entre julio y octubre cuando el precio llega al máximo, se suele traer coca del Chapare y mezclarla con la yungueña para reducir el precio al público). Estos controles han reducido mucho el número de compradores, en comparación con la época de la UDP (1982-85), cuando según estimaciones de la Federación de Trabajadores Campesinos de Sud Yungas, había unos 10.000 compradores. En 1988, según la misma fuente, había solamente 600.

Hay varias clases de compradores, entre las cuales podemos distinguir dos grupos principales.

1. Comerciantes capitalistas, es decir, cuyo fin es la acumulación de capital. Con frecuencia combinan el comercio de la coca con el rescate de café y otros productos. Su capital principal se dedica a extender sus actividades de rescate y después de acumular un monto adecuado, pueden pasar a inversiones en el transporte (compra de camiones o minibuses), en inmuebles urbanos, otras actividades comerciales, etc. Estas comerciantes -digo 'estas' porque una proporción apreciable de ellas, si no la mayoría, son mujeres- por lo general compran las licencias oficiales para traficar coca, que son costosas (unos 500 Bs anuales o más). Compran coca en las ferias y pueblos yungueños, generalmente mantienen una agencia (su misma casa, o un cuarto alquilado) donde acuden los productores a vender. Suelen establecer una relación de 'casero' con algunos productores; el productor siempre vende su coca a la misma comerciante, garantizándole así un suministro, y a cambio puede pedir algún adelanto en dinero. El precio es siempre el del mercado libre: la comerciante no paga más a su casero, y tampoco recibe la coca en un precio reducido para cancelar el adelanto. Si intentara rebajar, el productor simplemente ofrecería su coca a otra de las muchas compradoras que hay en cada feria. La comerciante lleva la coca a La Paz y la vende allí a otro mayorista, antes en el Gran Poder y ahora en el Mercado Campesino en Villa Fátima. En Chulumani, el núcleo de este grupo de comerciantes tiene su sindicato, y desfila en Fiestas Patrias tras un estandarte.

2. Comerciantes campesinos, cuyo fin es mantener su actividad y gozar de un nivel de vida adecuado, sin acumular capital suficiente para inversión. En contraste con las comerciantes capitalistas, casi exclusivamente son hombres. Si acumulan algo de capital, con frecuencia lo invierten en cocal, es decir en producción campesina. También pueden invertir en cosas fuera de las esferas de producción o circulación, como la educación de sus hijos. En la mayoría de los casos no acumulan ningún capital, sino siguen en el mismo nivel de actividad durante años o décadas. Generalmente no venden en mercados o puestos establecidos, sino van a ofrecer su coca de casa en casa, tanto en las comunidades rurales como en El Alto y los barrios populares de La Paz. Si poseen algún cocal, se valen de los carnets de productor para permitir el manejo de la coca en cantidades comerciales. No compran en ferias; van de casa en casa, o a pueblos donde no hay feria, en busca de productores que quieran vender. También establecen relaciones de 'casero', pero de otra forma: el comerciante suele traer productos altiplánicos según sus pedidos, con los cuales cancela una parte del precio de la coca. Como operan en contextos donde no funciona un mercado libre, a veces aprovechan la escasez de compradores para ofrecer un precio

reducido, aunque también a veces pagan más que en el mercado ferial; compran los días jueves o viernes, cuando no se sabe exactamente cual será el precio de la feria el sábado, y a veces sus predicciones fallan.

Estos dos grupos no son totalmente exclusivos. Se puede pasar varios años operando como comerciante campesino, ahorrando poco a poco para saltar a otro negocio. Igualmente, se puede vender a los autos y dedicarse al rescate y a la inversión en cacaos y propiedad rural dentro de la economía campesina.

El productor yungueño tiene una tercera alternativa para vender su coca: llevarla personalmente a La Paz y venderla allá. Esta elección implica por lo menos un gasto fijo, el pasaje que los camiones cobran por bulto de coca. Hasta 1987 implicaba también el pago del impuesto en Unduavi; luego éste fue abolido, aunque hasta 1989 los miembros de UMOPAR seguían cobrando a algunas personas. El precio de la coca en La Paz es, por lo general, entre 5 y 10 Bs. más por cesto que en los Yungas, pero a veces el mercado urbano se llena y el precio baja hasta el mismo nivel que en los Yungas. Este es el precio pagado por el mayorista en la ciudad; este mayorista suele incrementar de 5 a 10 Bs. más por cesto para vender a los detallistas o a los intermediarios que llevan coca a otras ciudades del país. La ganancia, entonces, no es elevada, y cuando uno no maneja más que dos o tres cestos (rara vez un productor cosecha más que esto en una semana, si no es intermediario también) fácilmente se consume en los pasajes y gastos del viaje. Por lo tanto la mayoría de los productores prefieren vender a un intermediario en los Yungas. Los intermediarios fomentan esta preferencia mintiendo sobre el precio en La Paz y exagerando el precio de los pasajes y otros gastos del viaje. Inclusive cuando en 1991 Radio Yungas empezó a presentar un reportaje semanal sobre los precios de la coca en las diferentes ferias y en La Paz, algunos intermediarios intentaron agredir al reportero porque no deseaban la divulgación de esta información que tiene un valor comercial.

Sin embargo, a partir de 1991 la organización ADEPCOCA empezó a influir más en el mercado. Esta organización fue fundada por gente de Coripata y es notable que hay pocos compradores en Coripata mismo, la mayoría de la coca se lleva a La Paz. Los carnets de productor sólo sirven para llevar coca a la ciudad de La Paz, y en Sud Yungas muchos campesinos opinan que sería mejor proporcionar unos carnets que permitan manejar coca por el altiplano y los valles donde ellos podrían vender o trocársela para conseguir chuño, papa, maíz, etc. El carnet cuesta cien bolivianos o más y es rentable sólo para los que tienen 10 cestos o más por mita. Los demás (que correspondería quizás a la mitad de los productores de Sud Yungas) siguen vendiendo a intermediarios, o a comunarios

con carnet que están empezando a trabajar como intermediarios. Hacia fines de octubre de 1992, ADEPCOCA abrió una agencia propia en Chulumani donde se compra coca los días de feria. El precio ofrecido en esta agencia, generalmente correspondiente al más alto del mercado libre de la feria, actúa como regulador; aunque uno sigue vendiendo a los intermediarios de costumbre, ellos tienen que pagar el mismo precio. Esto indica que, cuando el mercado fluctúa en La Paz y el precio baja por falta de compradores, entrada de coca 'cochala', etc., ADEPCOCA pierde dinero al igual que los comerciantes. No obstante, los ingresos de esta actividad y del Mercado Legal de la Coca en Villa Fátima (comprado con la ayuda de cuotas de unos 100 bolivianos por poseedor de carnet) han sido tantos que los mismos dirigentes de ADEPCOCA han montado su propio partido político, Eje-Pachakuti, que participó en las elecciones nacionales en 1993. Fue el partido que recibió más votos en los Yungas (32.4% en Sud Yungas, 30.9% en Nor Yungas) aunque no tuvo mucho impacto en otros lugares.

En Inquisivi la trayectoria ha sido, como siempre, distinta. En Qamaqi, los carnets han permitido que los lugareños quiebren el monopolio quimeño en el rescate local de la coca, aunque los quimeños siguen acaparando una parte del escaso excedente a través de la feria que montan cada viernes durante el tiempo de fruta (más o menos de mayo a septiembre, los únicos meses en que hay un excedente que vale la pena acaparar). Pero los únicos que tienen carnet son los pocos productores, vecinos del pueblo y unos cuantos campesinos ricos de Chaka, que tienen extensiones grandes. Estos compran coca de otros y la llevan como si fuera suya a La Paz. Obtienen ganancias que, en el caso de los vecinos (no he podido averiguar acerca de los campesinos ricos) invierten en desempolvar y festejar a varias imágenes de santos (la Virgen de la Candelaria, la Santa Cruz, Santiago) que tenían. Estas fiestas son estrictamente entre vecinos, y evidentemente destinadas a intensificar la solidaridad entre ellos; se realizan dentro de las casas mayores del pueblo, sin tropas de baile y sin participación campesina, mientras que las fiestas más públicas, fuera de la fiesta patronal, están cayendo en desuso. No obstante, esto no ha servido para frenar el descenso económico de Qamaqi desde que, en 1990, UMOPAR se dedicó a reprimir el narcotráfico en todas sus ramas (incluyendo la producción de marihuana; el lugar es ya conocido como productor de 'yerba' entre los 'voladores' de La Paz) mientras que las nuevas oportunidades en el comercio de la coca solo benefician a unos cuantos. El pueblo de Qamaqi está cada vez más vacío; yo calculo que de unas 200 personas en 1987, la población permanente se ha reducido a unas 160 en 1993. Antes había escasez de vivienda en el pueblo; ahora muchos campesinos de Chaka o Parpata han alquilado casas

para alojarse cuando visitan el pueblo. Parece que, tal como se sugiere en el capítulo IV, Qamaqi va a terminar tragado por la economía y la sociedad campesina; las fiestas de los vecinos representan sus intentos de luchar contra este proceso histórico.

Finalmente, hay otro mercado no mencionado aquí: las minas y cooperativas de oro del interior de La Paz (Tipuani, Guanay, etc.). Como todo minero boliviano, los cooperativistas consumen coca en cantidad, y pagan un buen precio por ella. Este mercado es abastecido directamente desde Nor Yungas, sin pasar por la ciudad, y constituye un monopolio de dicha provincia. Según mis averiguaciones, es un monopolio dominado por las comunidades de mayoría negra, como las cercanas a Arapata, Tocaña cerca de Coroico, y otras. Las comunidades negras carecen de los vínculos y la orientación hacia el altiplano que se nota en las comunidades de mayoría *jaqi*, y este comercio hacia el interior parece reemplazar en parte las relaciones de intercambio que los demás yungueños prefieren establecer con las alturas.

Los datos presentados en el siguiente cuadro, clasificados por semana, conforman cuatro series anuales completas (1987, 1990, 1991, 1992) y datos parciales de 1986, 1988, y 1989. Se presenta un gráfico con las series de 1987, 1990 y 1991. Mayormente preceden de referencias de compradores en la feria de Chulumani (Sud Yungas) con algunos datos de Suri, Cajuata y Circuata en Inquisivi, donde el precio es siempre menor y la coca de una calidad inferior; de Huancané, Ocobaya e Irupana en Sud Yungas, donde el precio por lo general iguala al de Chulumani; y de Arapata y Coripata en Nor Yungas, cuya coca es considerada la mejor y suele gozar del precio más elevado. Sin embargo Sud Yungas y el sector de Coripata de Nor Yungas conforman un ciclo de precios, mientras Inquisivi tiene un ciclo distinto con otro nivel de precios. En Irupana, Arapata y Cajuata se vende en la feria, mientras que en los otros pueblos no hay feria y por lo tanto no obtienen las mismas condiciones de mercado libre; se vende a rescatadores individuales. Los precios se citan en bolivianos por el cesto de 30 libras de coca. El gráfico representa los precios del mercado de Chulumani, con algunos datos de otros lugares de Sud Yungas.

Se ve que hay un ciclo anual cuyo punto más bajo llega en febrero, cerca de Carnavales. En términos del calendario campesino, el precio empieza a recuperar en Semana Santa, es decir en abril, y sigue subiendo durante toda la estación seca, con tres puntos máximos: uno relativamente menor en mayo, otro en agosto, y el máximo en Todos Santos. El alza de mayo es debida a una escasez estacional, mientras que el alza de agosto se debe al gran número de fiestas en este mes que provocan una demanda elevada, y la de

Todos Santos (generalmente el precio máximo de todo el año) se debe a la demanda nacional debida a la fiesta de los muertos. Después de Todos Santos, el precio cae súbitamente y se mantiene en un nivel bajo durante toda la época de lluvias. Este ciclo parece determinado básicamente por el ciclo de suministro y demanda en el mercado tradicional y nacional. La cuestión es ¿cómo se puede detectar la intervención del mercado no-tradicional (es decir, el narcotráfico) en este ciclo?

Este estudio se inició en 1986, justamente después de la caída abrupta del precio de la coca provocada por la llegada de tropas norteamericanas en el territorio nacional y la fuga temporaria de muchos traficantes. Esta caída puso fin a una subida constante en los precios de la coca, que llegó a su punto máximo a fines de 1985, con un precio de 300 Bs. por cesto, o 300.000.000 de los pesos de entonces. En 1987 y 1988, durante ciertos fines de semana, se observó una evidente participación no-tradicional en las ferias. Llegaba un gran número de compradores desconocidos y durante un periodo muy breve (generalmente un solo día) compraban toda la coca que había, sin fijarse en la calidad y provocando un breve alza de precios. A veces el precio en Chulumani, durante unas doce horas, llegaba a ser más alto que el precio en La Paz. En 1989 esta actividad fue suprimida, y de todos modos era suplementaria a la actividad de los compradores establecidos, varios de los cuales suministraban coca a los narcotraficantes después de haberla comprado en el mercado libre al mismo precio que para el consumo tradicional.

Los mismos comerciantes actúan en ambos mercados y por lo tanto es difícil destacar la contribución del mercado no-tradicional, excepto en casos aislados (marcados con N en el cuadro de precios). A veces se paga un precio algo más elevado para comprar el silencio del productor, o piden la coca al fiado para pagar después de vender la pasta básica; entonces ofrecen un precio más alto en concepto del interés por este préstamo. Generalmente, pagan el precio del mercado libre. El único distintivo es su preferencia por *chhuxita* (coca manchada o descolorida). Esta se vende, según la costumbre, en la mitad del precio de la 'linda verdecita', y los comerciantes sin escrúpulos la compran para mezclar con la coca buena. Su color no importa para la pisada, y los narcotraficantes la buscan porque su precio les conviene. Inclusive a veces ofrecen más que la mitad.

Aunque no ofrecen un precio más alto, la participación de los narcotraficantes puede hacer subir el precio mediante un incremento en la demanda. Antes de ser suprimida por las autoridades, ésta se presentaba en forma abierta. Ahora, por darse en forma clandestina, es más difícil percibirla. En 1991, la coca sufrió una alza de precio durante agosto y septiembre. Esta alza fue comentada en los medios

de comunicación como evidencia de la participación del narcotráfico. Sin embargo, en Chulumani no se veía ninguna participación fuera de lo ordinario, y los productores y compradores se quejaban de la escasez de coca debida a una estación seca muy severa. Una vez cosechados, en vez de rebrotar dentro de pocos días, los cicales quedaban pelados durante semanas, atrasando la siguiente cosecha, y los comerciantes decían que pagaban hasta 200 Bs. por cesto porque no había suministro y era necesario ofrecer un buen precio para conseguir lo poco que había. La participación del narcotráfico se evidencia más bien en subidas muy pasajeras. Entonces, es casi imposible de detectar fuera del mismo lugar donde se produce. En todo caso se ha dejado de percibir tales alzas desde fines de los ochenta, y en el caso del alza de 1991, el nivel nunca sobrepasó el nivel de fines de octubre, la cumbre tradicional del ciclo y evidentemente producida por la demanda consecuyente de las vigilias de Todos Santos; y, dada la antigüedad del culto de los muertos en los Andes, no puede haber destino más tradicional.

Se concluye, entonces, que los precios en el mercado yungueño son determinados por el consumo tradicional, y si hay participación no-tradicional, ésta no tiene un impacto significativo.

CUADRO DE PRECIO: NOTAS

Un precio sin otra referencia es de la feria de Chulumani.
 Datos de otros lugares se indican con las letras siguientes:

CR	Circuata	I	Irupana	A	Arapata	CM	Cañamina
CA	Cajuata	O	Ocobaya	CP	Coripata	N	Narcotraficantes
S	Suri	H	Huancané	LP	La Paz (precio al productor)		
				LPI	La Paz (precio al intermediario/ detallista)		

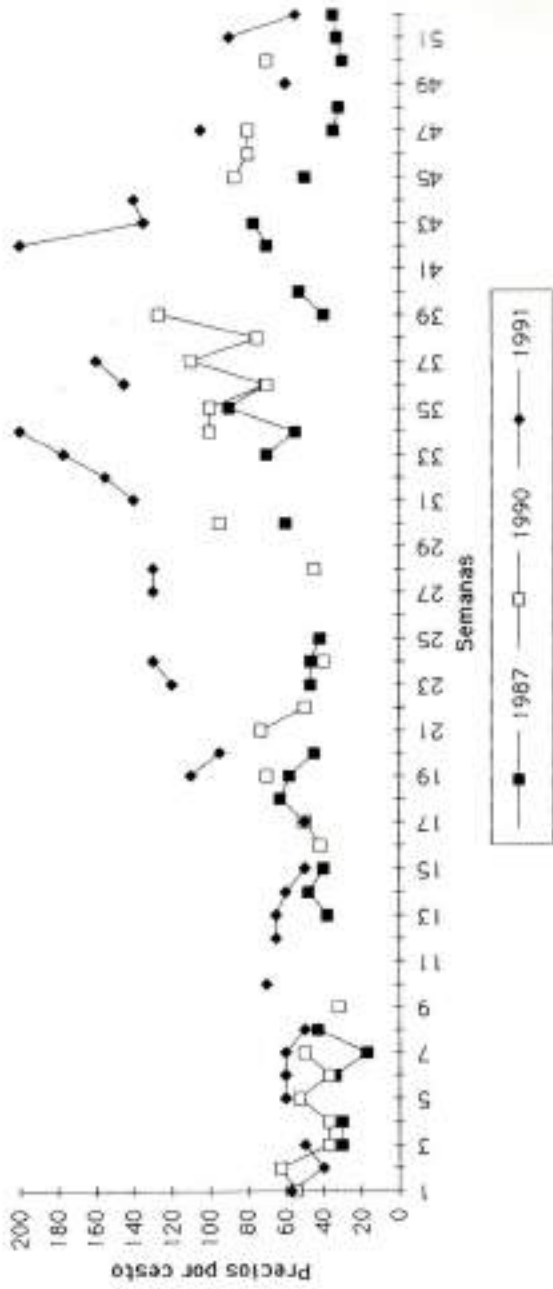
Todos los precios se citan en bolivianos por cesto de 30 libras. Cuando hay variación de precios, es según la calidad, correspondiendo siempre el precio máximo a la 'linda, verdecita'.

PRECIO DE LA COCA (A)

MES	SEMANA	1986	1987	1988	1989	1990
ENERO	1			25CA		40-50LP; 55
	2					60-65
	3		25-35			255-50
	4		30			15-40; 65LP
FEBRERO	5					50-55
	6		33-35			30-45
	7		15-20	15CM		50
	8		40-45	25N; 20-30		
MARZO	9			18-20		30CA; 25CR; 35-400
	10			27		
	11			13-15; 20LP		
	12					
ABRIL	13		36-40; 60N	20-25; 30LP		
	14		45-50	25N		
	15		30-50			
	16			40		35-50
MAYO	17		50	25-35		50
	18		60-65			
	19		55-60	30LP		70
	20		40-50CA; 50G			
JUNIO	21					70-75
	22					50
	23		45-50; 60N			
	24		45-50			40CR
JULIO	25		40-50N			
	26					
	27					
	28					45CR
AGOSTO	29					
	30		60			90-10
	31					
	32					
SEPT.	33		70			
	34		50-60			100; 120CP
	35		90LP			100
	36		60CA; 85LP			705
OCTUBRE	37	25-300				110CA
	38					70-805
	39		40			125-30
	40		50-55			
NOV.	41		70			
	42		75-80		80-95	
	43				75-80	
	44		50			80N; 85-90
DIC.	45	40N				80
	46	20-30I				60-100
	47	23CA	35			
	48	25	25-40			
DIC.	49	20				
	50		20-40		30-40; 50LP	60-80
	51		30-35			
	52		35CA		30-40	

PRECIO DE LA COCA (R)

MES	SEMANA	1991	1992
ENERO	1	55-60S	
	2	40	50S; 60-70CA, CR; 110
	3	25S; 50	80
	4		95-100; 100-110A; 70CR
FEBRERO	5	60	
	6	60	70-80 (90LP); 70-75L; 100A
	7	60	50
	8	40-60	
MARZO	9		
	10	70	
	11		
	12	60-70	80-90I
ABRIL	13	65	80-100; 100I; 90-55CR (90LP)
	14	60	80-100; 110-15I; 60-65CR
	15	90CR	
	16		100-10 (120LP); 110-15I; 60-65CR (90LP)
MAYO	17	50S	70CR
	18		110
	19	110	90-115; 100-110I; 75CR; 110-115A
	20	90-100	60S
JUNIO	21		
	22		
	23	120	
	24	130; 120I; 80CR	
JULIO	25		
	26		110-115; 100I; 100CR; 120-127LP
	27	130	
	28	130	
AGOSTO	29	125H	
	30	130CP	130
	31	140	
	32	150-60; 130I; 110CR; 160CP	
SEPT.	33	175-80; 150CR; 170CP	
	34	200	170-180
	35		
	36	140-50	
OCTUBRE	37	160	
	38		
	39		
	40		
NOV.	41		
	42	200; 210LP	
	43	120-150; 180LP	210
	44	130-150	210-215
DIC.	45		
	46		
	47	100-110	
	48		
	49	50-70; 85H	
	50		
	51	80-100; 80I; 40CR; 95A	
	52	50-60; 50I; 70CR	40S





APENDICE III

Y MIENTRAS TANTO, ABAJO EN EL POZO...

En la pantalla, una oscuridad total, con sonido de ranas y grillos y el susurro de las ramas. Poco a poco, la cámara avanza hacia una luz débil; las formas de caña brava, palmeras y plátanos se delinean contra la lumbre. Se rompe la última barra de hojas para llegar a un claro estrecho, iluminado por la luz fluctuante de unos mecheros improvisados de latas de sardina, clavados en unos postes de madera a los dos lados de una especie de abrevadero, forrado con nylon grueso amarrado a unas estacas. Al lado se ve una carpa con camas y ganguchos amontonados. En su sombra, el ojo rojo de un cigarro circula despacio y se escucha hablar en voz baja. Al fin, alguien grita: "¡Vamos!" "Ya; ¡vamos nomás!"

Desde la carpa, la gente brinca por todos lados. Corren con estrépito a los chumes, y salen jalando unos gangochos enormes; los rompen y vacían su contenido en el pozo de nylon. "¡Waynanak warantxam!", grita otra voz.¹ Las hojas se vierten siseando, soltando olas de olor acre. Un par de hombres se acerca con un tazón de agua y lo echan a la mezcla, después otro y otro, mientras los demás se arremangan los pantalones, se quitan sus abarcas, y se meten al pozo, poniéndose a pisar con un ritmo fuerte, sus rodillas subiendo y cayendo, todos al mismo compás. Ellos son los *takipaya* y el lugar donde pisan es el pozo. La hoja yace en una solución diluida de ácido sulfúrico con agua del río; esta primera pisada será de tres horas

1. Aymara: "¡Bótenlo dentro, muchachos!"

-claro, no sin parar, porque es un trabajo agotador. Hay que triturar las hojas secas dentro del líquido y hacerlas asentar, y no se puede seguir pisando sin descanso todo el tiempo necesario. Cuando al fin las tres horas se cumplen, se amontona el bagazo a un lado se empuja el líquido con un gangocho llenado con más bagazo y, con un bañador común, se saca el jugo medio rojizo, medio verde, a otro pozo cuadrado que se encuentra al lado del primero. Mientras los *takipaya* salen, bañando sus pies en otro tazón, para realizar otro de sus interminables *akhullis*, el calero echa cal² al jugo hasta que se neutraliza; se juzga ésto con un indicador de naftalina en alcohol, o si no hay, por el sabor. Luego se le echa kerosene y se revuelve, utilizando la tapa del mismo tazón cortada en huecos y pegada a la punta de un palo. En esta etapa, los alcaloides no son muy solubles en una solución neutral y pasan entonces al kerosene. Cuando el químico juzga que el proceso ha progresado bastante, se saca el kerosene de la superficie con la ayuda de un sifón, se lo pone en otro tazón, para luego revolverlo con una solución más concentrada de ácido sulfúrico. Después se saca todo el kerosene, hasta los últimos restos de la superficie con papel higiénico (uno de los artículos que tiene un precio elevado en lugares donde se realiza esta actividad en gran escala). Lo que queda se llama agua rica y huele ya a 'base'.

Después de *acull'arse*, fumar varios cigarillos yungueños o de fabricación casera (con su propio tabaco y papel arrancado de los cuadernos escolares de sus hijos), quedarse echados y pasar un buen rato charlando, los pisadores o 'matones' se levantan y vuelven al pozo para realizar la segunda pisada -esta vez de una hora y media. Se añade la mitad de las cantidades de agua y de ácido que se han ocupado en la primera. El químico prepara una solución de carbonato de sodio y se sienta a 'cuajar', echándole gota a gota el agua rica y revolviéndolo con algún palito del monte, mientras las hojas caen a la mezcla y varios bichos se ahogan allí. La 'merca' empieza a aparecer y desvanecerse, como un juguete infantil con una nevada en una bola de vidrio; poco a poco se cuele al fondo y en las paredes del tazón. A veces no quiere precipitarse, y el químico desesperado echa mano de cualquier truco para hacerlo 'recuperar': "Una vez mey enojao tanto que al fin ley orinado y ¡ya! se ha recuperao..."³ Cuando ya no sale más, se la pasa por algún trapo o

2. Antes se utilizaba cal brasilera de contrabando, de buena calidad, pero ahora no se consigue y se ven obligados a emplear la cal común, la misma que se usa para estucar casas. Tiene la ventaja de no estar sujeta a ninguna clase de control, porque no se puede prohibir el estuqueo.
3. Probablemente un efecto de superficie: las miles de burbujas del chorro de orina hubiesen provocado la precipitación. Las condiciones de producción no son nada higiénicas; los pisadores escupen en el pozo, botan sus coco *jach'u* allí, y a veces llegan a orinar allí también.

una camisa vieja, y se coge la masa de 'merca' mojada, parecida a una bola de queso oliendo a tierra. Se repite el proceso con el jugo de la segunda pisada, luego con la tercera y la cuarta (de unos cuarenta y cinco y unos veinte minutos). El resultado de todo esto pertenece al dueño de la hoja. Luego 'se quintean' -hacen una última pisada de unos quince minutos al bagazo, y después lo botan. Se reconoce al instante los pozos viejos por los montones de bagazo en estados variados de descomposición que los rodean. Los resultados de este último componen el pago del químico. También recibe el 'suero', es decir, el líquido que queda después de sacar la 'merca', al cual se añade más ácido y se vuelve a sacar una sustancia conocida también como 'merca'; los fumadores yugueños la consumen sin quejarse, aunque yo no tengo idea qué alcaloide contendrá. Los lugares donde se construyen pozos en los *yunkas* suelen ser muy estrechos, y no hay espacio para más de una persona; así, cuando se realiza varias entradas (cada serie de cinco pisadas se conoce como 'entrada') se amontona el bagazo a un lado, y después se 'quintea' todo a la vez. Es una experiencia indescriptible el meterse en el bagazo maloliente de unos veinte cestos, parte de ello ya fermentado y macerado en los restos del ácido durante dos días en el calor yugueño, formando un pantano tibio que llega hasta las rodillas.

Aunque el tiempo de pisar no suma más de seis horas, una entrada completa suele durar unas veinticuatro horas y a veces más; hay que hacer *akhulli*, hay que hacer otro *akhulli*, después hay que almorzar, después se exige alcohol... los dueños de las hojas no se quejan, porque la hoja está macerando mientras los *takipaya* charlan o duermen, y se cree que así sale más 'merca'. Los pisadores reciben un pago fijo por cada entrada, y también reciben sus comidas -preparadas allí mismo, o traídas por la cocinera desde alguna casa cercana. Esperan recibir también unos 'pitillos' (cigarillos rellenos con una mezcla de tabaco y base) para fumar durante el trabajo, aunque esto suele provocar unas noches de abuso desahogado de la sustancia nociva y estorba más todavía el trabajo. Una vez no había carbonato. La gente se desesperaba por fumar. Algunos viciosos habían traído consigo una porción personal, pero la consumían aparte. Al fin alguien consiguió un paquetito del codiciado precursor, y el químico lo cuajó en una taza. Lo secó tanto como pudo con la ayuda de una vela, y lo entregó a un joven del altiplano, con el perfecto perfil curvo de una escultura maya, que vino más por drogarse que por ganar. Este se puso a llenar un cigarro, le dio unas chupadas, lo pasó a otro, volvió a llenar de nuevo, le dio unas chupadas... yo me dormí. Horas después, me desperté en medio de un montón de 'matones' roncando. El químico y algunos otros estaban tiritando de frío alrededor de la velita. "¿No tienes chuto?", me preguntaron.

"¿Que voy a tener?", dije. Ya había salido la luna. Me levanté, y me fui a la casa donde las cocineras.

En general, los pisadores son los mismos trabajadores yungueños, es decir los jornaleros del lugar, más unos eventuales que vienen de las alturas, aunque los químicos sospechan de cada desconocido que sea espía de los agentes narcóticos, y prefieren recibir sólo gente conocida. Por este motivo, y también porque suelen tardar mucho en cancelar el sueldo (si uno quiere recibir plata, y no unas cajitas de fósforos llenas de base, hay que esperar que se venda la 'merca', y ésto sin que el comprador o el vendedor se haga agarrar con policías), siempre faltan *takipaya*. Se debe emplear una persona por cada cesto a pisar, pero rara vez hay más de una persona por cada dos cestos. La mayoría pisa descalza. El ácido limpia el pie de una manera maravillosa; te quita todos los callos y la suciedad y las manchas negras que deja la abarca... al fin te quita también toda la epidermis. Por esto se debe bañar los pies en cada salida del pozo, y no se debe pisar si uno tiene alguna herida, por pequeña que sea, en el pie. Los que descartan estas reglas pueden contraer unas infecciones feísimas. Fuera de un dueño de la hoja que entró una vez al pozo por animar a los otros, hubo un sólo *takipaya* que siempre pisaba con botas de goma -propias, que él mismo traía al pozo. Al principio yo pensé (juzgando por las historias interminables que él contaba de "pozos que yo he conocido", "químicos mañudos del mundo", etc., durante los *akhullis*) que las usaba porque iba tanto a pisar que se le hubiesen acabado los pies sin la protección de las botas. Después me dí cuenta que las usaba por flojo. Apenas pisaba diez minutos seguidos, luego se apoyaba en un poste, se quejaba del calor, exigía los 'cuarenta grados' (alcohol Caimán), contaba el chiste de la cholita Mariana... las botas hacían salpicar mucho, y así parecía que pisaba fuerte cuando en realidad no hacía esfuerzo alguno. Lo toleraban porque era muy experto en alzar unas hojitas, palparlas entre el pulgar y el índice, y avisar: "Hay que meter un tazón más de agua" o "Se necesita un poco más de ácido." Siempre me decía que era el negocio de los flojos, y había sido verdad; la meta de todos en el pozo es hacer lo menos posible, y sacar el mayor provecho.

No obstante su título, los químicos nunca tienen instrucción en química; sus conocimientos son enteramente empíricos. Se los

4. 'Chuto' es una de la muchas expresiones de jerga para designar a la base o sulfato (actualmente se dice 'sulfato' a la base cruda o sea sulfato de cocaína, y 'base' a lo que los peruanos llaman 'pasta lavada', es decir óxido de cocaína. En La Paz, 'cebolla' es el nombre más común, mientras que la cocaína es designada como 'pollo'. En el Perú, se habla de 'basuco'; en el Putumayo, 'corocoro'; en la costa de Colombia, 'picapulmones'. En Bogotá, según referencias, le decían 'suzuki', como la marca de motos, o 'besitos de ángel'.

adquiere de la misma manera que los conocimientos arcanos del *yatiri*, es decir, mediante el aprendizaje y el servicio personal al maestro. Si uno quiere ser químico empieza generalmente como calero. Revolver la mezcla de jugo de coca y kerosene mancha las manos con una tintura amarilla y hace pelar la piel de una manera inconfundible; después es necesario ocultarse del público durante varios días para no mostrar su negocio a todos. El aprendiz tiene que llevar ésta señal del diablo por parte de su maestro; también tiene que llenarle los pitillos, alcanzarle toda cosita que le pide, etc. Así poco a poco se va enterando de los misterios del negocio hasta que puede manejar el proceso él solo. Algunos llegan a saber lavar el 'sulfato' para hacer 'base' e incluso el proceso de la cristalización. Generalmente los químicos son cholos más que simples campesinos, y mientras los pisadores trabajan de manera eventual y se dedican a los trabajos de labranza cuando no hay entradas, los químicos son pichicateros ya profesionales y difícilmente dejan el oficio; aunque van a parar a la cárcel, eso sólo les sirve para aprender más, por ejemplo cómo hacer cocaína cuando antes sólo sabían hacer sulfato crudo. Con frecuencia, conforme a la división de trabajo entre la cholada, la mujer del químico negocia con precursores químicos y también se ocupa de la venta al por menor o al por mayor del producto, mientras su marido es el encargado de la producción.

La atmósfera del trabajo en el pozo es algo parecida a la faena; se provee de comida, coca y cigarro y bebida alcohólica a los trabajadores, y rara vez se les obliga a trabajar muy duro. Una 'entrada' suele empezar con una noche de farra, mientras se alista los precursores y víveres necesarios, habiendo ocultado los bultos de coca en los chumes durante los días anteriores. Luego se sale a las tres o las cuatro de la mañana, rumbo al 'puesto'; éste tiene que encontrarse al lado de algún riachuelo, para abastecerse de las cantidades de agua necesaria, y los riachuelos yungueños generalmente se encuentran al fondo de unos barrancos estrechísimos, tapados con árboles. Con anticipación se cava un lugar plano donde apenas cabe el pozo mismo, el pozo del calero, y un pequeño espacio para descansar y cocinar. Se pasa el día recuperándose de la farra y armando el pozo, colocando las estacas y el hule o nylon grande (de unos diez metros o más de largo, doblado en dos o tres) sobre un fondo de hojas de plátano. El trabajo serio empieza al anochecer. Algunos pisan de día, pero muchos tienen miedo de que se puedan fijar en el humo del fuego al cocinar, o que alguien, acercándose, escuche el ruido inconfundible de los pies chapoteando en las hojas mojadas. De noche nadie anda por los lugares alejados y el monte esconde las luces débiles de los mecheros. Cansa también pisar en el calor del día; entonces se sigue pisando toda la noche, y muchas veces durante el día siguiente, o

más todavía si hay mucha coca -no se puede meter más de unos diez cestos a la vez. A veces se lleva el agua rica a otro lugar para cuajar. La entrada, o la serie de entradas, termina con una juerga de pitillo que suele durar una noche y más, y los participantes salen al fin sucios, desorbitados y totalmente cansados.

Los materiales necesarios para armar una de estas 'fábricas' primitivas no son muchos. El capital fijo se suma en el hule -el más difícil de conseguir, porque casi no tiene fin legal, pero hay químicos que los alquilan en 15 bolivianos la entrada- la manguera del sifón, y unos cuantos tazones y galoneras para llevar precursores. Las estacas y hojas se sacan nomás del monte. El capital variable, para sacar un kilo de 'pasta sucia' (sulfato de cocaína), es unos treinta litros de kerosene (o más si se trata de kerosene 'pobre', es decir, que ya ha sido utilizado para el proceso), unos dos litros de ácido sulfúrico concentrado (obtenido de manera oculta, generalmente de la fábrica cerca de Oruro), unas libras de carbonato de sodio, una bolsa de cal corriente, y la botellita de 'punto'; más los jornales de los pisadores, la comida y bebida, y la coca, que es el insumo de precio más variable. Las cifras sobre la cantidad⁵ de coca que se requiere varían mucho. En los *yunkas* de La Paz se dice con más frecuencia que con seis cestos basta para un kilo, pero hay muchas cifras diferentes:

¿De cuanta coca se hace un kilo de base?

Lugar	Procedencia de la hoja	Cantidad	Peso aproximado
Sinahota	la misma	3 cargas	270-300 libras
Chulumani	la misma	8 cestos	240 libras
Chulumani	la misma	4 cestos	120 libras
Chulumani	quizás Asunta	5 cestos	150 libras
Asunta	la misma	50 kg	120 libras
Qamaqi	la misma	6 cestos	180 libras
Apolo	la misma	4 cestos	120 libras
Yunguyo	Quillabamba(Perú)	10 tambores	450 libras

5. Uno de los elementos que complica el análisis de las cifras sobre la coca es la variación en las medidas. En los *yunkas* de hoy, el cesto pesa 30 libras, pero no hace mucho, pesaba 32 -debido en parte a la costumbre ya abandonada de empaquetar en cojoros de plátano y yute, que pesaba en sí una o dos libras. Hasta ahora, se considera que el *warku*, la cuarta parte de un cesto, pesa 8 libras. El tambor pesa cesto y medio, por lo tanto, equivale a 45 libras; pero eso varía en función del cesto. En el siglo XVI, el cesto pesaba apenas 22-24 libras, incluyendo unas dos libras de embalaje. Las *cocanis* de Potosí prefieren hablar de *taki* que, según ellas, pesa unas 50 libras. En el Chapare, se habla del paquete y la carga: una carga corresponde a 2 paquetes, y el paquete pesa 45 libras según algunos, o 50 libras según otros.

Esto es un kilo de base cruda. Hay que 'lavarla' para preparar el óxido de cocaína, antes de proceder a la cristalización. En el lavado se pierde mucho peso, mientras que un cristizador experto saca cerca de 90% del peso del óxido en forma de cristal; así es que en el lavado salen la mayoría de las impurezas. Hay que disolver la base otra vez en una solución de ácido sulfúrico y tratarla con permanganato de potasio, antes de precipitar con amoníaco ('ammo'). Para terminar con un kilo de 'cristal' (clorhidrato de cocaína) hecho de base yungueña, se necesita tres kilos de base, mientras que bastan dos kilos de base del Chapare, de donde proceden los datos de Sinahota. Se supone, entonces, que la base yungueña tiene muchas otras sustancias fuera de la cocaína, y por lo tanto, se la prepara con una cantidad menor de coca. La base peruana es de una calidad muy superior a la boliviana, y éste puede ser el motivo para necesitar mucho más coca, es decir, los métodos utilizados son superiores y se saca sólo cocaína y no los otros trece alcaloides que contiene la hoja. En el Chapare se pisa la hoja tres veces nomás y luego se la bota, mientras que los yungueños la pisan hasta extraer la última gota. Los comerciantes de base estiman más al producto de las primeras pisadas, mientras que los consumidores de pitillo prefieren el resultado de las últimas, 'el quinto y el suero', porque es más 'dulce'. "La primera te da todos los síntomas malos, los temblores, los sudores, las paranoias, y no tiene nada del gusto, del olor. Eso tiene el quinto." Puede ser que en las últimas pisadas se extrae sustancias aromatizantes y otras que no son cocaína. A veces (sobre todo cuando se pisa bagazo de mucho tiempo) la base se polimeriza, es decir que sus moléculas empiezan a pegarse en forma de cadenas, como en la producción de plásticos; esto se conoce como 'chiclearse' porque el resultado es parecido al chicle mascado. "Una vez el N.N. pisó el bagazo de una semana. Tanto trabajo, y al fin apenas hemos sacado unas tres cajitas, negro, y totalmente chicleado. ¡Una macana! Se pegaba a tus dedos, se pegaba al papel, se pegaba al tabaco, y una vez torcido [el cigarro] no quería prender⁶, se apagaba a cada rato, no podía arder... pero si al fin llegabas a fumarlo ¡ay! ¡qué rico!"

6. La base no arde por sí misma, por lo tanto, hay que fumarla mezclada con tabaco; cuando el pitillo está muy cargado, se apaga constantemente, causando un gasto increíble en fósforos, cuyos restos ennegrecidos son uno de los rastros buscados por el personal de Narcotráfico. De ahí los siguientes consejos (sic) para el que no pueda resistir la costumbre -no recomendable- de fumar base en su alojamiento: "Necesitas una vela y una naranja. Y no te pongas a fumar antes de las diez de la noche, cuando los demás se han dormido. Después, prendes la vela y apagas la luz, así no se van a fijar que estás despierto. La vela sirve también para prender, porque si no, tus vecinos van a escuchar a cada rato el ruidito del fósforo y después- "Fósforos brasileros de mierda! Hay que gastar diez para prender uno..." Y mientras tanto, cortas trocitos de cáscara de

Es posible, entonces, armar un pozo en cualquier escala, hasta la empresa mínima de una sola pareja -la mujer consigue los materiales, y su marido pisa en un pozo tan pequeño que no puede entrar más que una persona. Se dice que la cantidad mínima para pisar es unas ocho libras de coca, que rinde quizás una media docena de cajitas (la medida para el comercio al por menor es la cajita de fósforos 'Olho'; en las cajitas de fósforo nacional, apenas cabe la mitad); con menos ya no sale. Estas empresas familiares no son tan rentables como se cree. En 1987, los gastos para producir un kilo eran casi 400 bolivianos, y los compradores en los *yunkas* ofrecían entre 400 y 550 bolivianos. Entonces, la cajita valía 5 bolivianos en los *yunkas*, y en la ciudad, 20; contiene 5-7 gramos de 'merca'. Un kilo de cristal se vendía en La Paz por unos mil dólares, equivalente entonces a unos 2300 bolivianos, y sólo la base necesaria para hacerlo costaba 1.200 bolivianos o más, sin contar con los materiales. En 1990 los gastos para hacer un kilo de base habían subido a 900 bolivianos, más o menos, y se esperaba recibir US\$ 400 (cerca de 1200 bolivianos) por kilo al por mayor. La cajita subió a 10-12 bolivianos. Esto representa una rebaja grande desde la época de Siles (1982-85), cuando el kilo de base valía hasta US\$ 1.000. También hay un comercio al por menor en la ciudad, entre los consumidores de pitillo; se vende en pequeños sobres de papel, por valor de uno o dos bolivianos, y cada uno basta para un 'toco', la pipa que se fabrica con el papel plateado de una cajetilla de cigarros. De una cajita se puede sacar unos treinta o más sobrecitos, pero el comercio es de mucho riesgo, porque los pitilleros, cuando se ponen a fumar, se vuelven 'picados', es decir desesperados por conseguir otra dosis de droga, y hacen cualquier escándalo para buscar al proveedor.

Pero mayormente este es un problema en la ciudad, entre jóvenes semi-delinquentes de los barrios populares, y ciertas personas acomodadas (aunque éstas mayormente se envician con el 'cristal'). Aunque los pisadores reciben base como parte de su pago en el pozo, ni piensan en conseguirla en otros momentos; tampoco tienen dinero de sobra para gastar en tales cosas. Si es que fuman de vez en cuando, es para 'quitarse la borrachera' en la fiesta, para prolongar las farras obligatorias de cualquier celebración boliviana. Consumen la base al igual que el alcohol, es decir que en días ordinarios son

naranja y los vas quemando en la vela. Ese olor va a quitar algo del olor del pitillo, y cuando vendrán los policías (los pitilleros siempre creen que los policías van a entrar en cualquier momento), no van a encontrar restos de fósforos por todo lado, y cuando te pregunten "¿Qué está haciendo?", vas a decir: "Estoy con tos, no puedo dormir, y estoy tostando cascara de naranja para curar mi tos." Claro que si fumas bastante pitillo, lo de la tos no será mentira".

abstemios, y sólo cuando llega la fiesta se ponen a tomar, pero entonces la consumen hasta vomitar, caer inconscientes, y después vuelven a la abstinencia, hasta que llega la próxima fiesta. Claro que hay unos pocos que llegan a enviciarse, pero casi todos son gente ya corrompida por la ciudad - han estudiado hasta salir bachiller en La Paz, han trabajado de policía allí, etc. Sus mujeres, madres y demás familiares no les dejan, viendo que ya no trabajan y gastan la plata en su vicio, y les amenazan con botarlos de la casa o los mandan donde otros familiares en un lugar donde no se consigue base y donde "tiene que trabajar como burro hasta botar todo lo que han fumado". He conocido algunos casos de drogadictos en el campo, pero todos han terminado 'olvidándose' bajo las presiones familiares (mayormente de sus mujeres; las mujeres nunca fuman, fuera de las prostitutas). La estructura social del campo es todavía bastante fuerte para combatir este flagelo que azota tanto a la sociedad de los llamados países desarrollados. En los *yunkas*, la pichicata es otro negocio más, tal como rescatar café o manejar un camión. Muchos llegan a fracasar porque gastan sus ganancias en farrear y en otros gastos insulsos, se meten con otra mujer y su esposa abandonada los denuncia, etc., pero lo mismo pasa con muchos camioneros, *riskatiri* menores y otros que no saben manejar sus finanzas. Se integra con la división del trabajo establecida de tal manera que no ha producido trastornos sociales significativos; la mayoría de la gente sigue trabajando en la economía tradicional, tal como describo en el Capítulo I de esta obra. Ahora que los riesgos de la pichicata han aumentado mucho por existir un mayor control, y las ganancias no son tan altas (rara vez llegan a más que 30%) debido al decaimiento del mercado internacional, pocas personas siguen con este negocio, y ellas son las más prudentes; trabajan en lugares alejados, y no se delatan mostrando fajos de billetes y farreando sin tregua. Parece que en lugares como las zonas de colonización, donde no había una economía cocalera tan enraizada, el narcotráfico pudo haber causado más estragos; pero en los *yunkas*, las consecuencias no han sido significativas.

GLOSARIO

<i>Achachi</i>	Abuelo, hombre viejo (un insulto)
<i>Achachila</i>	Espíritu de los cerros
<i>Aka pacha</i>	Este mundo, el mundo donde vivimos
<i>Akhulli</i>	El acto de mascar coca; un descanso en el trabajo
<i>Akhullisiri</i>	Uno que siempre masca coca
<i>Ala yunkas</i>	Los valles cálidos de afuera; ahora la costa del sur del Perú y de Chile
<i>Alay pacha</i>	El mundo de arriba, el cielo, Gloria
<i>Anchanchu</i>	Espíritu terrestre, maligno
<i>Apxata</i>	Presentación de bebida en los ritos de crisis vital; incluye las ofrendas de pan etc. que se hace para los muertos
<i>Arsuña</i>	Pronunciar, sacar palabras
<i>Arus k'aja</i>	Arroz cocido sin granear
<i>Asint timpu</i>	Tiempo de hacienda, la época antes de la Reforma Agraria
<i>Awayt'asiña</i>	Manta blanca para protegerse del sol en la cosecha de coca
<i>Awayu</i>	Tejido (de dos piezas cosidas por el medio) o tela a rayas, de colores vistosos, para cargar; se suele decir <i>awayu</i> también a los <i>tari</i> , tejidos pequeños de una sola pieza pero de diseño parecido al <i>awayu</i>
<i>Awicha</i>	Abuela; planta vieja de coca
<i>Awila</i>	Abuela; espíritu terrestre en forma de roca grande
<i>Awki</i>	Padre (de persona ya mayor); hombre viejo (el Awki Chávez)

<i>Awti ch'urawi</i>	La época entre el fin de las lluvias y los meses más fríos; más o menos abril y mayo
<i>Ayni</i>	La ayuda mutua
<i>Ayru</i>	Planta (de cualquier clase); <i>ayruri</i> , plantador de coca; <i>ayruta</i> , plantada (clase de cocal); <i>ilu ayru</i> , planta de coca delgada, joven, linda para trasplantar; <i>qulu ayru</i> , planta de coca ya pasada
<i>Aywiña</i>	Andar en tropa (gente, ovejas, etc.)
<i>Cambiyaña</i>	Trueque según los valores monetarios de las cosas
<i>Chachawarmi</i>	La pareja, marido y mujer (<i>chacha</i> , hombre; <i>warmi</i> , mujer)
<i>Chaka</i>	Puente; <i>Lawachaka</i> , puente de palo (topónimo)
<i>Chakataya</i>	Arbusto de hojas largas, delgadas y bien verdes, utilizado como escoba para secar coca
<i>Challiña</i>	Limpia un terreno, preparándolo para la siembra
<i>Challwa</i>	Pez, pescado
<i>Champa</i>	Leña menuda
<i>Chaqa</i>	Hormiga corta-hoja
<i>Charpa</i>	Leña menuda (Qamaqi); arbusto de coca muy espeso, con muchas ramas
<i>Chawantata</i>	La cavada cuando no está realizada adecuadamente, con las piedras todavía mezcladas con la tierra
<i>Chichi</i>	Comida sabrosa, de proteínas (carne, queso, etc.)
<i>Chikt'aña</i>	Dar tierras en usufructo, o al partir; rajar (leña)
<i>Chiri</i>	Rizado, lanudo (el cabello)
<i>Chisli kurtu</i>	Pasto de gordura, pasto hediondo; <i>chisli</i> , grasiento, limoso
<i>Chujchu</i>	Paludismo
<i>Chullpa</i>	Antepasado momificado; su casa o tumba; cualquier artefacto enterrado en tiempos anteriores a la Conquista; una persona que no come ají (los antepasados no lo comían)
<i>Chumi</i>	Maleza, mala yerba, monte bajo
<i>Chumintata</i>	Hundido en la maleza
<i>Chumpi</i>	Color café
<i>Chusi</i>	Helecho
<i>Chuta</i>	Baile de Carnavales en el Altiplano
<i>Chhala</i>	Hoja seca (de maíz, plátano, etc.)
<i>Chhuxita</i>	Coca manchada
<i>Ch'amakani</i>	Dueño de la oscuridad; chamán poderoso, espiritista
<i>Ch'amxatata</i>	Rebrotado (la coca); hojitas nuevas brotan dentro de las hojas maduras, dificultando la cosecha
<i>Ch'apiña</i>	Brotar
<i>Ch'arkhi</i>	(charqui) Carne seca
<i>Ch'arkhini</i>	Vendedor de carne seca
<i>Ch'imí</i>	Menudo
<i>Ch'iqua</i>	Izquierda; <i>ch'iqachu</i> , zurdo
<i>Ch'iti</i>	Guagua menor
<i>Ch'ixi</i>	Una superficie de dos o más colores, con más o menos

	la misma área ocupada por cada color, pero pueden estar dipuestas en manchas redondas o irregulares, en rayas, o cualquier otro diseño; se aplica tanto a los pollos como a la ropa camuflada de los Leopardos y a los bolsones con diseño de rayas graduadas
<i>Ch'ixirata</i>	Pasado de maduro, salpicado de manchas (la coca, plátanos maduros, etc.)
<i>Ch'iyara</i>	Negro (color)
<i>Ch'iyar laq'a</i>	Tierra negra
<i>Ch'ulla</i>	Cosa sola que no tiene su par, p.e. un zapato
<i>Ch'uqupa</i>	Maní
<i>Ch'uqi</i>	Papa comida como vegetal crudo, cualquiera que sea
<i>Ch'uqintata</i>	Vuelto crudo; coca manchada, porque la lluvia le ha pescado al secar, o porque se la ha guardado tiempo antes de poder secarla
<i>Illuña</i>	Sembrar metiendo dentro de la tierra, como la <i>walusa</i> , la papa, etc.
<i>Imilla</i>	Chica, muchacha; en la ciudad, sirvienta
<i>Jalanta</i>	Los últimos meses del tiempo de lluvias, la época más pobre del año (más o menos desde enero hasta Carnavales)
<i>Jallu pacha</i>	Estación de lluvias
<i>Jalmaña</i>	Aporcar
<i>Jant'aku</i>	Tendido para sentarse en el suelo
<i>Jaqi</i>	Persona, gente; indio, uno que no es <i>misti</i> ni <i>q'ara</i>
<i>Jaru</i>	Picante
<i>Jathaña</i>	Cavar (para cocal); <i>jathinta</i> , cavada
<i>Jayra</i>	Flojo
<i>Jilaqata</i>	En el Altiplano, autoridad tradicional, jefe de la comunidad; en los <i>yunkas</i> , campesino principal que mandaba a los demás en tiempo de hacienda, <i>llunk'u</i> del patrón y del mayordomo
<i>Jiliri</i>	Hermano o hermana mayor
<i>Jinchuchaña,</i> <i>jinchuraña</i>	Hacer correr rumores; la primera cosecha de un cocal nuevo, o después de hacer <i>pillu</i>
<i>Juyra</i>	Trueque según equivalentes tradicionales
<i>Kachi</i>	Piso enlozado y amurallado para secar productos al sol
<i>Kafiy palaña</i>	Recoger café
<i>Kafiy taypi</i>	En medio del café - una invitación al amor ilícito
<i>Kakawara</i>	Especie de líquen, color verde pálido
<i>Kalka</i>	Cansada, gastada (la tierra)
<i>Karacha</i>	Absceso que resulta de picaduras de insectos
<i>Karachi</i>	Boga (pescado)
<i>Kaya</i>	Oca deshidratada
<i>Kilaña</i>	Limpiar <i>walusa</i> para almacenar, quitando los <i>kuku</i> y las hojas

<i>Kuchu</i>	Sacrificio humano para afirmar un puente; cualquier sacrificio sin derrame de sangre.
<i>Kuku</i>	Bulbo central de la <i>walusa</i> ; la gente lo come cuando está tierno, y después sirve para el chanco. En Qamaqi, <i>t'unu</i>
<i>Kulirayasiña</i>	Estar enojado como condición interna; <i>thithiña</i> , lo mismo pero expresándolo
<i>Kuluchi</i>	Adorno en forma de cruz puesto en los panes de faena y de Todos Santos; conocido también como <i>panqara</i> , flor
<i>Kukachinu</i>	(Coca chino) amarro de coca - bolsa de nylon (preferiblemente de las que contenían fideos) con coca, cigarro, lejía, y fósforo para el <i>aculli</i> personal
<i>Kukataki</i>	(cocataqui) Para coca; negociante de coca. En Potosí se dice <i>kukani</i>
<i>Kupi</i>	Derecha
<i>Khakha</i>	Tartamudo; plantas de coca gastadas y aptas para podar
<i>Kharisiri</i>	Persona que corta a los viajeros para quitarles la grasa
<i>Khitsuña</i>	Limpiar algo raspándolo
<i>K'allku</i>	Amargo
<i>K'ana</i>	Trenza
<i>K'anasiña</i>	Trenzarse el pelo; otro nombre para <i>tullma</i>
<i>K'aparaña</i>	La coca cuando pasa de <i>mut'uki</i> y los ojos se arrancan fácilmente pegados a las hojas
<i>K'ari</i>	Mentira
<i>K'aspa</i>	Gorro con ala
<i>K'ichi</i>	La cosecha de coca
<i>K'ichiri</i>	Cosechadora de coca; de <i>k'ichiña</i> , pellizcar
<i>K'isa</i>	Durazno seco, para hacer fresco
<i>K'uti</i>	Pulga
<i>Laka</i>	Boca; hoja ancha de la chonta
<i>Lankhu</i>	Grueso (cosas largas, p.e. un plátano, una víbora, un <i>wachu</i> de coca con muchas plantas)
<i>Laq'u</i>	Gusano, bicho, plaga
<i>Lik'i</i>	Gordo
<i>Lioisiña</i>	Hacerse dejar atrás en la cosecha de coca
<i>Luqutu</i>	Locoto
<i>Luraña</i>	Hacer
<i>Llaxi</i>	Almácigo
<i>Lluch'u</i>	Gorro tejido de lana
<i>Llujt'a</i>	Lejía; preparado de ceniza, para mascar con coca
<i>Llunk'u</i>	Favorito, mimado, adulador; <i>llunk'uraña</i> , seducir con palabras
<i>Machaqamarka</i>	Pueblo nuevo (topónimo que se repite en muchas partes)
<i>Mama</i>	Madre señora, santa
<i>Mankancha</i>	Centro o enagua

<i>Machaq Yunkas</i>	Nuevo valle cálido (topónimo)
<i>Manqha pacha</i>	El mundo de adentro, casa de los espíritus terrestres
<i>Manqha yunkas</i>	Los valles cálidos de adentro, al lado oriental del Altiplano (Are Yunkas, Peri Yunkas, Chapi Yunkas, etc.)
<i>Manu</i>	Deuda
<i>Mara misa</i>	Cabo de año; rito para quitarse el luto
<i>Marka</i>	Pueblo
<i>Masiña</i>	Desyerbar con chonta
<i>Matu, mathu</i>	Coca verde, cosechada pero no secada
<i>Matuwasi</i>	(quechua) Casa o cuarto para guardar coca verde
<i>Mat'achaña</i>	Humedecer y aprensar (la coca, para empaquetar para la venta)
<i>Mich'a</i>	Tacaño
<i>Mink'a</i>	Minga, jornalero, suplente
<i>Mirinta</i>	Fiambre
<i>Mirint chinu</i>	Amarro de fiambre
<i>Misti</i>	Uno que no es <i>jaqi</i> ; algo despectivo, y a veces un insulto (<i>¡Anu q'ara!!Q'ara misti!</i>)
<i>Mit'a, mita</i>	Turno; una de las tres cosechas anuales de coca
<i>Mit'ani</i>	Mujer del pongo o semanero, que tenía que servir por turnos en la casa hacienda de su patrón; coca ya madura, después de un <i>pillu</i> o más
<i>Mit'i, mit'iña</i>	Tela para cosechar coca u otros productos
<i>Murucho,</i> <i>muruqaña</i>	Rito del primer corte de cabello
<i>Muti</i>	Cosa pequeña, redonda y numerosa cocida (maíz, habas)
<i>Mut'u</i>	Moto, desafilado; <i>mut'uki</i> , la coca cuando está en su punto
<i>Muxsa</i>	Dulce, sabroso, rico
<i>Muxsakuka</i>	Coca dulce, rica coca (topónimo)
<i>Nayra</i>	Ojo, primero, adelante; guía (de la coca u otra planta)
<i>Nuwasiña</i>	Golpearse, pelearse
<i>Pampa jaqi</i>	Persona humilde, persona corriente
<i>Paqu</i>	Rubio
<i>Paquña</i>	Primicias, recogidas en Carnavales
<i>Paquntaña</i>	Volverse blanquecina (la coca cuando está almacenado en lugar húmedo; ya no tiene buen sabor)
<i>Parki</i>	Palda de un cerro, barranco
<i>Pata</i>	Lugar, encima; el Altiplano; <i>pata jaqi</i> , gente del Altiplano
<i>Pichika</i>	Trenza
<i>Pillu</i>	Podar (coca, café, etc.)
<i>Pinkillu</i>	Plauta redonda de caña, acompañada con la caja
<i>Pituni</i>	Gente del Altiplano que viene a los <i>yunkas</i> a cambiar pito y otros productos de altura
<i>Puruma</i>	Tierra fértil, tierra virgen, sin trabajar

<i>Puti</i>	Carbohidrato cocido (chuño, yuca, <i>walusa</i> , raqacha, plátano)
<i>Putintaña</i>	Entrar en calor, cocinarse
<i>Putitu</i>	Calor sofocante (el tiempo)
<i>P'api</i>	Pescado cocido en piedra caliente y salado
<i>P'inqa</i>	Vergüenza
<i>P'iqi</i>	Cabeza; medida para vender plantas de coca
<i>P'itantiña</i>	Sacar la tierra alrededor de las plantitas de coca, con palillos; <i>p'itantiña</i> , tejer con palillos
<i>Qamaqi</i>	Zorro (topónimo inventado)
<i>Qamiri</i>	Ricacho; de <i>qamaña</i> , cainar, quedarse en casa
<i>Qapuri</i>	Tábano, mosca grande cuyas picaduras chorrean sangre
<i>Qura</i>	Mala yerba; <i>quraña</i> , desyerbar
<i>Quri sunkha</i>	Infección de hongos en la cara - 'barba de oro'
<i>Quta</i>	Lago
<i>Qhati</i>	Papa cocida (en <i>Qamaqi</i> se refiere también a la <i>walusa</i> cocida)
<i>Qhiri</i>	Fogón de barro
<i>Q'ara</i>	Pelado; una persona que no es <i>jaqi</i> ; el espacio en el <i>wachu</i> donde un arbusto de coca se ha muerto; <i>q'ara kayu</i> , descalzo; <i>q'ara mayu</i> , el mes de mayo cuando casi no hay coca
<i>Q'awachi</i>	Persona miserable, que agarra todo y no regala nada
<i>Q'illari</i>	Polvorín (una mosca pequeña pero muy irritante)
<i>Q'illu</i>	Amarillo
<i>Q'ipi</i>	Bulto cargado en la espalda
<i>Q'ipiña</i>	Tela para cargarse; el acto de cargar; <i>q'ipichaña</i> , alistar el bulto, <i>q'ipxarusiña</i> , colocar el bulto en la espalda, etc.
<i>Q'ipiri</i>	Cargador
<i>Q'ullu</i>	Estéril, farsante
<i>Risiri</i>	Uno que reza (en Todos Santos)
<i>Riskatiri</i>	Rescatador, uno que compra productos agrícolas
<i>Ruwasiña</i>	Rogar (a otros para que le ayuden)
<i>Sakanchu</i>	Red para cargar bultos
<i>Sak'a</i>	Abierto, no tupido (sombra, tejidos, etc.); una mala yerba, alta, de flor amarilla
<i>Saña</i>	Decir
<i>Sart'a</i>	Pedir la mano, la visita formal de la familia del novio a la familia de la novia después de la fuga de los enamorados
<i>Sasra</i>	Espíritu terrestre, demonio
<i>Siku</i>	Zampoña; <i>sikuri</i> , conjunto de zampoñada.
<i>Sik'imirani</i>	Tiene hormigas (topónimo); <i>sik'imira</i> es una hormiga pequeña que pica fuerte
<i>Sip'iña</i>	Cavar la tierra desmenuzándola y quitando las piedras, para sembrar maní, yuca, etc.

<i>Sik'iraña</i>	Cosechar coca sin cuidado, arrancando los ojos (v. <i>nayra</i>) y hasta ramitas
<i>Sik'uchu</i>	Uno que 'sabe <i>siq'irar</i> '
<i>Sullka</i>	Hermano o hermana menor
<i>Sullu</i>	Feto
<i>Suma jaqi</i>	Persona buena
<i>Surawi</i>	Lodo echado encima del cocal por acción de la lluvia
<i>Suri</i>	Avestruz de la pampa (topónimo)
<i>Suxjasiña</i>	Lloviznar
<i>Takana</i>	Anden con fachada de piedras
<i>Tata</i>	Padre, señor, santo
<i>Tayka</i>	Madre (de persona ya mayor); mujer vieja (la <i>Tayka Consa</i>)
<i>Tawaqu</i>	Mujer joven, soltera
<i>Tikili</i>	Horca o palo para apoyar árboles, alambres de secar ropa, etc.
<i>Tilaña</i>	Trasplantar
<i>Trawaxu</i>	Propiedad, terreno donde uno trabaja
<i>Trawajiri</i>	Trabajador
<i>Tallqa</i>	Yerno
<i>Tullma</i>	Cinta con borlas para sujetar las trenzas de las mujeres
<i>Tuna</i>	Desmenuzado, roto, basura
<i>Tuqiña</i>	Reñir
<i>Thantha</i>	Gastado, viejo, usado; <i>Thantha Qhatu</i> , el mercado de cosas usadas en el Barrio Chino por las tardes
<i>Thaqasiri</i>	Buscarse (pareja sexual)
<i>Thukaa</i>	Hediondo
<i>Taku</i>	Birlocha hija de chola pobre (insulto)
<i>Tara</i>	Indio ignorante, recién llegado a la ciudad (insulto)
<i>T'ijraña</i>	Revolver (coca en el <i>kachi</i> , etc.); <i>pacha t'ijra</i> , <i>pachakuti</i> , el mundo al revés, el fin de una era
<i>Tukha</i>	Flaco
<i>Ulu</i>	Gusano que come hojas de coca; larva de la mariposa malumbia que los EE.UU. intentaron difundir en cicales para destruirlos
<i>Uma</i>	Agua
<i>Umacha</i>	Surco de tierra al lado de adentro de un <i>wachu</i>
<i>Uma laq'u</i>	Infección de hongos en el pie
<i>Untu</i>	Grasa. El principio vital
<i>Uñjaña</i>	Ver, mirar
<i>Uru ikisiri</i>	Uno que duerme de día
<i>Ut uñjiri</i>	Cuidador; uno que vea la casa
<i>Utachaña</i>	Hacer casa - actualmente se refiere al rito del techado
<i>Utani</i>	Dueño de casa
<i>Utawawa</i>	Persona sin tierras que reside en casa de otros y trabaja para ellos; trabajador
<i>Wachu</i>	Andén en el cocal; ración de bebida en la fiesta
<i>Wak'a</i>	Faja

<i>Walusa</i>	Tubérculo de cáscara peluda y carne muy blanca; con las varias clases de plátano, sustento básico de los yungueños. Hay dos clases, la <i>walusa</i> blanca o papa <i>walusa</i> , y la japonesa o 'japucha'
<i>Wanu</i>	Abono (de conejo, de oveja, etc.)
<i>Wank'u</i>	Conejo (cuy); <i>lima wank'u</i> , <i>castill wank'u</i> , conejo europeo
<i>Waraqiri (Qamaqi)</i>	Persona que recibe el <i>matu</i> en la cosecha
<i>Wayka</i>	Al vencerse; muchas personas hacen competencia para ganarse, por ejemplo en un trabajo comunal o en una faena
<i>Wayk'a</i>	Ají; <i>q'illu wayk'a</i> , ají amarillo
<i>Wayna</i>	Joven soltero, hombre joven
<i>Wayu</i>	Hoja o lámina (de carne seca)
<i>Waywa</i>	Rastrillo de tres puntas, para plantar coca
<i>Wayzata</i>	Presentación de bebida hecha en la fiesta (reciprocidad generalizada)
<i>Wich'uña</i>	Herramienta de tejer, hecha del hueso del pie de la llama
<i>Wila</i>	Sangre; rojo
<i>Wilancha</i>	Sacrificio de un animal (gallo, oveja, llama, etc.)
<i>Wirjina</i>	Espíritu terrestre, asociado con la fertilidad de las chacras y con la Pachamama
<i>Yapu</i>	Chacra, sembradío
<i>Yapuchaña</i>	Hacer chacra
<i>Yawlu</i>	Espíritu terrestre, diablo (por ejemplo, los diablos del baile de diablada); la <i>wbora</i> también es <i>yawlu</i>
<i>Yawri</i>	Punta de la chonta; aguja gruesa para coser talegas, etc.
<i>Yuqalla</i>	Chico, muchacho, joven malcriado
<i>Yuqch'a</i>	Nuera, yerna

VERBOS YUNGUEÑOS

Acull'tar (se)	Mascar coca
Cainar	Quedarse en casa, sin ir a trabajar fuera
Chontear	Trabajar con la chonta, principalmente en el desyerbe
Enchumarse	Llenarse de mala yerba
Huasquear	Pegar, golpear
Jalnear	Aporcar (<i>walusa</i> , maíz, etc.)
Jawkear	Desherbar con machete (<i>jawq'aña</i> , pegar con palo u otro instrumento)
Kichir	Cosechar coca
Masir	Desyerbar
Pitar	Fumar (<i>pitaña</i>)
Pitarar	Trabajar la guagua coca con dos palillos (<i>p'itaña</i>)
Sik'irar	Arrancar (las hojas de coca)
Sip'iar	Remover la tierra más o menos 30 cms. para sembrar maní, yuca, etc.
Tilar	Trasplantar (<i>tilaña</i>); en realidad <i>tilaña</i> es colocar en fila p.e. los hilos de la urdimbre de un tejido



Panorama de cocales en sector Huancané, Sud Yungas

Cocal nuevo en Tulupata. Al lado derecho se ve la cavada todavía por plantar. En el medio, algunas *takawa* (andenes de piedra)





Hombre plantando coca. Nótese el "holeo" de coca en su mejilla.



Waiwa kuka, un año después de plantar



Mujeres cosechando coca, con ayoyí asiña blanca. Nótese los árboles de sikilli en medio del cocal



Hombre secando coca en el hachi



Comerciante
mat'achando
coca con esco-
billa de cábala
de mate.

Gente llevando
coca a la feria
en mulas





El hachí sirve para socar toda clase de cosas. Adelante se ve una planta de tabaco en flor



Cocal nuevo en Qamaqi; nótese los wachu más largos

BIBLIOGRAFIA

- ABERCROMBIE Thomas
1986 "The politics of sacrifice: an Aymara cosmology in action".
Tesis inédita de doctorado, University of Chicago.
- ALBERTI Giorgio & MAYER Enrique (eds.)
1974 **Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos.**
Lima.
- ALBO Xavier
1975 La paradoja aymara: ¿solidaridad y faccionalismo? **Estudios Andinos** 11.
1978 El mundo de la coca en Coripata, Bolivia. **América Indígena** 38 (4).
1979 ¿Khitixtansa? ¿Quiénes somos? Identidad localista, étnica y clasista en los aymaras de hoy. **América Indígena** 39 (3).
1987 From MNRistas to Kataristas to Katari. En: Stern (ed.).
- ALLEN Catherine (C.A. Wagner)
1978 "Coca, chicha and trago: private and communal rituals in a Quechua community". Tesis inédita de doctorado, University of Illinois.
1988 **The hold life has. Coca and cultural identity in an Andean community.** Washington.
- ANSION Juan
1987 **Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico en Ayacucho.** Lima.

- ANSION Juan & SZEMINSKI Jan
 1982 **Dioses y hombres de Huamanga. Allpanchis phuturinga**
 19.
- ANTONIL (Anthony Henman)
 1978 **Mama Coca.** London.
 1992 **Mama Coca.** La Paz.
- APPLEBY Gordon
 1976a **The role of urban food needs in regional development, Puno,**
 Peru. En: Smith, Carol (ed.) **Regional Analysis I: Economic systems.** New York and London.
 1976b **Export monoculture and regional social structure in Puno,**
 Peru. En: Smith, Carol (ed.) **Regional Analysis I: Social systems.** New York and London.
- ARGUEDAS Alcides
 (n.d.) **Raza de bronce.** La Paz
- BASTIEN Joseph
 1978 **Mountain of the condor: metaphor and ritual in an**
 Andean ayllu. Monographs of the American Ethnological Society 64. St Paul.
- BERTONIO Ludovico
 1612/1956 **Vocabulario de la lengua aymara.** La Paz.
- BLOCH Maurice
 1986 **From blessing to violence. History and ideology in the**
circumcision ritual of the Merina of Madagascar.
 Cambridge.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse
 1986 **Urco and uma: Aymara concepts of space.** En: Murra,
 Wachtel and Revel (eds.).
 1987 **La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo**
XV, siglo XVI). La Paz.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse et al.
 1987 **Tres reflexiones sobre el pensamiento aymara.** La Paz.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse & HARRIS Olivia
 1987 **Pacha: en torno al pensamiento Aymara.** En: Bouysse-
 Cassagne et al.
- BRASS Tom
 1980 **Class formation and class struggle in La Convención, Perú.**
Journal of Peasant Studies 7(4).
- BRADBY Barbara
 1982 **'Resistance to capitalism' in the Peruvian Andes.** En: Leh-
 mann (ed.).

- BUECHLER Hans, HEATH Dwight & ERASMUS Charles
1969 **Land reform and social revolution in Bolivia.** New York.
- BUECHLER Judith Maria
1972 "Peasant marketing and social revolution in the state of La Paz". Tesis inédita de doctorado, McGill University.
- CAMPBELL Leon
1987 **Ideology and factionalism during the Great Rebellion, 1780-1782.** En: Stern (ed.)
- CANELAS ORELLANA Amado & CANELAS ZANNIER Juan Carlos
1983 **Bolivia: Coca Cocaína.** La Paz.
- CARTER William
1968 **Secular reinforcement in Aymara death ritual.** *American Anthropologist* 70.
- CARTER William and MAMANI Mauricio
1982 **Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara.** La Paz.
- CARTER William & MAMANI Mauricio
1986 **Coca en Bolivia.** La Paz.
- CHOQUE CANQUI Roberto
1986 **La masacre de Jesús de Machaca.** La Paz.
- CIPCA
1976 **Yungas, los 'otros' aymaras. Diagnóstico económico-social-cultural de Sud Yungas.** La Paz.
1977 **Coripata, tierra de angustias y cicales.** La Paz.
- CRANKSHAW Mary
1980 "Changing faces of the achachilas: medical systems and cultural identity in a highland Bolivian village". Tesis inédita de doctorado, University of Massachusetts.
- CONDORI MAMANI Gregorio
1977 **Autobiografía.** Cusco.
- CUSTRED Glynn
1974 **Llameros y comercio interregional.** En: Alberti & Mayer.
- DELER Jean Paul. & SAINT-GEOURS Yves
1986 **Estados y naciones en los Andes. Hacia una historia comparativa: Bolivia-Colombia-Ecuador-Perú.** Lima.
- DE SOTO Hernando
1987 **El otro sendero. La revolución informal.** Bogotá.

- DEW Edward
1969 *Politics in the Altiplano. The dynamics of change in rural Perú.* Austin.
- DORIA MEDINA Samuel
1986 *La economía informal en Bolivia.* La Paz.
- DUMMETT Michael
1964/1978 Bringing about the past. *Philosophical Review* 73. También en: *Truth and Other Enigmas.* Harvard.
1969/1978 The reality of the past. *Proceedings of the Aristotelian Society* n.s. 69. También incluido en *Truth and other Enigmas.*
- DUNKERLEY James
1984 *Rebellión in the veins. Political struggle in Bolivia.* London.
1987 *Rebellión en las venas. La lucha política en Bolivia. 1952-1982.* La Paz.
- DUVIOLS Pierre
1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. "L'extirpation de l'idolâtrie" entre 1532 et 1660.* Lima.
1973 Huari y llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad. *Revista del Museo Nacional de Lima* 39.
- DUVIOLS Pierre (ed.)
1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVI.* Archivos de Historia Andina 5. Cusco.
- EARLS John
1973 *La organización del poder en la mitología Quechua.* En: Ossio (ed.) *Ideología mesiánica del mundo andino.* Lima.
- FALK MORE Sally
1958 *Power and property in Inca Peru.* New York.
- FAVRE Henri
1977 *Dynamics of Indian peasant society & migration to coastal plantations in central Peru.* En: Duncan, Rutledge and Harding (eds.) *Land and labour in Latin America.* Cambridge.
- FIORAVANTI-MOLINIE Antoinette
1982 *Multi-levelled Andean society and market exchange: the case of Yucay (Perú)* En: Lehmann (ed.).

- FLORES GALINDO Alberto
1987 **Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes.** Lima.
- FLORES Gonzalo & BLANES José
1984 **¿Dónde va el Chapare?** La Paz.
- GARCILASO DE LA VEGA Inca
1609/1985 **Comentarios Reales de los Incas.** Biblioteca Clásicos del Perú 1. Lima.
- GILBERT Dennis
1981 Cognatic descent in upper-class Lima. *American Ethnologist* 8.
- GISBERT Teresa, ARZE Silvia & CAJIAS Martha
1987 **Arte textil y mundo andino.** La Paz.
- GLAVE Luis Miguel
1986 Agricultura y capitalismo en la sierra sur del Perú (fines del siglo XIX y comienzos del XX). En: Deler & Saint-Geours (eds.).
- GODOY Ricardo
(1986) The fiscal role of the Andean ayllu. *Man*. 21(4).
- GOSE Peter
1986a "Work, class and culture in Huaquirca, a village in the southern Peruvian Andes". Tesis inédita de doctorado, London Schol of Economics.
1986b Sacrifice and the commodity form in the Andes. *Man* n.s. 21 (2).
- GOW Rosalind
1980 "Yawar mayu: revolution in the Southern Andes, 1860-1980". PhD thesis, University of Wisconsin.
- GOW Rosalind & CONDORI Bernabé
1982 **Kay Pacha.** Cusco.
- GRIESHABER Erwin
1977 "Survival of Indian communities in nineteenth-century Bolivia". Tesis inédita de doctorado, University of North Carolina.
- GUERRERO Andrés
1990 **Curacas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875).** Quito
- HANDELMAN Howard
1975 **Struggle in the Andes.** Austin.

- HARDMAN Martha J., VASQUEZ Juana & YAPITA Juan de Dios
1988 **Aymara. Compendio de estructura fonológica y gramatical.** La Paz.
- HARRIS Olivia
1978a Kinship and the vertical economy of the Laymi ayllu, Norte de Potosí. **Actes du XIe Congrès International des Américanistes**, Paris.
- 1978b Complementarity and conflict: an Andean view of women and men. En: La Fontaine (ed.) **Sex and age as principles of social differentiation**. London.
- 1980 The power of signs. Gender, culture and the wild in the Bolivian Andes. En: MacCormack and Strathern (eds.) **Nature, culture and gender**. Cambridge.
- 1982a Labour and produce in an ethnic economy, Northern Potosí, Bolivia. En: Lehmann. **Lo mismo aparece como Economía étnica**, La Paz, 1987.
- 1982b The dead and the devils among the Bolivian Laymi. En: Bloch and Parry (eds.) **Death and the regeneration of life**. Cambridge.
- 1986 From asymmetry to triangle: symbolic transformations in northern Potosí. En: Murra, Wachtel and Revel.
- 1987 De la fin du monde. Notes depuis le nord-Potosí. **Cahiers des Amériques Latines** 6. Paris
- HARVEY Penelope
1987 "Language and the power of history: a study in bilinguals in Ocongate (Southern Peru)". Tesis inédita de doctorado, London School of Economics.
- HEATH Dwight
1966 The Aymara Indians and Bolivia's revolutions. **Inter-american Economic Affairs** 19.
- 1970 Hacendados with bad table manners: campesino syndicates as surrogate landlords in Bolivia. **Inter-american Economic Affairs** 24.
- 1971 Peasants, revolution and drinking: interethnic drinking patterns in two Bolivian communities **Human Organisation** 30 (2)
- 1972 New patrons for old: changing patron-client relationships in the Bolivian Yungas. En: Strickton and Greenfield (eds.) **Structure and Process in Latin America**. Albuquerque.
- 1975 Justicia de contrabando: los juzgados revolucionarios de los campesinos bolivianos **Estudios Andinos** 4 (2).
- HEYDUK Daniel
1974 The hacienda system and agrarian reform in highland Bolivia: a re-evaluation. **Ethnology** 13 (1).
- HOBBSAWM E.J.E.
1969 A case of neo-feudalism: La Convención, Perú. **Journal of Latin American Studies** 1(1).

- ISBELL Billie Jean
1978 **To defend ourselves. Ecology and ritual in an Andean village.** Austin.
- KLEIN Herbert
1975 **Hacienda and free community in eighteenth century Alto Perú: a demographic study of the Aymara population of the districts of Chulumani and Pacajes in 1786.** *Journal of Latin American Studies* 7 (2).
1979 **The impact of the crisis in nineteenth-century mining on regional economies: the example of the Bolivian Yungas, 1786-1838.** En Robinson(ed) **Social fabric and spatial structure in colonial Latin America.** Syracuse.
- LANGER Erick D.
1985 **Labour strikes and reciprocity on Chuquisaca haciendas.** *Hispanic American Historical Review* 65.
- LARSON Brooke
1988 **Colonialism and agrarian transformation in Bolivia. Cochabamba, 1500-1900.** Princeton.
1992 **Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1500-1900.** La Paz
- LEHMANN David (ed.)
1982 **Ecology and exchange in the Andes.** Cambridge.
- LEONS Madeleine
1967 **Land reform in the Bolivian Yungas.** *América Indígena* 27.
1970 **Stratification and pluralism in the Bolivian Yungas.** En: Goldschmidt and Hojier (eds.) **The social anthropology of Latin America.** Los Angeles.
1977 **The economic networks of Bolivian political brokers: revolutionary road to fame and fortune.** En: Halperin and Dow (eds.) **Peasant livelihood: studies in economic anthropology and cultural ecology.** New York.
1978 **Race, ethnicity and political mobilisation in the Andes.** *American Ethnologist* 5 (3).
1979 **The political economy of agrarian reform in the Bolivian Yungas.** En: Leons and Rothstein (eds.) **New directions in political economy.** Westport.
- LEONS Madeleine & LEONS William
1971 **Land reform and economic change in the Yungas.** En: Malloy and Thorn (eds.) **Beyond the Revolution: Bolivia since 1952.** Pittsburgh.
- LEONS William
1975 **Las relaciones inter-étnicas de una comunidad multi-racial en los Yungas bolivianos.** *Estudios Andinos* 4 (2).

- LOFSTROM William
1970 Attempted economic reform and innovation in Bolivia under Antonio José de Sucre, 1825-8. *Hispanic American Historical Review* 50.
- LOZA Carmen Beatriz
1984 Los Quirus de los valles pseeños: una tentativa de identificación en la época prehispánica. *Revista Andina* 4.
- MATIENZO Juan de
1567/1967 *Gobierno del Perú*. (Ed.G.Lohmann Villena). Paris - Lima.
- MAYER Enrique
1972 Un carnero por un saco de maíz. Aspectos del trueque en la zona de Chaupiwara, Pasco. *XXXIX Congrès International des Américanistes* (Lima, 1970), Vol 3.
- McEWEN William
1975 *Changing rural society: a study of communities in Bolivia*. New York.
- MENESES R. Raúl
1948 Provincia Sud Yungas. En: *La Paz en su IV Centenario 1548-1948. Tomo I: Monografía Geográfica*. La Paz.
- MONEY Mary
1983 *Los obrajes, el traje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas*. La Paz.
- MONTES RUIZ Fernando
(n.d.) *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz.
- MORALES Edmundo
1986 Coca and cocaine economy and social change in the Andes of Perú. *Economic development and cultural change* 35(1)
- MURATORIO Blanca
1969 Participación social y política de los campesinos de Nor Yungas, Bolivia. *Revista Mexicana de Sociología* 31(4)
- MURRA John
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima.
- MURRA John (ed.)
1991 *Visita de los valles de Sonqo en los Yunka de coca de La Paz, 1568-70*. Madrid.
- MURRA John, WACHTEL Nathan & REVEL Jacques
1986 *Anthropological history of Andean politics*. Cambridge.

- NASH June
1976 **Mi vida en las minas: la autobiografía de una mujer boliviana.** *Estudios Andinos* 12.
- 1979 **We eat the mines and the mines eat us. Dependency and exploitation in Bolivian tin mines.** New York.
- ORLOVE Benjamin
1977 **Alpacas, sheep and men. The wool export economy and regional society in Southern Perú.** New York and London.
- OSSIO Juan M. (ed.)
1973 **Ideología mesiánica del mundo andino.** Lima.
- PLATT Tristan
1982a **Estado boliviano y ayllu andino.** Lima.
- 1982b The role of the Andean ayllu in the reproduction of the petty commodity regime in Northern Potosí (Bolivia). En: Lehmann.
- 1983 **Conciencia andina y conciencia proletaria: qhuyaruna y aylluruna en el Norte de Potosí.** *HISLA* 2.
- 1986 **Mirrors and maize: the concept of yanantin among the Macha of Bolivia.** En: Murra, Wachtel and Revel.
- 1987a **Entre ch'axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara.** En: Bouysse-Cassagne et al.
- 1987b **The Andean experience of Bolivian liberalism, 1825-1900: roots of rebellion in 19th-century Chayanta (Potosí).** En: Stern.
- RECACOECHEA Juan
1980 **La mala sombra.** Cochabamba.
- RIVERA CUSICANQUI Silvia
1987 **"Oprimidos pero no vencidos." Luchas campesinas entre los Aymaras y Quechuas en Bolivia, 1900-1980.** Genève.
- ROMANO Ruggiero & TRANCHAND Genevieve
1983 **Una encomienda coquera en los Yungas de La Paz (1560-1566)** *HISLA* 1.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO María
1977 **Etnia y sociedad: costa peruana prehispánica.** Lima.
- 1983 **Estructuras andinas del poder.** Lima.
- SAGE Colin
1987 **Coca and cocaine in the Andes: considerations of the Bolivian experience.** Ms.
- SAIGNES Thierry
1985 **Los Andes orientales: historia de un olvido.** Cochabamba.

- SALLNOW Michael
1987 **Pilgrims of the Andes. Regional cults in Cuzco.** Washington.
- SALOMON Frank
1986 Vertical politics on the Inka frontier. En: Murra, Wachtel and Revel.
1987 Ancestor cults and resistance to the state in Arequipa, ca.1748-1754. En: Stern.
- SHAKESPEARE Nicholas
1988 In pursuit of Guzman. *Granta* 23
- SHOEMAKER Robin
1981 **The peasants of El Dorado. Conflict and contradiction in a Peruvian frontier settlement.** New York.
- SKAR Harald
1982 **The warm valley people: duality and land reform among the Quechua Indians of highland Peru.** Oslo.
- SKAR Sarah
1984 Interhousehold cooperation in Peru's southern Andes: a case of multiple sibling-group marriage. En: Long, Norman (ed.) **Family and work in rural societies. Perspectives on non-wage labour.** London.
- SOUX María Luisa
1987 "Producción y circuitos mercantiles de la coca yungueña, 1900-1935". Tesis de Licenciatura, UMSA, La Paz
1993 **La coca liberal. Producción y circulación a principios del siglo XX.** La Paz.
- STERN Steve J. (ed)
1987 **Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th centuries.** Madison and London.
- TAUSSIG Michael
1980 **The devil and commodity fetishism in South America.** Chapel Hill.
1987 **Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing.** Chicago.
- UZZELL J. Douglas
1974 Cholos and bureaus in Lima: case history and analysis. **International Journal of Comparative Sociology** 15.
- VAN DEN BERGHE Pierre & PRIMOV George
1977 **Inequality in the Peruvian Andes.** London.

- WACHTEL Nathan
 1973 **Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andina.** Lima.
- WAMAN PUMA (Felipe Guamán Poma de Ayala)
 1614/1944 **Nueva crónica y buen gobierno.** La Paz.
- WEBSTER Steven
 1971 An indigenous Quechua community in exploitation of multiple ecological zones. **Revista del Museo Nacional de Lima** 37.
 1981 Interpretation of an Andean social and economic formation. **Man** n.s.18 (4).
- WEIL James Earnest
 1980 "The organization of work in a Quechua pioneer settlement: adaptation of highland tradition in the lowlands of Eastern Bolivia". Tesis inédita de doctorado, University of Columbia.
- ZUIDEMA R.Tom
 1964 **The ceque system of Cuzco. The social organisation of the capital of the Inca.** Leiden.

Este libro se terminó de imprimir
en abril de 1994 en los
Talleres Gráficos Albof
Calle 10296 Tel. : 368327
La Paz - Bolivia

La obra se basa en un prolongado trabajo de campo en varias comunidades, con conocimiento del idioma del cultivador. (...) La información procede de una intimidad con la organización laboral que sólo nos puede proporcionar el mejor trabajo etnográfico: la Doctora Spedding ha ayudado a construir andenes y a cosechar; ha escuchado chismes y comentarios que acompañan la interminable labor de reparar las terrazas o de movilizar la energía de los recalcitrantes.

Los valles estudiados por la Dra. Spedding forman parte de la región donde el cultivo de la coca es legal. Pero también allí surge la amenaza de las erradicaciones. En tales circunstancias, es indispensable comprender el papel de la hoja en la construcción de una identidad andina al interior de la gesta nacional.

JOHN V. MURRA

Alison Spedding nació en Belper, Inglaterra, en 1962. Cursó estudios de Licenciatura y Masterado en King's College, Cambridge, y recibió su Doctorado en el London School of Economics en 1989. Realiza estudios de campo en los Yungas (Bolivia) desde 1986. Es miembro de COCAYAPU.

Este libro forma parte de un proyecto etnográfico que se extenderá a los campos de religión y parentesco e incluye tanto escrituras novelísticas como antropológicas.



hisbol



COCAYAPU



cipca