

Traspatios

Revista de ciencias sociales 4



La universidad pública
como objeto/sujeto de estudio

Traspacios N° 4

LA UNIVERSIDAD PÚBLICA COMO OBJETO/SUJETO DE ESTUDIO

Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales

INCISO FACSO-UMSS

N°4 / Noviembre / 2016



La presente publicación contó con el apoyo de ASDI-DICyT- UMSS a través de su Programa de Fomento a la Investigación Subprograma “Publicaciones Científicas” Convocatoria 2016.

Traspatios N° 4

LA UNIVERSIDAD PÚBLICA COMO OBJETO/SUJETO DE ESTUDIO

Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales

INCISO FACSO-UMSS

N°4 / Noviembre / 2016

Director:

Jhonny Ledezma Rivera

Comité editorial:

Mauricio Sánchez Patzy (FACSO)

María Teresa Zegada Claire (FACSO)

Jorge Komadina Rimassa (FACSO)

Andrés Uzeda Vásquez (FACSO)

Pablo Regalsky Mallar (Investigador Independiente)

Jhonny Ledezma Rivera (INCISO-FACSO)

Portada:

Víctor Hugo Calisaya Hinojosa, sobre la base de la obra pictórica:
Salvador Domingo Felipe Dalí i Domenech (1904-1989)

Diseño y diagramación

Cristian Carballo M. (Grafica “JV”)

© INCISO FACSO-UMSS

D.L.: 2-3-86-16

ISBN: 978-99974-65-28-3

Producción:

INCISO - FACSO - UMSS

Dirección: Calle Sucre N° 953

Telf.: (591-4) 4504909

Website: www.facso.umss.edu.bo

Correo: inciso_facso@umss.edu.bo

Prohibida su venta

Impreso en:

Gráfica “J.V.”

c. Venezuela N° 760 Telf. : 4253665

Índice

PRESENTACIÓN..... 5

EDITORIAL..... 7

TEMA CENTRAL

PENSAR PARA ACTUAR. UN DIÁLOGO ACADÉMICO SOBRE LA CRISIS Y
REFORMA DE LA UNIVERSIDAD PÚBLICA
Jorge Komadina y Maria Teresa Zegada..... 11

LA CRISIS DEL MODELO EDUCATIVO EN LA UNIVERSIDAD PÚBLICA
Jorge Miguel Veizaga 27

EXAMEN DE SUFICIENCIA” VS. “EXAMEN DE COMPETENCIA” O “EXAMEN DE
SUFICIENCIA” = “EXAMEN DE COMPETENCIA”
Jhonny L. Ledezma Rivera 35

APROXIMACIÓN A LA CONFLICTIVIDAD UNIVERSITARIA COMO OBJETO DE
ESTUDIO DE LA SOCIOLOGÍA
Miguel Ángel Coca Orozco 57

INVESTIGACIONES INCISO-FACSO

LOS JÓVENES Y LA RELIGIÓN. SENTIDOS Y VALORACIONES DE SU
PARTICIPACIÓN EN ORGANIZACIONES RELIGIOSAS JUVENILES DE LA CIUDAD
DE COCHABAMBA
Andrés Uzeda Vásquez 77

RESIDENCIA CAMBIANTE EN EL DIVERSO Y CONTINUO TERRITORIO URBANO RURAL
Carla Ascarrunz M...... 97

INVESTIGACIONES Y ENSAYOS

LAS REDES SOCIALES: DE MEDIOS DE COMUNICACIÓN A ESPACIOS SOCIALES
Alex R. Ojeda Copa 109

LOS DELITOS INFORMÁTICOS EN BOLIVIA. UNA PROPUESTA PARA LA
IMPLEMENTACIÓN DE UN JUZGADO DE INFORMÁTICA
Ninoska Erika Espinoza Rivera 125



SIGNIFICADO SOCIO-ANTROPOLÓGICO DE LAS COPLAS AL CRISTO DE SANTA VERACRUZ <i>Federico Aguiló</i>	135
LA ATENCIÓN DEL PARTO Y DEL PUERPERIO INTERCULTURAL A 11 AÑOS DE LA IMPLEMENTACIÓN DEL MODELO DE SALUD FAMILIAR COMUNITARIA E INTERCULTURAL <i>Mary Juana Rios Martinez</i>	167
VIOLENCIA DE GÉNERO Y DESIGUALDADES EN COCHABAMBA. MATRICES HISTÓRICAS Y HALLAZGOS ETNOGRÁFICOS ENTRE LAS <i>BARRENDERAS</i> DE EMSA <i>Gabriel Entwistle</i>	173
ECONOMÍA INDÍGENA, PRODUCCIÓN COMUNITARIA Y MERCADO DE LA QUINUA REAL (<i>CHENOPODIUM QUINOA WILD</i>). EL CASO DE LA PRODUCCIÓN COMUNITARIA DE LA QUINUA REAL EN TERRITORIOS INDÍGENAS DE ORURO - BOLIVIA <i>Guillermo Jorge Churme Muñoz</i>	187
GESTIÓN TERRITORIAL Y LA AUTORIDAD ORIGINARIA DEL AYLLU <i>René Gutiérrez Saique</i>	201
UNA APROXIMACIÓN A LA SOCIOLOGÍA DE LA LITERATURA <i>Pamela E. Escobar Carpio</i>	213

Presentación

La FACSO nuevamente se complace en presentar la Revista de Ciencias Sociales *Traspatios*, ahora en su número 4. La importancia de la Revista en este número radica en el tema central, donde se dedica una entrevista a especialistas sobre la problemática universitaria y tres ensayos donde desde una manera personal/colectiva observan y reflexionan la Universidad de hoy.

La Revista *Traspatios* intenta caminar en la línea de la interdisciplina y la transdisciplina, es por ello que este número, presenta en particular, trabajos sociológicos, económicos y antropológicos.

En fin, como autoridades nos comprometemos a seguir fortaleciendo el trabajo del Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales (INCISO), para ello esperamos dotarnos con más investigadores, para que este tipo de trabajos sea más fluido, y esperanzados de que algún momento la Revista se publique de manera semestral como vienen haciéndolo otros institutos y centros de investigación en la Universidad Mayor de San Simón.

Lic. René Antezana Escalera
Director Académico FACSO

Lic. Ricardo Palacios Apaza
Decano FACSO

Editorial

Después de casi dos años de la publicación del último número de la Revista de Ciencias Sociales *Traspatios* 3 se hace posible la entrega del número 4. La cual no hubiese sido posible sin el empuje del Comité Académico de la Revista. Publicar una Revista no es nada fácil, más aún en un Instituto de Investigaciones con poco personal, es el caso del INCISO, donde sólo trabajan dos personas (Director y una Investigadora) con el apoyo de tres auxiliares de investigación.

Después de un análisis en el Comité Editorial, se ha decidido en este número dedicarle como tema central a “La Universidad como objeto/sujeto de estudio”. ¿Por qué esta temática y no otra? Esta temática nos parecía el más adecuado después de la prolongada “crisis” de la Universidad Mayor de San Simón que ha planteado a las Ciencias Sociales una serie de interrogantes sobre el futuro de la Educación Superior Pública en Bolivia. Desde nuestro punto de vista sigue siendo relevante la temática que seguirá atrayendo a propios y extraños escudriñar en el mundo de la investigación y contrastando con la realidad de las universidades bolivianas, porque la problemática planteada en la Universidad Mayor de San Simón es posible generalizar a todo el Sistema Universitario, tanto público como privado.

Uno que otro se preguntará: ¿Por qué la Universidad como objeto/sujeto de estudio? Objeto porque pareciera que la problemática de la Universidad estuviera fuera de nosotros esto desde una perspectiva positivista; sin embargo, nosotros ya sea como autoridades, docentes, docentes-investigadores, estudiantes, administrativos somos parte de la Universidad. Nosotros somos actores sociales de la Universidad, por lo tanto nosotros somos parte de la problemática, esto desde una perspectiva constructivista, podría pensarse.

En fin, cada número de la Revista *Traspatios*, desde que dio la luz el primero en el año 2009, le ha dedicado a un tema central. En el tema central, en este número, se presentan una entrevista a especialistas en la problemática universitaria y tres ensayos de análisis y reflexión sobre la temática en cuestión. Luego la Revista presenta dos secciones: Una sobre las investigaciones del INCISO-FACSO y otra sobre las investigaciones y ensayos de manera general.

En la sección de investigaciones INCISO-FACSO, se presentan dos artículos escritos, una por Carla Ascarrunz, investigadora INCISO y otra por Andrés Uzeda, investigador adscrito INCISO-FACSO. Dos artículos en el marco de las investigaciones INCISO-FACSO. La primera vinculada a un proyecto de investigación financiada por ASDI-DICyT-UMSS y la segunda a un proyecto de investigación auspiciada por ICALA (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano).

Luego ya la sección de investigaciones y ensayos, como que intentando agrupar en cuatro sub-secciones: La primera dedicada a las redes sociales y el manejo de la informá-



tica, aquí se tiene dos ensayos. En la segunda, a temáticas más de discusión antropológicas, aquí se tiene tres ensayos, una de ellas como homenaje póstumo a Federico Aguiló, recordado con mucho cariño como docente-investigador de la FACSO. En la tercera, a temáticas de la sociología rural, también se tiene dos artículos. Finalmente, en la cuarta, como que nos quedo un solo ensayo sobre la Sociología de la Literatura, que merece todavía mayores reflexiones y análisis para seguir profundizándolo.

Esperando que este número sirva de estímulo para nuevas investigaciones tanto por docentes, investigadores y estudiantes, y público en general, tenemos el grato placer de entregar el número 4 de la Revista de Ciencias Sociales *Traspatios 4*, esperanzados de entregar un próximo número en un tiempo más breve de lo que normalmente ha estado tomando de número en número.

Jhonny Ledezma Rivera
Director INCISO-FACSO
UMSS

Qhuchapampa, tarpuy paqariy 2016.



TEMA CENTRAL

Pensar para actuar

Un diálogo académico sobre la crisis y reforma de la universidad pública

Jorge Komadina y María Teresa Zegada

El 7 de abril de 2015, el Consejo Universitario de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) aprobó la Resolución 01/2015 que titularizó a los llamados “docentes extraordinarios”, obviando la exigencia del examen de competencia prevista por el Estatuto Orgánico. Esa resolución generó un largo y dramático conflicto gremial y político entre la Federación Universitaria Local (FUL) y las autoridades universitarias, apoyadas por la Federación Universitaria Docente (FUD). No obstante, esos episodios son en realidad el síntoma de una profunda y compleja crisis en la universidad pública boliviana.

¿Cuáles son los alcances y las causas de esta crisis? Ciertamente, los anacronismos y distorsiones en el reglamento docente de la UMSS -particularmente el concepto de “titularización” que preside el régimen docente- han contribuido de modo importante al deterioro paulatino de la calidad académica universitaria. Sin embargo, no se trata de un problema aislado de otros factores que también han incidido en la crisis académica, entre ellos: la orientación profesionalizante de los currículos que subordina las actividades de investigación, la obsolescencia de los contenidos con relación a los avances científicos y tecnológicos y su inadecuación respecto a los problemas del medio, la persistencia de pedagogías y didácticas memorísticas, docentes que sostienen visiones escolásticas de la ciencia, materias aisladas, sistemas rígidos de evaluación, debilidades en la formación de bachilleres.

Resulta también significativo que dicho reglamento no haya podido o no haya querido ser aplicado en su integridad. Y estos problemas nos remiten a la dimensión institucional y normativa de la crisis; en 2015, San Simón vivió una grave crisis de gobernabilidad que puede ser calificada como de anomia institucional debido a los vacíos y contradicciones en las normas y reglamentos vigentes. El Estatuto Orgánico solo se cumple parcialmente y con frecuencia es interpretado de manera antojadiza y sesgada por los órganos de cogobierno. Existen muchas evidencias que sustentan esta afirmación: el sistemático incumplimiento de la convocatoria al Congreso Universitario (que de acuerdo al estatuto debe ser reunido cada dos años) y la aprobación de resoluciones de Consejo Universitario que exceden sus competencias, entre otros ejemplos. Las reglas no se cumplen, se negocian o eluden sistemáticamente.

El sistemático incumplimiento de la normativa ha provocado una crisis de legitimidad de las autoridades y de los órganos de poder legítimos de la universidad, pero además asistimos a la erosión del sistema de creencias y valores que fundan la comunidad académica, esas visiones contenidas en el ideario reformista, forjado en Bolivia desde 1928, han sido sustituidas por una representación de la “U” como un campo de guerra donde moran

“enemigos” que deben ser derrotados. De acuerdo a una feliz expresión de Nelson Ferrufino, San Simón ha perdido su *Ethos* y vive en una situación de conflicto permanente.

Pero la expresión a la vez más prosaica e insidiosa de la crisis es la encarnizada lucha por el poder universitario. Ciertamente, el poder es el núcleo estructurador de la universidad, y es la clave para explicar el permanente vaivén entre el orden y el desorden. Pero el poder “real” no radica, como sería deseable, en los órganos formales de co-gobierno, sino en la capacidad de presión de los estamentos, las autoridades, los partidos políticos y las facultades. El sistema político interno, basado en la autonomía y el cogobierno, ya no puede procesar las demandas de los actores ni lograr exitosamente resolver los conflictos en los marcos institucionales. Las normas internas no se cumplen, sea porque su obsolescencia las vuelve inaplicables o sea porque ellas son “negociadas” para satisfacer las presiones de los gremios y facultades. Los cortocircuitos y bloqueos del sistema formal de gobierno han sido reemplazados por una suerte de orden fáctico, clientelar y prebendal, siempre al borde de la crisis, constituido por transacciones y equilibrios entre los grupos de presión. El rasgo predominante del quehacer político universitario es la intransigente lucha corporativa, cuya finalidad es la captura de recursos públicos, espacios de poder, privilegios y canonjías.

La crisis ya no puede ser definida exclusivamente como una confrontación política entre el gobierno y la universidad autónoma, como ciertamente sucedió en otras épocas. No obstante, es necesario insistir en el tipo de relaciones que establece la universidad pública con la sociedad y el Estado, articulaciones que condicionan de algún modo los procesos internos. Es particularmente importante destacar los efectos de la masificación de la Universidad en las últimas dos décadas, una vigorosa demanda de la población que ha marcado la impronta profesionalizante de San Simón (y que forma parte de la estrategia de movilidad social de los grupos sociales tradicionalmente excluidos de la Educación Superior), pero que ha incidido negativamente en la calidad de la enseñanza.

Ahora bien, ¿cómo encarar la salida de la crisis en el corto, mediano y largo plazo? ¿Cuáles son los horizontes de sentido de una nueva reforma universitaria y cuáles son sus actores? Una primera constatación es que el problema de la titularización docente no constituye una variable independiente del conjunto de factores que se mencionan líneas arriba, su resolución por tanto está condicionada a la redefinición de la política institucional sobre el régimen docente. Desde nuestro punto de vista, uno de los elementos centrales de esta política debe ser el incremento de docentes a tiempo completo, cuyo trabajo combine actividades de investigación con labores de enseñanza. Obviamente, ese criterio debe expresarse en nuevas modalidades de admisión, permanencia y evaluación permanente del docente universitario. En suma, necesitamos un nuevo reglamento de la docencia que sustituya el concepto-fetiché de profesor titular por un proceso de evaluación permanente.

En segundo lugar, constatamos que la crisis universitaria, compleja y multidimensional, demanda cambios sustantivos; tanto en el ámbito normativo (nuevo Estatuto Orgánico, nuevos reglamentos), pero también nuevas políticas institucionales y sobre todo una transformación de las prácticas académicas, tanto de los profesores como de los estudiantes, es decir necesitamos una reforma integral y de gran calado.

Finalmente, esa ambición -una reforma estructural- solo puede alcanzarse en el largo plazo. El punto de inicio de esa transformación es la realización del III Congreso Institucional de la UMSS, sin embargo, este evento no debe ser concebido como una simple elección de delegados gremiales o cómo una instancia de decisión cupular y burocrática; su horizonte y sus procedimientos deben ser abiertamente políticos porque implican la reconstitución de los actores universitarios y la superación de sus imaginarios corporativos. El Congreso debe ser entendido como un amplio proceso de deliberación sobre los asuntos de la Universidad, en todas las facultades y carreras, y su objetivo es fijar la política de la (nueva) reforma universitaria.

Pues bien, para discutir y profundizar los temas expuestos, TRASPATIOS ha invitado a tres reconocidos académicos y docentes de San Simón. Ellos son:

Guido de la Zerda Vega

Profesor en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Doctorante en la Facultad de Psicología y Ciencias de la Educación de la Universidad de Liège (Bélgica) (2010-2015). Magister en Ciencia Política: Con Mención en Políticas Comparadas de los Países Andinos (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO - Sede Quito - Ecuador) (1993-1995). Licenciado en Ciencias de la Educación (Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba - Bolivia) (1990).

Elena Ferrufino

Doctora en Literatura Comparada, por la Universidad de Colorado en Boulder. Es docente en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, donde es responsable de las cátedras de Literatura y Redacción, en castellano, inglés y francés. Cuenta con un amplio recorrido en el campo de la administración académica de la UMSS. Se ha desempeñado como Directora de la carrera de Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas; ha sido Directora Académica y Decana de la Facultad de Humanidades y ha ejercido el cargo de Directora de Planificación Académica de la Institución.

Además de su nutrida trayectoria como autoridad universitaria, ha sido también docente investigadora en el PROEIB Andes, y su principal actividad tiene que ver con la teoría y la crítica literaria. Ha publicado diferentes artículos en revistas nacionales e internacionales, en los que destaca su interés por dar a conocer la obra de autores renombrados y por escudriñar en la literatura, el cine y la cultura desde perspectivas generalmente eclécticas. Entre sus aportes podemos mencionar, entre otros, *“Prácticas narrativas opositoriales en la literatura andina”*, *“Configuraciones sexuales y representación: Una mirada sobre el cine boliviano contemporáneo: Jonás y la ballena rosada”*, *“Literatura, ideología y poder: el texto como conspiración”*, *“Memoria colectiva e identidad cultural: lectura de ‘Si me permiten hablar...!’ de Domitila Chungara y ‘Por la patria’ de Diamela Eltit”*, *“La condesa sangrienta’ y el poder del mal”*, *“Lengua y literatura: hacia la construcción de un proyecto pedagógico polifónico”*.

Fernando García

Docente de la Carrera de Ciencia Política de la UMSS. Presidente del Colegio de Politólogos de Cochabamba. Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Magister en Administración Pública por el Centro de Investigaciones y Docencia Económicas (CIDE) y Doctor (PhD) en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana UIA, México. Durante años fue analista sociopolítico del Programa de Fortalecimiento Democrático del PNUD-Bolivia. Investigador del Centro de Investigaciones Sociales de la Vicepresidencia del Estado y del Programa de Investigaciones Estratégicas de Bolivia (PIEB). Tiene varias publicaciones relativas a las dinámicas institucionales y políticas del país.

Tema 1: La crisis de la universidad pública

Fernando García

El pasado año, un conflicto derivado de una decisión extraordinaria del Rector de la UMSS, ocasionó un paro de actividades académicas a lo largo de casi un semestre y la confrontación violenta entre estudiantes y docentes. Como en otras universidades públicas del país, el descrédito en torno a la calidad de la educación superior y de su funcionalidad en relación a la sociedad son lugares comunes. No hay forma de ocultar o matizar la realidad de la crisis política, que en los hechos desborda la institucionalidad del régimen autonómico universitario.

La crisis lleva consigo al propio rol de la universidad en y para la sociedad. La obsolescencia del horizonte de sentido de la universidad ha determinado la creciente desvinculación y brecha entre lo que la universidad oferta y lo que la sociedad demanda. La Autonomía universitaria antes que desarrollo académico ha ido produciendo estructuras endogámicas y de encierro en esquemas escolásticos y convencionales de formación superior. Es escasa o nula la vinculación académica, la investigación y extensión universitaria que permitan configurar una comunidad académica en función a los méritos, la investigación y productos cualitativos internos y externos a la Universidad.

Sobre los fines cualitativos de la Universidad (la academia y la producción de conocimientos), predominan los criterios cuantitativos de gestión universitaria (eficacia en la ejecución del presupuesto en obras y creación de cargos con fines clientelares). Las unidades facultativas son reinos que entonan a personajes cuyo mérito fundamental no es la capacidad intelectual y académica, sino la destreza pragmática de lograr compromisos e intercambios políticos sobre la base de pagos colaterales y la distribución de recursos públicos.

Se dice, desde distintas alocuciones, que la Universidad requiere redefinir su horizonte u orientación filosófica respecto al nuevo contexto de transformaciones que acontecen en el país y en el mundo. Volverla más flexible en sus estructuras organizativas, académicas y de vinculación con la sociedad para adaptarse a las dinámicas y cambios económicos, tecnológicos, sociales, institucionales, etc., que acontecen por todo lado.

Empero, esas enunciaciones terminan en discursos e ilusiones normativas de buenas intenciones, ya que no se dice mucho o casi nada respecto a la estructura de gobierno, la reproducción del poder y la política que rige y sucede en la UMSS.

Se ha escrito algo y, quizás, se ha denunciado más sobre cómo la autonomía universitaria ha derivado a lo largo de las últimas tres décadas de un régimen de autogobierno sustentado en la participación y corresponsabilidad democrática de la comunidad universitaria (docente-estudiantil) en un régimen en que la dinámica política y de gobierno se define a través de procesos electorales y, por ende, del establecimiento de grupos de poder sedimentados en la lógica de la competencia electoral y del replanteo de la correlación de fuerzas en disputa. En este esquema de gestión política no importa quién y para qué se eligen a las autoridades, lo que importa es la eficacia de los grupos y tiendas políticas (disfrazadas de las mejores intenciones) en los resultados electorales y, a partir de ello, en la reproducción de sus estructuras de poder. Así, la Autonomía Universitaria virtualmente ha sido cooptada por intereses de grupos que administran los espacios de organización y gestión universitaria en función a los recursos y a los dispositivos de la Autonomía, esto es, el control de las prerrogativas decisionales, beneficios y reproducción de redes de influencias y clientelas.

Como denuncian propios y extraños: el saber (el conocimiento, la academia) está supeditado y encasillado en el poder. Un poder que en el caso de la UMSS paradójicamente emana y crece de su propio sistema de autogobierno. Las consecuencias son nefastas y profundas, puesto que la Universidad a lo largo del tiempo dejó de ser lo que era o, mejor, lo que se buscaba que fuera: un pivote de producción y extensión de conocimientos. Y, el sistema de gobierno de la Autonomía Universitaria devino en una maquinaria institucional de control, chantaje y manipulación del saber.

Elena Ferrufino

En principio estoy totalmente de acuerdo en el análisis que hace Fernando, en el sentido de dividir esta crisis en dos ámbitos; el interno y el externo. Aunque yo quisiera decir que la crisis externa es el resultado de la crisis interna. De hecho, la Universidad ha perdido completamente su horizonte, no sabe lo que hace, y se ha convertido en un espacio de trabajo “para siempre”, el lugar donde puedo hacer lo que quiero, siendo profesor, siendo estudiante o siendo autoridad, de reproducción del poder, clientela, etc., todo esto ya lo sabemos por demás.

El problema está en que hay que reformular la dinámica interna, esto por un lado, pero por otro lado, la realidad del país y la realidad en general han avanzado hacia otros escenarios, y en cierto modo la Universidad da respuesta a eso. Por ejemplo, Bolivia es uno de los pocos países donde todos los chicos tienen que ir a la Universidad porque no hay otro espacio a donde ir; no hay trabajo ni nada, prácticamente todo chico que termina el Colegio tiene que ir a la Universidad, no tiene otro horizonte, va al Cuartel o va a la Universidad. Por lo tanto, la Universidad ha tratado en lo posible de sostener una demanda social. En cuanto a números, ni siquiera puede absorberlos a todos y ahí se generan otros inconvenientes terribles que desenmascaran todo el problema, que no es solamente

de la Universidad, sino de todo el sistema educativo. Aquí tenemos vacíos fantásticos, tenemos desigualdades que no se van a poder conciliar solamente en la Universidad. Cómo se concilia un chico que está viniendo del campo, que es uno de los chicos becados porque su padre ha puesto plata al sindicato y que no sabe leer ni escribir. Es decir, es una cuestión, que evidentemente, desde la política está mal, por ello la función y concepción de la UMSS está desvirtuada absolutamente. ¿Quiénes somos? ¿Qué queremos hacer? ¿A dónde vamos? ¿Vamos a resolver el problema del sistema? ¿Vamos a resolver los problemas de los chicos? ¿Vamos a resolver los problemas políticos del país? ¿Por dónde tenemos que ir? Yo creo que ahí hay una gran confusión y lo diré cuando toquemos el tema de los profesores. ¿Somos una Universidad de investigación? ¡Claro que no! Somos una universidad que privilegia la docencia, porque esa es su esencia y porque esa es su historia y tiene un poco de interacción, entonces privilegiamos la docencia pero queremos docentes investigadores que produzcan cuando no hay ninguna infraestructura para eso. Entonces, creo que hay que repensar lo que somos, quienes somos, nuestra identidad y en términos políticos, la política que se vive en la Universidad en este momento es solamente negativa, no hay nada positivo. Al respecto, en este momento en San Simón la academia no es lo importante, la academia está supeditada a las necesidades de los grupos políticos.

Guido de La Zerda

Tal vez, con el ánimo de organizar o puntualizar, es necesario ver las causas de la crisis. Creo que Fernando lo ha hecho muy bien, en el sentido de darnos un panorama bastante completo. Solamente, con el ánimo de complementar, quiero mencionar que hay una literatura respecto al estudio de las causas de la crisis universitaria, no solo en Bolivia sino en América Latina y en el mundo. Alrededor de esas reflexiones se han hecho escuelas interpretativas que perfectamente coinciden con lo que acaba de decir Fernando. Por ejemplo: una escuela interpretativa tiene que ver con la prevención del gobierno y de la administración universitaria, es decir, donde estos gobiernos internos de las universidades se debilitan y sus sindicatos toman poder, se apropian de ese espacio, se vuelven altamente burocráticos, se corrompen. Esa es una escuela interpretativa de la política interna universitaria y que coincide plenamente en casi todos los países de América Latina.

Hay una segunda complicación que ha mencionado Fernando, que tiene que ver con la masificación, que entra en franca contradicción con el financiamiento de la Universidad. Decece el presupuesto, se estabiliza o se estanca, en tanto la masa universitaria crece. Entonces, eso ha causado problemas internos serios en los procesos educativos, en la relación profesor alumno, en la relación profesor administrativo, etc. Nuestras universidades se han expandido con una infraestructura precaria, con condiciones de formación y apoyo científico débiles. Eso tiene que ver con la masificación, con ese salto de una Universidad de elite a una Universidad de masas, y que genera problemas insolubles.

Hay una tercera cuestión que creo que también Fernando ha mencionado en la interpretación de la crisis, que es el hecho de que la educación superior pública bajo el parámetro o paraguas del Estado pierde legitimidad y esa pérdida de legitimidad hace que ceda este espacio, esta responsabilidad de formación de los bachilleres, de profesionali-

zación. Y lo cede a entidades privadas que cobran fuerza en un escenario de formación intelectual, cultural, educativa y de interacción social.

Yo me atrevería a mencionar un cuarto aspecto, que se ha trabajado a partir de finales de los ochenta y que ha tenido una importante presencia interpretativa en la discusión sobre la Universidad. Es la relación de la Universidad con su medio, sus relaciones con el Estado y la Sociedad. Precisamente esta cuarta visión de la crisis tiene que ver con una estructura de relaciones anómalas entre la sociedad, las instituciones de educación superior y el Estado, y las consecuencias de esa estructura de relaciones. Una primera consecuencia es que tenemos un Estado paternalista y benevolente, que te financia la educación pero que no te pide nada a cambio; es decir, no te pide calidad, no te pide eficiencia, no te pide tampoco cuentas sobre cómo estás trabajando tus procesos de formación. Entonces, tenemos un Estado bastante benevolente y permisivo. La segunda es que se ha desregulado la educación, no hay dispositivos que nos digan por dónde está yendo la educación; coincidimos los tres en esto. La calidad nuestros procesos se ha desregulado de tal manera, que se han creado subsidiarias de formación de educación superior sin ningún control; y ahí aparecen precisamente las universidades privadas. El tercer elemento que aparece como consecuencia de esta crisis, es que estos procesos internos de formación ya no tienen ningún impacto sobre el mundo exterior, es decir, están desconectados; entonces esas universidades se están mirando así mismas en un espejo extraño. Esa cultura endógena las está enfermando, ya no tienen referente, ya no tienen que rendir cuentas a nadie. Se miran a sí mismas.

Tema 2: El régimen docente

Elena Ferrufino

Claro que es importante e imprescindible elaborar un nuevo régimen docente que resuelva, entre otras cosas, el candente tema de la titularización de los profesores de la UMSS, su evaluación continua y meticulosa y su producción intelectual, en el marco de una nueva carrera docente.

Hay que matizar la reflexión, sin embargo, en función de la situación actual de la Institución, que ha sido sistemáticamente desvirtuada y adulterada en virtud de un poder mal entendido y de una práctica política corrupta e inescrupulosa.

Si bien el actual régimen docente constituye todavía un referente serio y estructurado en función de una perspectiva académica, adolece de muchos vacíos y ya no responde a las necesidades actuales de la Institución y de la historia.

¿Qué hacer, entonces? Propongo organizar la reflexión en torno a los siguientes ejes: La concepción de la UMSS como institución que privilegia la docencia, la investigación o la integración con el medio.

Es esencial discutir sobre la identidad de nuestra Universidad, en base a las demandas reales de la sociedad y de la historia. Esa definición dará como resultado un régimen docente que privilegie un aspecto sobre los otros o que, en su defecto, los estructure bajo



un mismo parámetro de importancia.

¿Cuáles son los vacíos normativos que deberían ser satisfechos a la luz de un nuevo régimen docente?

Se debe establecer claramente los procesos y procedimientos de ingreso de docentes nuevos a la UMSS.

Es importante administrar –o mantener- las categorías actuales que colocan a los profesores en distintas posiciones, con respecto a su relación contractual con la Institución, a su salario y a sus prerrogativas de otro orden.

Un nuevo régimen docente debe determinar el número de docentes titulares que le interesa admitir, en función a las necesidades curriculares de las Unidades Académicas y las posibilidades administrativas, financieras y de infraestructura de la Institución. Ninguna universidad puede contar con una planta docente inamovible *ad aeternum*.

Establecer que el hecho de contar con una planta docente titular, implica que el profesor se dedica a su trabajo en la Institución a tiempo completo y a dedicación exclusiva. Que cuenta con una oficina y que los productos que se esperan de él/ella serán determinados, en función al tipo de Universidad que declaremos ser.

La propuesta de un nuevo régimen docente, en virtud al tema de la titularización. La Institución debe decidir cuántos docentes y cuántas cátedras necesita titularizar.

Cada Unidad Académica debe convocar a esos puestos dejando claro, desde el inicio, si se trata de una cátedra conducente –o no- a la titularidad.

Un nuevo régimen docente debe establecer todos los pasos y requisitos que, eventualmente, culminarían con la obtención de la titularidad.

El documento debe también incluir los procesos y especificidades relativos a las asignaturas que no requieren de docentes titulares y que se manejarán bajo la administración de docentes extraordinarios, según criterios establecidos.

La situación de los docentes extraordinarios que se encuentran dictando cátedra en la UMSS, en situación de extraordinarios. Este tema que, sin duda es el más complicado y polémico del momento, debe resolverse –creo- de dos maneras: Primero, la UMSS debe decidir si quiere o puede titularizar a estos docentes –o a algunos de ellos- bajo el régimen actual y en qué condiciones laborales, académicas, administrativas y políticas. Segundo, la UMSS debe decidir si quiere hacerlo bajo otro régimen docente que considere las particularidades de cada profesional, luego de una auditoría académica minuciosa. En cada uno de los casos anteriores, los procedimientos serán diferentes.

Se debe también resolver los errores, las incoherencias y los beneficios otorgados a algunos docentes en función de las decisiones arbitrarias e ilegales de algunas autoridades de turno.

Finalmente, un nuevo régimen docente tiene que discutir y determinar los pormenores de la Carrera –escalafón- docente, en función de la nueva concepción de Universidad, de parámetros epistemológicos, políticos, académicos, administrativos y financieros reales y objetivos.

Guido de La Zerda

Yo pienso que localizar el elemento crítico de la Universidad en la creación o no de un régimen docente, puede convertirse en otra astucia del poder. Mi experiencia me dice que las reformas educativas en Bolivia se reducen a los aspectos legales, pero los que hacen reformas nunca se preguntan por qué están sustituyendo una Ley, por qué han reemplazando una por otra. Eso ha pasado en la ley 1565 de 1994 que ha sido sustituida por la 070 el 2010, y finalmente no sabemos cuál ha sido el impacto de la primera reforma de estos últimos 25 o 30 años; no sabemos cuáles son las falencias, vacíos, defectos, pertinencias o aciertos que ha tenido la anterior reforma.

Y eso podría pasarnos con el régimen docente de la UMSS, si queremos cambiarlo debemos preguntarnos: ¿Qué vamos a solucionar cuando sabemos que hay una praxis propia de la cultura política universitaria? Tal vez deberíamos pensar porque tendemos a reemplazar lo viejo por lo nuevo, creyendo que lo nuevo es una varita mágica que va a resolver las contradicciones que estamos tratando de combatir y enfrentar. Yo tendría mis dudas sobre eso.

Y el segundo aspecto que tú planteas Elena, y que me parece muy importante, en caso que asumamos un nuevo régimen docente, es que no todos los profesores deben ser titulares. Yo planteo al respecto que debería desaparecer el concepto de docente titular y extraordinario. Es decir, si vamos a entrar en un proceso meritocrático en un nuevo régimen docente, deberían ser los méritos los que incluyan o excluyan al docente, y eso pasa en Europa, eso pasa en Estados Unidos. No existe un docente que está solo con un pie dentro de la Universidad y el otro con ambos pies. Son el proceso de su formación, el proceso de su actualización, la producción científica, los factores que autorizan a alguien a permanecer o no en la docencia. Cuando yo estaba aterrizando en Bélgica, para iniciar el doctorado, lo estaban despidiendo a mi tutor. Imagínense, el Rector de la Universidad tuvo que asumir el proyecto de Bolivia, dijo que al profesor lo estaban botando porque en un año y medio no había producido una sola letra. Eso no podría pasar en Bolivia, el sentimiento piadoso del sistema político boliviano, hace que nosotros no podríamos expulsar hasta el más corrupto. En esta Universidad un tipo puede ser suspendido por tres años como Decano, cuando recupera poder puede ir a cobrar tres años sin haber ejercido la decanatura, cobra tres años de salario. Me parece interesante la propuesta de Elena. Pero yo tengo dudas de que un concepto legalista, un concepto jurídico, pueda resolver la crisis universitaria o el régimen docente.

Fernando García

Dada la dimensión de la crisis, creo que habría que establecer los niveles de cómo salir de ella. Siento que hay tareas inmediatas que requieren decisiones más coyunturales diría, pero también hay un escenario de mediano plazo, es decir la crisis no se resolverá con decisiones inmediatas. Más bien pensaría que la Universidad tiene que entrar en proceso de transición. Un proceso de transición que la lleve a un escenario donde efectivamente podamos discutir con mayor profundidad todos estos elementos que propone Elena, en

términos de régimen docente, la carrera docente, el sistema de investigación que tendría que empezar a regir dentro de la Universidad, para el escalafón de los docentes, etc.

Son temas grandes y que requieren una amplia producción y revisión de experiencias para repensar como adecuamos nuestra Universidad a las dinámicas cambiantes de la sociedad y el mundo. Y eso no estará determinado por la intención de uno o dos actores universitarios, sino de la incorporación de conocimiento, de la investigación, que creo que puede ser muy productiva en función a lo que existe. Tampoco estamos sobre la nada, existen valiosas experiencias y es necesario compararlas para hacer un buen balance y establecer cómo podemos readecuar nuestra estructura. Sin embargo, para llegar a un escenario futuro, de reforma estructural, tenemos que tomar decisiones inmediatas. Una es el escenario del congreso, me parece que es central. El debate es como llegamos al congreso: llegamos bajo las mismas reglas políticas que priman en la Universidad o por lo menos modificamos ciertas reglas políticas, para garantizar que en el congreso podamos tener un escenario efectivo de deliberación. Porque nunca hemos pensado en el régimen democrático de la Universidad, ni lo hemos discutido. Ha provocado efectos perversos precisamente porque ha primado la lógica de la democracia de las mayorías, por así decirlo, es decir el que entra se lo lleva todo, no plantea ni siquiera una dinámica de integración. No hemos hecho el análisis de nuestro sistema político y tal vez lleguemos a la conclusión de que hay que modificarlo. Entonces agarremos el toro por los cuernos y digamos que vamos a modificar del sistema de gobierno.

¿Cómo garantizamos que la diversidad, o los que son minoría, puedan efectivamente participar en la deliberación política y en la deliberación de escenario futuros de la Universidad? Llegar al Congreso no es un resultado de decir los que ganan primero o los que ganan rectorado o los que ganan a través de las facultades, tienen que ser los únicos representantes. El problema es cómo garantizamos que se exprese la pluralidad. Los principios de representación están basados en el principio mayoritario y no tienen límites, no se establece si pueden ser reelegidos, o no pueden ser reelegidos, cuantas veces pueden ser reelegidos, quienes deberían ser los que pueden competir. En otros términos, cualquiera puede competir, puede ser un alumno que no tiene ningún mérito y está hace muchos años dentro la Universidad. Y entra, solamente por la capacidad que tiene de hacer política, igual que un docente. Por eso, tenemos muchos directores, en algunos casos decanos, que no tienen la formación académica, pero son efectivos actores políticos. Si no ponemos límites va a ser muy difícil que entablemos de forma abierta, plural y efectiva el debate de la Universidad. Siento que el congreso puede ser un fracaso, sino modificamos las reglas que nos permitan llegar al congreso y en este evento deben discutirse los elementos que propone Elena, en un contexto de deliberación, en función a las dinámicas plurales que viene de las facultades. Por eso siento que es un proceso largo, no sé si las elecciones de Rector deberían ser esa perspectiva de entrar a un proceso de transición, de entrar en una gestión de transición cuya función principal es abrir camino a la reforma. Estamos en una crisis estructural, por lo tanto plantearnos hacer un congreso que efectivamente nos relance como Universidad y que abordemos de forma muy efectiva sus grandes dilemas y sus grandes problemas.

Tema 3: El horizonte de reformas

Guido de La Zerda

La palabra crisis puede significar varias cosas. En este caso vale la visión médica para comprender de qué estamos hablando y cómo salir de ella.

Primera etapa: La Universidad debe reconocer que está en crisis, como el paciente que sabe de sus dolencias o toma conciencia de ellas y desea restablecerse, y bajo ese concepto acude al médico o busca ayuda externa (Juicio de enfermedad).

Segunda etapa: Reconocer que la crisis tiene una dimensión histórica subjetiva y objetiva. La subjetiva enuncia que sus valores y normas ya no tienen la consistencia suficiente para justificar sus actos, decisiones y voluntades (los sujetos que la dirigen o la gobiernan distorsionan o falsean cotidianamente las decisiones que se toman institucionalmente). La objetiva, que la Universidad ha perdido su horizonte propio o “función natural” para la que fue creada. La Universidad debe recuperar su capacidad de *aggiornamento*, es decir, su capacidad de lectura, interpretación y adaptación al medio cambiante interno y externo, superando su atavismo político institucional, que la ha corrompido. La Universidad debe recuperar su realidad humana-social e histórica en el cumplimiento de sus funciones.

Tercera etapa: Nuestra época nos está planteando de forma apremiante que nuestros “programas de formación e investigación se adapten a las exigencias de la economía y del mercado de trabajo, para que desarrolle formas de financiación con la industria, los medios de gestión pública y privada, los grupos y los movimientos sociales, en una palabra que ‘salga de su torre de marfil’ y se ‘abra al medio’ para, en contrapartida de los servicios que presta diversificar sus fuentes de financiación”. La Universidad privada ha creado miles de programas en ese sentido, convirtiendo a la Universidad en un modo de regulación de la inserción profesional ligada al mercado de trabajo. ¿Esa es la Universidad que nosotros somos y queremos? Pues ya Hannah Arendt había denunciado el sometimiento moderno del pensamiento y de la acción a la simple función de reproducción orgánica del “trabajo productivo”. La Universidad pública debe debatir –con urgencia- si ese es el camino que debe tomar o seguir, o de qué modo debe reorientar sus funciones o la creación de otras perspectivas académicas y/o científicas, que le permitan de nuevo llamarse Universidad en propiedad.

Cuarta etapa: La Universidad debe crear categorías de conocimiento sobre sí misma para transformarse. Ese proceso se puede iniciar mediante el debate y la investigación de sí misma, el cual puede comenzar con una agenda amplia y a la vez específica sobre los problemas más urgentes, que debe iniciarse en todas las carreras y facultades. Estos conceptos deben traducirse en propuestas consensuadas para dirigirlas al Congreso Institucional. Los profesores a tiempo completos en coordinación con sus institutos de investigación, podrían coordinar estas tareas que impliquen y comprometan a los tres estamentos.

Fernando García

A mí me parece muy provocador e interesante lo que nos dice Guido, además de redondear los factores de la crisis. Yo creo que la crisis es bastante amplia y da para largo por los distintos aspectos que contiene; por ello mismo, la propuesta de transformar la Universidad a través de la investigación académica resulta interesante, porque podemos tener una línea de consignas e ideas muy genéricas, pero creo que la Universidad no se ha visto a sí misma, en términos de investigación, o sea no se conoce a sí misma. Yo creo que es urgente que empiece a conocerse y a plantearse los temas de su propia reforma; esa es una tarea un poco larga, pero pensar salir de la crisis en el corto plazo, posiblemente no es posible; porque además hay un conjunto de restricciones. Está en discusión el tema de la propia autonomía, está en discusión cómo adecuamos esta autonomía al nuevo marco institucional del Estado y supongo que también, a dispositivos vinculados a un conjunto de derechos, etc.

La Universidad necesita generar sus propios insumos para poder replantearse, para poder re-significarse. Siendo bastante puntual desde la lógica que me interesa, y en eso coincido con lo que dijo Elena, creo que el segundo determinante interno, parece ser la causa que genera esta nueva adaptación o no correspondencia de la Universidad con la sociedad. Creo que es urgente atender el tema político; o sea, yo siento que en los debates de la Universidad no se ha tematizado la problemática política. Es importante, en ese sentido discutir cómo vamos a cambiar los sistemas con los órganos de gobierno, sin llegar al extremo de decir dejemos de ser democráticos, y por tanto, no va a existir el co-gobierno docente estudiantil, o no deben existir las dinámicas que ya son parte, si se quiere, del funcionamiento de la Universidad, que son las electorales, etc. Pero ciertamente tenemos que discutir, cómo empezamos a establecer límites a estos formatos en los que ha derivado, y que ahora tienen una faceta pernicioso, precisamente porque al parecer nunca le pusimos límites; o sea nunca se incorporaron los principios o los criterios académicos a los dispositivos de la igualdad dando cuenta de la participación y la representación. En otras palabras, la Universidad debería corresponder, combinar y equilibrar los dispositivos de igualdad, para generar procesos de participación y representación de manera que garanticen la academia y la calidad.

Entonces creo que necesitamos discutir y reformar varios de estos mecanismos para no llegar a las tendencias perniciosas que mencionamos, porque a partir de ahí se han ido desvirtuando y poniendo en riesgo, también las posibilidades futuras que tiene la Universidad hacia delante, en términos de su reinención y resignificación.

Elena Ferrufino

Me parece muy interesante todo lo que se está diciendo. Yo quisiera primero, siguiendo un poco con Guido, señalar que al parecer la institución no se ha dado cuenta de que está en crisis; si bien los discursos politiqueros siempre son engañosos, creo que la mayoría de los docentes y estudiantes de la San Simón, o una gran parte de ellos sabe que esta Universidad está en crisis, y que está desesperada.

Guido de La Zerda

No, no es que no se den cuenta, sino que no admiten eso.

Elena Ferrufino

Eso de admitir la crisis se ha convertido en este momento también en un recurso electoralista; es decir, es otro recurso politiquero de todos los grupos que ahorita están viendo por donde van a acceder al rectorado. Tienen como primer discurso la crisis, “estamos en crisis, hay que transformar la Universidad”. Y eso significa: elíjanme a mí, y luego van a ver, que todo sigue exactamente igual. Pero el blablablá es absolutamente vacío, porque además seguimos en manos de personajes que no tienen ninguna idea de lo que es una Universidad o cómo se maneja, porque son tecnócratas y porque están en otras cosas, entonces yo creo que hay una noción de que hay crisis pero nadie tiene la voluntad de transformar y transformar quiere decir sacrificar, quiere decir que todos nos tenemos que mover de donde estamos, y que va a haber una revolución en esta Universidad y eso implica sacrificio.

Yo personalmente, pienso que hay que cambiar el sistema político de la Universidad, pero eso no se puede hacer de la noche a la mañana. Es imposible, es una estructura demasiado pesada y demasiado grande. Yo creo, por la experiencia que tengo, es más estoy convencida, de que la única manera de transformar la Universidad, es empezar a transformar desde lo académico, es decir hacer un régimen académico muy claro, muy apegado a la norma, que por supuesto tendría que ser discutido y aprobado en un congreso, pero que ponga los límites y que ese régimen académico esté supeditado a dichos límites, a partir, de personas que tengan ética, y que sepan que ya estamos llegando al tope y que no necesitamos reproducirnos, hay que poner las cosas en su lugar.

Aunque la gente, después no nos quiera, lo que pasa en la Universidad es este compadrerío, que se ha vuelto realmente asqueroso, en que si vas votar por mí, yo te prometo tal cosa, entonces tengo que cumplir mis promesas, en lugar de cumplir la norma. En esta Universidad se necesita personas valientes, de cara limpia, éticas y que empiecen una transformación por lo académico.

Yo lo he comprobado en la Dirección de Planificación Académica, intentando hacer algunas cosas, de a poco, esa es la única forma de poner freno. Una vez que la gente empieza a saber que aquí hay una norma, saber que va por aquí y no por allá. Yo creo que en el curso de los años, que no será en estos cuatro, probablemente en ocho o en diez se puede pensar en una Universidad restablecida, porque si no, son discursos vacíos. Ahora efectivamente, las facultades y las personas tienen que empezar a pensar en la Universidad desde la investigación. Pero, ¿con qué infraestructura de investigación?, ¿Cuántos docentes hay de dedicación exclusiva en esta Universidad?, ¿Cuántos docentes hay que tienen una oficina y tienen horas para estudiar y para publicar? eso es lo mínimo. Entonces hay que hacer un cambio brutal, tiene que haber en esta Universidad un 70 u 80 por ciento de profesores de planta que trabajen poco dando clases y produzcan, así tiene que ser si somos una Universidad orientada a la investigación.

Ahora nosotros hacemos el esfuerzo de hablar de la Universidad. En Humanidades nos juntamos y blablablá, el mismo discurso lo repetimos todos, pero ahora ¿Qué hacemos? ¿Por dónde se va? Lamentablemente hay que decirlo: la única forma de transformar es accediendo al poder, si uno tiene todas las ideas, pero no tiene el poder, ahí se quedan las ideas; si uno accede al poder y no tiene las ideas, entonces se da un círculo vicioso, en el que si yo quiero reformar primero me tienen que elegir, me tienen que dar poder, si no, no lo voy a hacer.

Reflexiones finales

Elena Ferrufino

A ver, yo empezare diciendo que efectivamente ni el régimen político, ni el régimen académico, ni un estatuto van a resolver la crisis. Lo que a mí me preocupa es que seamos objetivos, pues cuando discutimos la temática de la Universidad tendemos a ser muy subjetivos y proponer cosas que en realidad en los hechos no se van a dar. En este momento lo que acabas de decir Fernando, de los profesores de cada día, del profesor que viene y da su hora y va a dar a la Católica más tarde y que no está metido en nada, pues ese profesor no tiene mucho interés en participar en el Congreso, en ser parte de la democracia. Quiere su salario y si alguien le va a tocar su salario, entonces si va a haber problemas. Esa es la Universidad en la que vivimos, en este momento todos los profesores que están dictando clases tienen seguridad laboral. Y esa es la gran diferencia con Europa y Estado Unidos, Guido, estoy de acuerdo con lo que tú dices, pero si a un profesor en Europa lo sacan de su cátedra, no es una tragedia porque además tendrá otras oportunidades y seguramente es una personalidad reconocida. En cambio, si a ti o a mí nos dejan sin salario y nos botan a la calle, estamos perdidos, literalmente, porque no hay muchos espacios donde se puede ganar lo que se gana en San Simón, porque realmente el salario de San Simón es un salario garantizado y es un buen salario que nos permite vivir bien. Entonces es ese punto que vamos a tocar con cualquier reforma, y por eso el régimen docente es sumamente importante y por eso es tan importante que el docente sepa por donde va ir. En ese sentido, un nuevo régimen docente nos puede ayudar como un gran pilar de transformación de aquí a futuro. El problema es que ahorita tenemos un gran problema en la Universidad porque ningún profesor va querer ser retirado fácilmente y tampoco querrá participar en la democracia universitaria. Yo estoy de acuerdo en que la Universidad no debería seguir un régimen electoralista, nosotros no somos un Estado, somos una Universidad, por eso hay que volver a la identidad universitaria.

Ahora, yo considero que este tipo de iniciativas son muy buenas: investigar, discutir, hablar sobre la Universidad, ya lo hicieron Guido de La Zerda y Gustavo Rodríguez hace tantos años y como él dice, no pasa nada, sigue todo exactamente igual y lo que ellos escribieron hace veinte años es absolutamente actual hoy. Y si hay elecciones el 14 de octubre, en esas elecciones van a participar personas que han hablado de la crisis, pero si suben harán exactamente lo que están haciendo las actuales autoridades, aunque tal vez con otros actores. Creo que es el momento en que los que pensamos, y los que no pensamos, seamos más coherentes, la crisis no se va a resolver solamente con blablablá... el discurso

es bueno, pero hay que ser objetivo y hay que ver las posibilidades de acceder al poder, lamentablemente, porque es la única manera de lograr alguna perspectiva de cambio.

Guido de La Zerda

Lo que yo veo, en la perspectiva de Elena, es un doble pesimismo. Por un lado, esa visión que es correcta su lectura de cómo funciona la estructura política (que indudablemente debemos decirlo) encierra un pesimismo, que parecería un callejón sin salida. Si yo pensase de ese modo, creo que no podría reflexionar sobre la Universidad y no creería en el dinamismo de la historia, el dinamismo de los sujetos, de las ideas. Pienso que sí podemos desentramar la Universidad, este blablablá que dice Elena, y que ahora estamos haciendo, es importante. Es importante porque estas sensibilizando a los actores. El mayor peligro de estas viejas instituciones, a las que se les llama de “base pesada”, es que ya no piensen, ya no discutan, ya no hablen. Es decir este mutismo de estos veinte años, tal vez es parte de la crisis donde la Universidad ha perdido capacidad discursiva, capacidad de decir algo importante sobre la sociedad y sobre sí misma. Deberíamos despejar esa idea, en mi opinión la Universidad tiene condiciones humanas, tiene recursos materiales, incluso tiene condiciones inmejorables para transformarse a sí misma. Tal vez mi optimismo es un poco ingenuo, pero yo prefiero apostar por esta ingenuidad que apostar por un pesimismo que me parece a ratos perverso. Por ejemplo, es perverso decir que los docentes no deben ser movidos de sus cargos porque es la única fuente de ingreso y por lo tanto tendríamos un problema, tendríamos un cataclismo universitario. No, yo pienso que deberíamos recuperar el espíritu de lo que es la Universidad y debemos atrevernos a hablar en esos términos, porque el discurso pesimista, que dice no vamos a encontrar una salida, es otra trampa. Entonces necesitamos, tú lo has dicho en un principio Elena, y me ha gustado mucho, personas valientes, si, la reforma necesita personas valientes que se sacrifiquen. Personas que podamos decirle al colega, oye tu estas actuando de este modo, personas que puedan interpellarle y que él también te interpele. Y por eso me parece importante el debate. Es importante categorizar conceptos sobre los cuales discutamos, pues la Universidad, a diferencia de otras instituciones, tiene inmejorables condiciones para pensar. La gente pensante, está en la Universidad y debemos usar ese pensamiento para caminar y para andar.

Fernando García

Bueno, en realidad hay muchas preguntas. Se abre el debate en función a ellas, por ejemplo, ¿Cómo hacemos para que exista mayor certidumbre y mayor libertad para la acción de los docentes? Porque uno diría, hasta el día de hoy, que el docente o el investigador estaban encasillados en las dinámicas del poder. Obviamente, por eso hay una reproducción perversa de esta lógica, entonces nuestra tarea es como hacemos para romper algo, aunque puede parecer muy romántico decir que vamos a romper las viejas estructuras de la Universidad. Pero por lo menos tratemos de ponerle los límites para que esa lógica no sea tan perniciosa. Creo que esa es una tarea política y coincido con Elena en que el problema de la Universidad es político y la salida es política. Tal vez no



depende mucho ahora de quien gane las elecciones, pero eso puede ser un paso, en términos de que haya actores con voluntad política de transformar y posiblemente porque su discursividad puede posibilitar la transformación de la Universidad, siempre que actúen en correspondencia.

Pero en el fondo creo que la apuesta es cómo modificamos las reglas institucionales, qué reformas incorporamos en nuestros edificios institucionales, en los órganos de gobierno. Es decir, aunque hay reglas establecidas para la incorporación de los docentes, estas no se cumplen. En ese marco, yo creo que si queremos plantearnos un escenario de debate como es el congreso, hay que pensar cómo llegamos al congreso. Por lo menos fijaremos los puntos centrales que debemos discutir, es por pura responsabilidad nuestra, nosotros somos docentes e investigadores y tenemos que dar respuestas, es decir en términos de como replanteamos el horizonte de nuestra institución y en esa perspectiva creo que la tarea es enteramente política.

Cochabamba, 24 de agosto de 2016

La crisis del Modelo Educativo en la Universidad Pública

Jorge Miguel Veizaga¹

1. Introducción

Este ensayo se concentra en ciertos aspectos implicados en la crisis de un modelo educativo que en general podría denominarse como “occidental” y/o “moderno” y a partir de las consideraciones del caso, se prosigue con una serie de reflexiones acerca de la crisis de la educación superior y en particular, se hace referencia a la Universidad Pública boliviana y más específicamente a la UMSS. Se argumenta que si bien se requiere una drástica re-estructuración del sistema educativo y del modelo educativo, y en este caso en particular, se propone cambiar su esencia basada en la formación tradicional a través de la cátedra magistral. Se plantea que la priorización de la lógica investigativa en la mayor parte de los procesos de enseñanza-aprendizaje podría dar lugar a un nuevo modelo educativo y podría incidir en un mejor desempeño de las universidades públicas en general y de la UMSS en particular.

2. El modelo educativo

No se trata solamente de un conjunto de hechos aislados como epifenómenos de la realidad o casos excepcionales. Al contrario, existen signos claros de serias incongruencias no solamente en los sistemas educativos sino también en el mismo modelo educativo subyacente. Sin embargo, dichas incongruencias han derivado en poderosas e inflexibles estructuras institucionales y racionalidades que definen en gran medida el sentido común y gran parte de las acciones de una mayoría de los actores involucrados en dichos sistemas educativos.

Aunque no es el objetivo de este ensayo el abundar en el proceso histórico de surgimiento y evolución del sistema educativo en general, es importante notar que el modelo educativo actual, que entre muchas de sus características cabe destacar su marcada esencia fordista², está en crisis. La crisis ya había sido anunciada hace tiempo atrás, empero las alternativas propuestas no han cobrado ni el merecido y necesario interés y tampoco parecen haberse erigido como alternativas acabadas por lo que muy difícilmente pudieran pretender reemplazar el actual modelo en crisis.

Los signos de la crisis podrían ser vistos en diversos campos del mercado laboral y –en general– del desempeño ciudadano: La dificultad de empatar las capacidades profesionales con las demandas laborales específicas, la creciente y contradictoria falta de

1 Investigador del Centro de Estudios de Población (CEP – UMSS), Correo-e: jmveizaga@gmail.com

2 Caracterizado por su carácter lineal, estandarizado, mecánico y de producción en masa.

relevancia de los contenidos curriculares frente a las demandas objetivas de la realidad cotidiana, las cada vez más explícitas divergencias y/o disfuncionalidades de los “ciudadanos” y las posibilidades de construcción de una sociedad justa, inclusiva, etc.

Por supuesto, las disfuncionalidades³ del sistema educativo se han verificado en diversos ámbitos y niveles: educación primaria, secundaria, terciaria, formal, humanística, técnica, pública, privada, etc. Los factores que intervienen son diversos y complejos⁴. En este contexto, la importancia de reflexionar sobre el caso de la educación superior tiene que ver con el hecho de que una creciente proporción de la población considera que la formación “debe” concluir con la Educación Superior. Este último resulta un poco paradójico si se toma en cuenta que ya se ha planteado en varias ocasiones que las universidades están en una crisis estructural. Así, en adelante las referencias se orientan más bien al ámbito de la Universidad pública.

Aunque la crisis del modelo educativo contemporáneo ha sido atendida por diversos especialistas, podría parecer que las propuestas de cambio se han concentrado principalmente en las primeras etapas de la educación formal (educación inicial y primaria) y es en dicho contexto que aparecen propuestas como el método Montessori y los estudios sobre educación destacan experiencias como la japonesa o las de los países escandinavos. Más recientemente algunas propuestas más radicales apuntan a una re-estructuración de los procesos de enseñanza-aprendizaje eliminando materias y proponiendo grupos de investigación.

En el ámbito de la educación superior se ha destacado básicamente la tendencia a la privatización y mercantilización de la investigación y –por supuesto– se ha criticado los procesos de enseñanza-aprendizaje intentando mejorarlos y/o diversificarlos incluyendo actividades de tipo interactivo: talleres, seminarios, visitas de campo, etc. Sin embargo no se ha podido cambiar sustancialmente el carácter excesivamente teórico del trabajo en aula, lo que hace que persista la disfuncionalidad entre la formación profesional y el desempeño laboral.

3. La crisis de y en la universidad

Una de las primeras preguntas que con justa razón podría plantearse cualquier persona podría ser: ¿De qué sirve la Universidad?, y aún pasando por alto el tinte funcionalista del cuestionamiento, probablemente una de las primeras respuestas que pudiera surgir sería: “Para formar profesionales”. Aunque simple y aparentemente clara, la respuesta se apoya en el supuesto de que la profesionalidad es una condición necesaria y diferenciable. Siendo todavía más acuciosos: ¿Quién demanda profesionales?, ¿es la sociedad?, ¿qué parte de ella?, se suele invocar al mercado laboral como factor determinante de las decisiones en el ámbito

3 Entre las cuales, las que más parecen haber llamado la atención: la concentración en la acumulación de puntos y/o credenciales en desmedro de los contenidos, procesos y experiencias; la lógica de las evaluaciones que valora la memorización en desmedro de la creatividad; el énfasis en la especialización que conlleva la fragmentación del conocimiento.

4 Los estudios que en este campo han explorado tales factores mencionan entre otros a: las políticas públicas, las dinámicas de cambio y reestructuración de los sistemas de producción, las expectativas y la valoración de la sociedad respecto de la educación, etc.

universitario, así, si el mercado pidiera malabaristas o magos profesionales, la Universidad crearía una facultad especial y en el menor tiempo posible formaría dichos profesionales.

Por otro lado, aunque lo parezca, en realidad el concepto de formación no queda claro. Podríamos preguntarnos acerca de la “deformación” de cualquier egresado cuyo ostentoso título no se refleja ni en los conocimientos ni en el desempeño laboral del dueño del título. Desde cierto punto de vista, las Universidades parecen más bien máquinas/fábricas de títulos. Las mallas curriculares, las clases, las evaluaciones, los trabajos de titulación (tesis, tesinas, monografías) y hasta las defensas de los mismos parecen meros actos burocráticos, definidos, controlados y hasta alentados por una lógica puramente administrativa, a partir de la cual, la mayor cantidad (y no la calidad) determina el éxito relativo de la fábrica. En efecto, la formación parece ser equivalente al otorgamiento de credenciales, una respuesta clara y directa a una creciente demanda de credenciales. Los individuos demandan credenciales que pretenden hacer valer en mercados laborales cada vez más reducidos, precarios y austeros.

Por lo expuesto, y tomando como referencia el caso de la Universidad Pública Boliviana, no es difícil comprender por qué la actividad docente y la arquitectura institucional gira en torno a la docencia. Por supuesto, la configuración de la institucionalidad universitaria se remonta atrás en la historia y ha sido apenas ajustada por algunos sucesos críticos, el último de los cuales – en la región – tiene que ver con la consolidación de la autonomía universitaria, la misma que si bien implicaba el respeto de la libertad de pensamiento y consiguiente cátedra libre, en la práctica ha tenido implicaciones más bien de tipo administrativo y de gestión.

Actualmente, la comunidad académica de la Universidad se ha estructurado en clases jerárquicas en torno a la docencia. La comunidad académica está conformada por el estamento docente y el estamento estudiantil.

En lo que respecta al estamento docente, se puede ver que la titularidad de una cátedra lo es todo, o cuando menos, es el inicio. En teoría, todos los beneficios provenientes de la titularidad deberían motivar a los docentes a innovar los contenidos de sus cátedras, mejorar las clases, etc., empero, sucede justamente lo contrario. Aparentemente la obtención de la titularidad da lugar a estrategias del mínimo esfuerzo dado que se ha alcanzado un nicho de confort. Por supuesto existen diversos factores que intervienen y que tienen que ver con la conducta y las estrategias de los estudiantes lo que genera un círculo vicioso que implica bajos rendimientos, baja calidad académica, etc.

En efecto, en el estamento estudiantil las notas son el factor clave de las actitudes y estrategias desarrolladas. Los estudiantes priorizan la obtención de notas pasando por alto el aprender. Teóricamente, las notas debería reflejar la adquisición de conocimientos, pero en la práctica eso no sucede así.

En su interacción, las lógicas de los docentes y la de los estudiantes generan un círculo vicioso de baja calidad académica y progresiva irrelevancia de la Universidad como institución educativa. De ese modo, eventualmente se tiene como resultado la producción de profesionales que en general, carecen de capacidades y competencias requeridas en el mercado laboral, lo cual parece derivar en la devaluación del título

profesional. Es así que surgen los programas de posgrado pero como muchos de ellos mantienen la misma lógica del pregrado, en realidad el problema no se resuelva solamente se posterga.

4. El origen de la crisis

Con el tiempo se ha ido consolidando una especie de empantanamiento entre docentes y estudiantes en el que las clases devienen un conjunto de performances rituales. Así, se ha ido consolidando entre los estudiantes la imagen del docente ideal: cuyos textos son prácticamente los mismos de siempre, al igual que sus evaluaciones, la experiencia de las generaciones previas marca el camino para aprobar la materia y – lo que es peor – se consolida la idea de que el mejor docente es aquel puede dar la lección sin prisa ni pausa, como quien reproduce una grabación una y otra vez. Por supuesto, con el paso del tiempo, cualquier docente habrá aprendido de memoria cada detalle de cada una de las lecciones del plan global.

El origen del problema se encuentra en la manera en que se conciben las actividades académicas, es decir, en las clases tal cual se las desarrolla. Para Bourdieu, existe una contradicción casi natural entre docentes y estudiantes, o mejor dicho, existen diversas relaciones de poder asimétricas entre el docente y sus alumnos. Esto puede verse de manera más clara todavía cuando se observa que las clases – literalmente – enfrentan al docente con los alumnos, es decir, el docente se coloca frente a los alumnos y las clases se reducen a intentos de transmisión unidireccional de los conocimientos. Peor aún, el proceso de enseñanza-aprendizaje, concibe al docente como una luz que ilumina y provee la verdad única e indiscutible a los alumnos.

Lo expuesto constituye el núcleo del actual modelo educativo, que en el contexto contemporáneo ya ha sido cuestionado y varias alternativas se han propuesto.

5. Tendencia al *status quo*

A partir de lo expuesto, se puede comprender que existe una tendencia al *status quo* y en general, que existe una aversión al cambio. No obstante, en diferentes contextos y/o coyunturas se han propuesto ciertas alternativas y se han intentado realizar algunos cambios. Uno de ellos tiene que ver con la institucionalización de mecanismos de evaluación de la calidad académica y aunque implementados de manera heterogénea, se espera que éstos puedan ser útiles en varios sentidos⁵.

Se ha pensado que una alternativa de cambio en el caso de la UMSS podría estar en la titularización de los docentes extra-ordinarios y los incentivos simbólicos y en parte pecuniarios implícitos, pero dicha alternativa se enredó en la arena política y no prosperó.

Por otro lado, en el contexto de los estudiantes, se refuerzan y/o alientan las prácticas tendientes a cumplir los actos/requerimientos burocráticos antes que el estudio. Bus-

5 Es el caso de las iniciativas de certificación de los programas académicos, desarrollados en el marco del MERCOSUR.

can los textos menos voluminosos (leer no es divertido), apenas los revisan someramente; no les interesa asistir a clases y copian los apuntes de otros, buscan ávidamente los puntos “extra”. Desprecian a quienes se esfuerzan por aprender segregándolos, estigmatizándolos. El héroe o arquetipo de estudiante es aquel que aprueba una materia sin estudiar, con la nota mínima y habiéndose divertido todo el semestre sin comprender nada de los contenidos de las materias⁶. En tal contexto, el *status quo* persiste.

6. Consecuencias de la crisis en la universidad pública

Una de las primeras consecuencias y de las más visibles ha sido la emergencia de las universidades privadas. En todo caso, es preciso notar que la privatización de la educación superior no está aislada de los procesos de privatización de los sistemas educativos en su totalidad y no solamente en el país sino también en diversas regiones del globo. Ciertamente, estos procesos tienen múltiples facetas y resulta complejo el considerarlos en este documento.

En efecto, las universidades privadas han desarrollado rápida y eficazmente respuestas a las demandas de los mercados laborales haciendo más explícita aún la correspondencia entre formación y titulación. Así, las direcciones de Carrera se convierten en oficinas de atención al cliente (los estudiantes), los contenidos responden específica e ineludiblemente a las necesidades de las empresas y las carreras en los campos de las humanidades por ejemplo, por no ser rentables no existen.

Por supuesto, el sentido de las universidades privadas resulta congruente con el contexto en el que se desenvuelven. Sin embargo, las Universidades Públicas han sido constantemente cuestionadas desde diversos ámbitos. ¿Qué significa lo público?

No han sido pocos los sectores de la sociedad que han buscado con escaso éxito ingresar y obtener un título de la Universidad Pública. En varias ocasiones, tendencias de fragmentación generadas por grupos sociales específicos lograron crear proyectos tan bizarros como los de una universidad militar, universidad popular, universidad indígena. Por supuesto, resulta necesario volver a pensar en el significado de Universidad y sus lógicamente consecuentes pretensiones de universalidad.

Por otra parte, la Universidad pública está siendo cada vez más cuestionada en términos no solamente de sus procesos internos (cuestionamientos hacia la autonomía universitaria) sino también en términos de sus resultados. ¿En qué medida y de qué maneras la Universidad aporta al progreso de la sociedad?

Dejando de lado las complicaciones relacionadas con el juego político que tiene el cuestionamiento general, parece existir un convencimiento generalizado de que la Universidad solamente puede ofrecer credenciales a la futura fuerza laboral. Desde el interior de la Universidad, no han faltado autoridades que también han lanzado el cuestionamiento. Por supuesto, quienes deben ser cuestionados no son ni los docentes (quienes

6 En parte, esto refleja los rasgos culturales que se han denominado “la cultura del pendejo”, del burlador, del osado, aventurero, que premia a quien rompe las reglas y obtiene beneficios por ello.

suelen dedicarse única y exclusivamente a la formación) ni a los administrativos (quienes suelen cumplir y/o hacer cumplir normas pre-establecidas) sino más bien al sector menos conocido de la Universidad: los centros e institutos de investigación. Empero, algunos conciben el aporte de la investigación como obligatoriamente cuantificable en términos monetarios⁷, reflejando y reproduciendo de ese modo la perversa lógica mercantil⁸. Por supuesto, el valor de ciertas investigaciones como aquellas desarrolladas en el campo de las ciencias sociales puede ser difícil de estimar, pero en el contexto de la universidad pública tienden a ser despreciadas.

En efecto, desde los aspectos puramente formales (administrativos) hasta la concepción misma de la educación superior, la condición de investigador y las actividades de investigación en sí mismas permanecen en un segundo plano y en general, desvinculadas de las actividades de docencia. Esto a su vez implica la existencia de mínima interacción entre docentes e investigadores.

7. Atisbos para salir de la crisis

Este modesto ensayo no pretende ofrecer una solución rápida a la crisis institucional de la universidad pública, solamente propone algunas reflexiones que podrían generar círculos virtuosos en el campo académico. Empero, es preciso poner las cosas al revés.

Por un lado es importante mencionar que existen iniciativas en otros contextos educativos cuyos modelos se basan en la lógica investigativa y los resultados reportados son alentadores.

Además, es importante tener en cuenta que en la mayor parte de las Universidades reconocidas como las mejores a nivel mundial, se priorizan las actividades de investigación considerándolas como medios idóneos para generar conocimiento. Esto no sucede o bien no resulta tan claro en la región, donde las universidades públicas en general destinan modestas inversiones en investigación.

A partir de lo expuesto, se puede ver que en varios documentos oficiales de la UMSS se ha resaltado la importancia de vincular la formación con la investigación y la interacción/extensión, pero todo ello parece ser más bien una serie de enunciados. Pues es preciso pasar del discurso a la acción. Por supuesto, ello implicaría varios cambios radicales. Un punto de partida puede ser el comenzar a valorar la investigación.

La valoración no solamente tiene que ver con nuevos discursos, ensalzando la publicación de un libro o asistiendo a la presentación de otro. Implica en cierta medida, la reorientación de los recursos hacia las actividades de investigación.

Pero quizás lo más importante sea comenzar a valorar adecuada y justamente la in-

7 Por cierto que desde la economía esa tendencia es generalizada y además, suele ser aplicada incluso a fenómenos y/o productos complejos (e.g. valoración ambiental, valoración de la vida humana, etc.).

8 Pensando por ejemplo que un proyecto de investigación que descubre el arma más letal puede ganar muchísimo dinero, mucho más que algún otro proyecto que pudiera proveer de agua potable a un par de comunidades rurales y marginadas.

vestigación y esto pasa no solamente por ajustar los aspectos formales, institucionales y/o burocráticos. La valoración de la investigación implica colocar en el centro del interés las actividades tendientes a crear conocimiento, soluciones, respuestas.

Si esto se entiende, no solamente la separación entre formación e investigación desaparecería, sería una misma actividad, centrada en la investigación. El docente dejaría de enfrentarse u oponerse a los estudiantes, y más bien éste trabajaría hombro a hombro es decir no “frente a” sino “junto con” los estudiantes. Las clases y en particular los exámenes dejarían de ser ese absurdo rito de repetir fórmulas, frases, fechas (conocimiento muerto) y se convertirían en experiencias de vida valiosas en tanto los alumnos sientan que vuelcan sus esfuerzos hacia problemas concretos, de gente real, común y corriente. Así, en tanto los estudiantes sientan que son capaces de comprender los problemas en su totalidad y proponer soluciones, las actividades cobrarían sentido y de ese modo se podría – tal vez comprometer a los alumnos en una carrera en busca de una verdadera profesionalización y no de un título. En última instancia, se lograría que los estudiantes acumulen un mínimo de experiencia real que podría ser útil en su desempeño profesional futuro.

Las posibilidades son amplias:

- Los estudiantes de arquitectura colaborarían a los hogares, organizaciones sociales y otros a diseñar y elaborar proyectos arquitectónicos y urbanísticos a partir del contraste entre las teorías y la realidad de los usuarios/beneficiarios y por tanto, serían capaces de ofrecer respuestas innovadoras y eficaces para resolver problemáticas puntuales – reales.
- Los estudiantes de sociología podrían ayudar a organizar comunicar diferentes grupos sociales para generar soluciones a problemas de acción colectiva y al mismo tiempo pondrían a prueba las teorías sociales evaluando la pertinencia de cada una de ellas en diferentes contextos sociales
- Los estudiantes de medicina y enfermería podrían involucrarse y ayudar a los hogares a poner en práctica acciones para mejorar la salud pública y de ese modo podrían conocer y comprender directamente los procesos epidemiológicos y contrastarlos con las perspectivas teóricas al respecto.

Por otra parte, la lógica de la investigación implica la formación de equipos de trabajo relativamente homogéneos y compactos en los que prime el trabajo colaborativo, compartiendo información promoviendo la solidaridad en vez de la competencia y la búsqueda del éxito individual que caracteriza al modelo actual.

La implementación de la lógica investigativa tendría que ser gradual, comenzando por carreras específicas a través de la re-funcionalización de los talleres de tesis y generando nexos con los centros de investigación ya existentes. Así, en el mediano plazo, sería posible contar con nuevas generaciones de profesionales con mentalidad y actitudes diferentes respecto de la realidad nacional. Al interior de las universidades, se podría esperar que la actitud de los estudiantes respecto de la lectura cambie, que se genere una cultura de la excelencia académica que derive en un círculo virtuoso de alta calidad académica.



Si se toma en cuenta que las actividades académicas en la universidad tienen que ver con la idea de conocer, comprender y aportar a la construcción del conocimiento científico, las experiencias investigativas son las idóneas para tal efecto. Así, sería posible comprender que el peor docente es aquel que tiene únicamente certezas, que el mejor docente es quien tiene dudas, el que no teme exponerse ante los alumnos a través de sus dubitaciones. El mejor docente sería aquel que es capaz de guiar a sus alumnos en el proceso de construcción del conocimiento.

El papel de la Universidad Pública en la sociedad tendría una valoración positiva tanto por la propia comunidad universitaria como de parte de la sociedad en general. En tal contexto es lógico esperar que la universidad estuviera mucho más conectada con las problemáticas sociales y sería capaz de ofrecer más y mejores respuestas aportando así de manera efectiva al progreso social.

Examen de suficiencia” vs. “examen de competencia” o “examen de suficiencia” = “examen de competencia” Caso Universidad Mayor de San Simón

Jhonny L. Ledezma Rivera¹

Introducción

El presente ensayo está inspirado en el último conflicto universitario que ocurrió en la UMSS (Universidad Mayor de San Simón), entre abril a julio del año 2015. El conflicto se desato cuando el Rector aprobó la titularización de los “docentes extraordinarios” sin discriminar la forma como ingresaron a regentar asignatura o materia. Existiendo docentes que ingresaron a regentar asignatura o materia a través de los siguientes mecanismos: 1. Invitación Directa; 2. Concurso de méritos; 3. Concurso de méritos, presentación de plan global y examen de suficiencia; entre otras, con seguridad si revisamos más casos dentro de la UMSS vamos a encontrar más particularidades².

Ahora bien, lo que queremos a través de este ensayo es responder a la siguiente pregunta: ¿Sí el “examen de suficiencia”³ es similar o diferente al “examen de competencia”⁴? Sin embargo, habrá que aclarar que la frase “examen de competencia” no existe en el actual Reglamento General de la Docencia en la UMSS. La frase “examen de competencia” surge desde los congresos nacionales de universidades convocados por el CEUB (Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana). Es así que en el XII Congreso Nacional de Universidades⁵, entre otros documentos, aprobó el Reglamento del Régimen Académico Docente del Sistema de la Universidad Boliviana. Este Reglamento, en sus artículos 69 y 70, mencionan los siguientes:

Artículo 69. La provisión de cargos de Docentes Ordinarios, se hará con sujeción a las normas que establece el presente reglamento y a las disposiciones que sobre la materia rijan en cada Universidad.

-
- 1 Lic. en Economía, con Maestría en Proyectos de Investigación Científica y Tecnológica, Maestría en Territorio e Interculturalidad y Doctorado en Ciencias del Departamento de Sociología Rural de la Universidad Autónoma Chapingo (México). Actual Director del Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales, 2014-2016.
 - 2 Invitamos a investigadores y estudiosos de la UMSS y profesionales del medio a profundizar los distintos mecanismos de acceso a la docencia.
 - 3 El “examen de suficiencia” en la UMSS, es una prueba de conocimientos muy similar a lo que plantea la normativa del CEUB (2014: 316-333).
 - 4 El “examen de competencia”, no existiendo esta frase en la normativa de la UMSS, el CEUB entiende por aquello como prueba de conocimientos científicos y pedagógicos (véase el artículo 82 del Reglamento del Régimen Académico Docente del CEUB).
 - 5 El XII Congreso Nacional de Universidades fue desarrollado en dos momentos, en junio de 2013 en la Universidad Autónoma Juan Misael Saracho y en mayo 2014 en la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno. Donde se aprobaron una serie de documentos del quehacer de la vida universitaria.

Artículo 70. Para ingresar a la Universidad, en calidad de Docente Ordinario, los postulantes se someterán a **concurso de méritos y examen de competencia** u oposición (las negritas son nuestras).

Claro está que el CEUB instruye a las distintas universidades del Sistema Boliviano, que para dotarse de docentes ordinarios o titulares tengan que hacerlo por medio de “examen de competencia” o por mecanismos propios de cada Universidad pero acordes a lo que establece el CEUB. Es así que en la UMSS, el Reglamento General de la Docencia data del año 1990, desde ese año a la fecha no se ha actualizado ni contextualizado dicha normativa. En esta normativa de la UMSS, no se plantea en ninguna parte el “examen de competencia” sino “Del proceso de selección, evaluación y admisión docente” (véase artículos 46 al 151 del Reglamento General de la Docencia UMSS).

Por lo tanto, contextualizando a nuestra realidad de la UMSS, no es conveniente plantear “examen de competencia”. Sin embargo, si uno revisa los mecanismos por los cuales se ha dotado de docentes la UMSS, a raíz de que los procesos de titularización de los docentes universitarios se han paralizado desde el año 2007, siendo el último proceso desarrollado en la Facultad de Medicina (notas tomadas de las reuniones convocadas por la FUD (Federación Universitaria de Docentes), entre abril y julio de 2015). En ese contexto, es menester comparar con el propósito de encontrar diferencias o similitudes entre los procesos de selección, evaluación y admisión de docentes que plantea la normativa vigente en la UMSS, lo que plantea el CEUB y lo que viene ocurriendo en los hechos en las distintas carreras y programas de la UMSS.

“Examen de suficiencia” vs. “examen de competencia” o “examen de suficiencia” = “examen de competencia”

Para ir encontrando diferencias o similitudes de procesos de selección, evaluación y admisión de docentes, vamos a exponer lo que plantea la normativa vigente de la UMSS, los mecanismos que se han dotado los programas o carreras de la UMSS y finalmente lo que plantea la normativa del CEUB.

Vayamos por partes:

A) Reglamento general de docencia de la UMSS

El Reglamento General de Docencia de la UMSS, en su artículo 6, reconoce las siguientes categorías de docentes:

1. Docentes Honoríficos
2. Docentes Extraordinarios
3. Docentes Titulares u Ordinarios

¿Quiénes pueden ser docentes honoríficos? En su artículo 7, del reglamento que venimos citando: “Son Docentes Honoríficos los nombrados expresamente por el Consejo Universitario, conforme a reglamentos especiales por sus méritos y su sobresaliente trayectoria académica y científica”.

En estos 5 años que nos encontramos como docente, no hemos conocido que haya existido un docente honorífico que haya sido nombrado directamente por el Consejo Universitario (pero si en los consejos facultativos y/o de Carrera, donde sí hubo nombramientos bajo los criterios indicados). Un Consejo Universitario es de conocimiento público que se encuentra muy politizado por los grupos de estudiantes y los grupos de docentes. Es decir, el Honorable Consejo Universitario esta capturado por los grupos politizados. Como también están politizados los consejos facultativos y consejos de Carrera (para mayor información al respecto, léase Escobar y Toranzos, 1998).

¿Quiénes son los docentes extraordinarios? Al respecto, el artículo 8, seguimos en el mismo reglamento, indica: “Los Docentes Extraordinarios son aquellos nombrados a solicitud de los Consejo de Facultad o Directores de Escuela, con aprobación del Comité Académico Universitario para colaborar en la docencia y la investigación por un periodo de tiempo definido”.

Es decir, son docentes, que no siguen ningún procedimiento de selección, admisión y evaluación, por lo tanto a la sola solicitud de los consejos de Facultad o de Carrera son nombrados, por tiempo definido. Sin embargo, los docentes extraordinarios, a su vez pueden ser interinos e invitados. Cada una de ellas son aclarados en el reglamento que estamos citando.

El Docente Interino es definido, en el artículo 9: “El Docente Interino es aquel profesional con Diploma Académico y Título en Provisión Nacional que no habiendo ingresado a la docencia por el Sistema de Selección, Evaluación y Admisión, es llamado a colaborar con la docencia por un periodo académico” y el Docente Invitado es definido, en el artículo 10: “Los Docentes Invitados son personalidades o profesionales nacionales o extranjeros de reconocido prestigio que no necesitan cumplir todos los requisitos para ser docentes, los cuales son invitados por uno o más periodos académicos para ejercer la docencia en base a un contrato especial, aprobado mediante Resolución expresa del Honorable Consejo Universitario”.

Hasta aquí, podemos indicar que los docentes extraordinarios no siguen ningún procedimiento de selección, evaluación y admisión, según la normativa vigente en la UMSS. Sin embargo, que está ocurriendo en los hechos con el nombramiento de los “docentes extraordinarios”, eso vamos a analizar más debajo de este mismo texto.

Según el Reglamento General de la Docencia UMSS, los docentes extraordinarios sólo son invitados por una o más gestiones y por tiempo definido. De ahí viene la postura del constitucionalista Rivera (2014: 23-29), que para ser docentes titulares u ordinarios deben someterse a procesos de selección, evaluación y admisión. La cual desde nuestro punto de vista los procesos integrales: “concurso de méritos, examen de suficiencias y presentación y defensa de plan global” es un mecanismo muy similar a lo que plantean las normativas de la UMSS y del CEUB, como veremos más adelante de este mismo texto.

Finalmente, ¿quiénes son los docentes titulares u ordinarios? En el artículo 13, indica: “Son Docentes Titulares u Ordinarios los profesionales que obtuvieron la cátedra por el Sistema de Selección, Evaluación y Admisión o pruebas de oposición para ser incorporados al escalafón docente”.

Durante el conflicto en la UMSS, abril a julio de 2015, fue de conocimiento público que aproximadamente el 70% son docentes extraordinarios y sólo el 30% son titulares u ordinarios (notas tomadas de las reuniones de la FUD (Federación Universitaria de Docentes), abril a agosto 2015). Además, en las asambleas de docentes a nivel universitario, convocados por la FUD, se indicó, que de estos 30%, los docentes titulares no son de todas las asignaturas que regentan (notas tomadas de las reuniones de la FUD, abril a agosto 2015). Muchos docentes, por no decir, todos, son titulares en algunas asignaturas y extraordinarios en otras. Entonces que ha pasado, de quién es la culpa para que la UMSS tenga más docentes extraordinarios, será que la culpa sólo es de las autoridades universitarias, no lo será también de los representantes estudiantiles en las instancias de co-gobierno, como son los consejos de carreras, consejos facultativos y Consejo Universitario.

En qué momento se paralizaron los procesos de titularización. Según informaron los docentes en las distintas asambleas convocadas por la FUD durante abril a agosto de 2015, el último proceso de titularización se dio en Medicina, con observaciones de ser poco transparentes, por ese motivo se paralizó en el H. Consejo Universitario, y dan paso para que los consejos de las distintas carreras y los consejos facultativos refrenden para dotarse de docentes bajo mecanismos que definen en co-gobierno.

En el caso de las carreras de Sociología y Economía, por ejemplo, desde el año 1997 no han existido procesos de titularización. Sin embargo, mediante los consejos de Carrera y/o Facultativo se han ido dotando de docentes ya sea por mecanismos de invitación o bajo los procesos integrales de concurso de méritos, defensa de Plan de Global y examen de suficiencia.

Aquí queremos detenernos para reflexionar, ¿qué ha sucedido? ¿Será que los mecanismos de acceso a la docencia mediante los procesos integrales de concurso de méritos, defensa de Plan Global y examen de suficiencia no es igual a los procesos de selección, evaluación y admisión que prevé el Reglamento General de Docencia de la UMSS? ¿Por qué han dejado que los docentes extraordinarios crezcan a tal punto que actualmente bordean el 70% del total de docentes que existen en la UMSS? ¿Qué está detrás de todo esto? ¿Será que los docentes son más vulnerables cuando son extraordinarios, tanto por los docentes titulares como por los dirigentes estudiantiles? ¿Por qué el mismo Consejo Universitario no ha actualizado mecanismos más idóneos de acceso a la titularidad de docencia? Los dirigentes de los estudiantes piensan que no son parte del problema; sin embargo, si lo son, porque el Consejo Universitario en co-gobierno no ha permitido destrabar los mecanismos de acceso a la titularidad de los docentes como indica el Reglamento General de la Docencia.

¿Cuál es el procedimiento para que un docente sea titular u ordinario? El capítulo VI del proceso de selección, evaluación y admisión de docentes del Reglamento General de la Docencia, trata en su integridad sobre este tema. El artículo 47. “El procedimiento consta de las siguientes etapas: a) Convocatoria; b) Calificación de méritos; c) Taller didáctico; d) Prueba de conocimientos; y, e) Toma de decisiones”.

a) Convocatoria

Claro está que la Convocatoria debe ser pública para que todas/todos se enteren para poder postularse. Al respecto el artículo 48, indica: “Los Consejeros de Facultad o Directivos de Escuela, en coordinación con las instancias operativas del Comité Académico del Honorable Consejo Universitario, redactarán la convocatoria que será publicada con treinta (30) días de anticipación al proceso y por tres veces con un intervalo de 10 días en prensa de circulación nacional”. Es decir, la convocatoria es pública, primer aspecto que debemos subrayar.

El mismo Reglamento, en su artículo 49, especifica sobre lo que debe especificar la Convocatoria:

- a) Los requisitos establecidos por el Estatuto Orgánico de la Universidad.
- b) Las asignaturas, talleres, áreas, módulos, etc., por Departamento y/o Carrera, según los requerimientos específicos de cada Facultad o Escuela.
- c) El número de horas necesarias para las asignaturas, talleres, áreas o módulo, el tiempo de Dedicación requerido por el Departamento o Carrera y demás especificaciones señaladas por los Consejos de Facultad o Directivos de Escuela.
- d) La fecha límite de presentación de la documentación para la Calificación de Méritos.
- e) La fecha y lugar del Taller Didáctico.
- f) La fecha y lugar de las pruebas de conocimientos.
- g) Hará conocer sobre la tabla de méritos a ser utilizada.

b) Calificación de méritos

La calificación de méritos, ¿quiénes pueden realizar? Según el artículo 55 del Reglamento General de la Docencia, indica:

La Comisión de Calificación de Méritos será designada por el Consejo de Facultad o Directivo de Escuela y estará conformada por el Decano o Director o su representante, que la preside, dos delegados Docentes Titulares y dos delegados de alumnos.

Integrará además la comisión un representante de la Dirección de Planificación Académica, sólo con derecho a voz.

¿Qué deben presentar los interesados para postular a la cátedra universitaria en la UMSS? Según el artículo 50, del Reglamento de Docencia, dice:

Los interesados deberán presentar, en Secretaria del Decanato de la Facultad ó Escuela, su solicitud dirigida al Decano de la Facultad o al Director de la Escuela dentro del plazo establecido por la convocatoria y adjuntando los siguientes documentos.

- a) Currículum Vitae documentado.
- b) Fotocopias legalizadas por la Universidad del Diploma o Diplomas Académicos. En caso de diplomas no extendidos por la Universidad Boliviana, se deberá presentar fotocopias legalizada de los diplomas revalidados.
- c) Fotocopia legalizada por la Universidad del Título en Provisión Nacional.
- d) Publicaciones que tengan directa relación con el área de la asignatura a la que postula.
- e) Certificación de participación en calidad de disertante en cursos, cursillos, seminarios, congresos nacionales o internacionales que tengan relación con el área de la asignatura a la que postula. Igualmente, certificación de participación en calidad de asistente en cursos y cursillos evaluados, relacionados con el área de la asignatura a la que postula.
- f) Antecedentes en el ejercicio de la docencia.
- g) Otros documentos idóneos y certificados legalizados que acrediten méritos.

¿Cómo los revisarán los méritos la Comisión de Calificación de Méritos? Según el artículo 57, del Reglamento de Docentes:

Los méritos de calificación tomando en cuenta obligatoriamente tres aspectos:

- a) Formación y perfeccionamiento profesional.
 - Diploma Académico y Título en Provisión Nacional.
 - Cursos de capacitación o de Post-Grado.
 - Estudios de actualización pedagógica.
 - Cursillos.
 - Asistencia a Congresos, Simposios, Seminarios y otros.
- b) Experiencia académica y profesional.
 - Trabajos en cargos jerárquicos en universidades nacionales o extranjeras y en el desempeño profesional.
 - Experiencia docente.
- c) Investigación y producción intelectual.
 - Trabajos de investigación.
 - Publicaciones relacionadas con la materia a la que postula.
 - Conferencias, cursos y cursillos dictados.

¿Los méritos cuánto valor tienen en el proceso de calificación de los postulantes a la docencia para ser titulares? Siguiendo con el mismo Reglamento, el artículo 58 indica: “La calificación de méritos se expresará en una escala de 1 a 100 puntos y tendrá un valor de 20% de la nota final”.

c) Taller didáctico

Los artículos referidos al Taller Didáctico, según el Reglamento de la Docencia, podemos citar los siguientes:

Artículo 60. De acuerdo a las necesidades de cada unidad académica los Consejos de Facultad o Directivos de Escuela, en coordinación con la Dirección de Planificación Académica, diseñarán el Taller Didáctico.

Artículo 61. Las fechas y lugares para la realización del Taller Didáctico serán establecidas en la convocatoria dentro de los 10 días de fenecido el plazo de inscripciones (después de conocidas las calificaciones de méritos).

Artículo 62. El Taller Didáctico tendrá una duración de 30 a 36 horas (6 días de la semana a 5-6 horas/día) y aceptará a 25 participantes, como máximo. En caso de existir un número mayor de participantes se realizarán talleres paralelos.

Artículo 63. Los talleres serán conducidos por docentes, nominados por la Dirección de Planificación Académica en coordinación con los Consejos de Facultad o Directivos de Escuela.

Artículo 64. En el transcurso del taller los postulantes serán sometidos a una prueba escrita sobre los contenidos del taller, los mismos que se calificarán de 1 a 15 puntos.

Artículo 65. Durante el taller cada participante deberá presentar, por escrito, un Plan de Clase para 45 minutos con los lineamientos establecidos en el taller sobre la experiencia de aprendizaje de la materia, área, taller, módulo, etc. convocados, este plan se valorará de 1 a 20 puntos.

Dicho Plan de Clase será desarrollado en una sesión de “Micro-enseñanza” (prueba oral) de 20 minutos y sus resultados serán registrados en una planilla elaborada para el efecto por el Equipo Técnico-Pedagógico de la Dirección de Planificación Académica. La planilla será distribuida a los estudiantes de la asignatura y a los que la hubieran vencido (en proporciones iguales) hasta un tope de 50 estudiantes. La “Micro-enseñanza” (prueba oral) con sus resultados registrados en las planillas prediseñadas, se valorará de 1 a 40 puntos.

Artículo 66. Transcurridos 10 días calendario los participantes en el taller presentarán en el lugar preestablecido, la planificación global del proceso

enseñanza-aprendizaje de la asignatura, área, taller, módulo, etc., convocados de acuerdo a los lineamientos dados en el taller. Se calificará de 1 a 25 puntos.

Artículo 68. Los resultados del taller didáctico deberán ser entregados al Consejo de Facultad o Directivo de Escuela dentro de las 24 horas de concluido el Taller Didáctico. La valoración del taller será del 40% de la nota final.

Artículo 69. El Consejo de Facultad o Directivo de Escuela luego de recibir el informe correspondiente tomará conocimiento de los resultados del taller para la posterior toma de decisiones.

En el contexto actual, el Diplomado en Docencia Universitaria o en Educación Superior, supera con creces la exigencia del Taller Didáctico. Toda vez, que el Diplomado tiene una carga horaria mínimo de 800 horas reloj, y no es posible que sigamos planteando taller didáctico, para los procesos de titularización de los docentes. En su contexto, allá por los años de 1990, donde todavía no estaba muy socializado los cursos de posgrado eran adecuados, ahora ya no lo son desde nuestro punto de vista.

d) **Prueba de conocimientos**

Respecto a la prueba de conocimientos, los artículos que hacen mención al respecto, según el Reglamento que venimos citando, son los siguientes:

Artículo 70. La Comisión Evaluadora de las Pruebas de Conocimientos será designada y supervisada por el Consejo de Facultad o Directivo de Escuela y estará conformada de la siguiente manera: a) Dos docentes titulares de la materia o afines de la Universidad Mayor de San Simón con 3 ó más años de antigüedad, nombrados a proposición de los delegados docentes. b) Dos docentes titulares de la materia o afines de la Universidad Mayor de San Simón con 3 ó más años de antigüedad, nombrados a proposición de los delegados alumnos. También podrán ser miembros de la Comisión Evaluadora de Conocimientos, profesores titulares de otras Universidades, reconocidos profesionales del medio y docentes eméritos de la Universidad Mayor de San Simón. El docente titular con mayor antigüedad presidirá la Comisión y tendrá derecho a voz y voto.

Artículo 71. La prueba de conocimientos consistirá en una prueba escrita de 60 minutos de duración del tipo de ensayo sobre la totalidad de contenidos de un programa analítico preestablecido de la materia, área, módulo, taller, etc. convocados. La elaboración de estos programas que especificará bibliografía, estará a cargo de las Jefaturas de Carrera o de Departamento para ser entregados a los postulantes en el momento de su inscripción.

Artículo 72. El tema para la prueba será sorteado inmediatamente antes de la prueba escrita y será el mismo para todos los postulantes.

Artículo 73. La prueba escrita comprende: a) Un esquema de trabajo en la primera hoja (20%). b) Desarrollo del tema a partir de la segunda hoja (50%). c) Resumen del tema tratado, presentado en una hoja separada (30%).

Artículo 74. Las hojas para la recepción de las pruebas escritas serán proporcionadas por la Dirección de Planificación Académica y llevarán el sello de la Facultad y la firma del Presidente de la Comisión.

Artículo 75. Con anterioridad al desarrollo de la prueba escrita, los miembros de la Comisión Evaluadora harán conocer a los postulantes los criterios de evaluación del desarrollo del tema sorteado.

Artículo 76. La Comisión Evaluadora, con los criterios ya definidos, procederá a revisar las pruebas escritas cuyos resultados se traducirán en una calificación numérica de 1 a 100 puntos, debidamente fundamentada.

Artículo 77. En las Unidades Académicas que tengan necesidad de recurrir a pruebas orales o prácticas en lugar de la prueba escrita, los Consejos de Facultad o Directivos de Escuela harán una descripción de estas en la convocatoria que emitan.

Artículo 78. En los casos que se realicen pruebas orales o prácticas, éstas serán calificadas con una escala de 1 a 100 puntos. El resultado de las pruebas de conocimiento (escrita u oral y/o práctica) será el promedio de las calificaciones obtenidas.

Artículo 79. Las calificaciones se efectuarán en el aula donde se realicen las pruebas, inmediatamente concluya el tiempo señalado para las mismas, acto seguido y en el mismo instante se procederá a la publicación de calificaciones, exhibiendo los exámenes. Los postulantes tendrán el derecho de pedir la revisión de su calificación en el plazo de 24 horas, computadas a partir del momento de su publicación.

Artículo 80. Inmediatamente de haber concluido las pruebas de conocimientos, la comisión evaluadora enviará al Consejo de Facultad o Directivo de Escuela, un informe fundamentado (5 copias) de los resultados de las diferentes pruebas.

Artículo 81. Los Consejos de Facultad o Directivos de Escuela serán convocados, en un lapso no mayor de 7 días, después de terminadas las pruebas de conocimientos, a una reunión extraordinaria, donde se considerará la información procesada por el Equipo Técnico del Taller Didáctico y la Comisión Evaluadora de Conocimientos.

La prueba de conocimientos es lo que se conoce en otras universidades del Sistema Boliviano como “Examen de Competencia”⁶, como se puede comprobar en la normativa del CEUB (Véase Reglamento del Régimen Académico Docente, CEUB 2014: 317-333).

e) **Toma de decisiones**

Para la toma de decisiones, los siguientes artículos mencionan al respecto:

Artículo 82. (Transitorio) El Consejo Facultativo, en formularios especiales, proporcionados por la Dirección de Planificación Académica, consignará los resultados: a) Concurso de méritos, 20% de la nota final. b) Taller didáctico, 40% de la nota final. c) Prueba de conocimientos, 40% de la nota final (ensayo y/u oral).

Artículo 83. Sumadas las tres notas ponderadas se obtendrá la nota final de evaluación.

Artículo 84. Con los resultados anteriores el Consejo de Facultad o Directivo de Escuela, procederá a tomar las siguientes decisiones:

- Solicitará la titularidad para los postulantes que obtengan las mayores notas, por encima de 60, de acuerdo al número de vacancias de la convocatoria.
- Si los postulantes obtuvieran notas inferiores a 60, el Consejo Facultativo o Directivo emitirá nueva convocatoria o invitará públicamente.

Artículo 85. En los casos en los que dos o más participantes obtuvieran la misma nota final, el Consejo de Facultad o Directivo de Escuela dará prioridad al postulante que tuviese mayor puntaje con la sumatoria de las notas correspondientes al Taller Didáctico y Prueba de Conocimientos. De persistir el empate, se procederá a una nueva prueba de conocimientos en las próximas 24 horas.

Artículo 86. En un plazo no mayor de 72 horas, toda la documentación pertinente, o sea, las actas de calificación de las diferentes pruebas, las copias de las actas del Consejo Facultativo, relacionadas con el procedimiento, será enviada a la Dirección de Planificación Académica, conjuntamente con las solicitudes de nombramiento de docente titular.

Ahora bien, ante la paralización de los procesos de titulación de los docentes en la Universidad Mayor de San Simón, el H. Consejo Universitario, desde el año 2007 ha instruido a las distintas Facultades y Escuelas que lleven adelante procesos de selección,

6 Como ejemplo, en la Universidad Mayor de San Andrés denominan “examen de competencia” al “proceso de selección, evaluación y admisión de docentes”.

evaluación y admisión de docentes. Claro está que cada Facultad o Escuela ha generado mecanismos de dotación de docentes, bajo distintas modalidades pero en el cual los docentes se han quedado en la categoría de “docentes extraordinarios”.

Cada Facultad o Escuela se ha dotado de distintos mecanismos para contar con docentes. Estos mecanismos fueron: Invitación directa; Sólo concurso de méritos; y, Convocatorias públicas a “docentes extraordinarios” en la cual, los postulantes se someten a procesos integrales de convocatorias públicas de concurso de méritos, defensa de plan global y examen de suficiencia. Estas convocatorias integrales de lo que conocemos han estado ocurriendo en las facultades de Ciencias Económicas, Ciencias Sociales, y Arquitectura y Ciencias del Hábitat, mal podríamos indicar lo que ocurre en otras facultades. Sin embargo, no creemos que hayan sido ajenos a los procesos que vienen realizando las facultades mencionadas.

Ahora veamos: ¿En qué consiste la convocatoria a proceso integral: “Concurso de méritos, examen de suficiencia y presentación y defensa de plan global” para los docentes extraordinarios?

B) Convocatoria a proceso integral: “concurso de méritos, examen de suficiencia y presentación y defensa de plan global”

El procedimiento de los “exámenes de suficiencia” es muy similar, por no decir igual al proceso de selección, evaluación y admisión que prevé el Reglamento General de la Docencia en la UMSS, para la titularización de los docentes, indudablemente con ciertos matices de contextualización y actualización a la actual situación que vive hoy la Universidad.

¿Qué pasos se siguen en estos procesos integrales de concurso de méritos, examen de suficiencia y presentación y defensa de plan global? Las cuales se presentan a continuación:

a) Convocatoria pública

La convocatoria para este tipo de procesos es pública. Las convocatorias se publican a través de medios de comunicación escrita (usualmente la UMSS pública en Los Tiempos, que es un medio de comunicación de alcance masiva). ¿Qué más público podemos imaginarnos? Desde nuestra lectura la Convocatoria que plantea el Reglamento General de Docencia es la misma, con sus plazos, requisitos, etc.

b) Calificación de méritos

Las calificaciones de méritos usualmente lo realizan según la tabla de valoraciones elaborado por el Consejo Facultativo, se califica los méritos en co-gobierno, docentes y estudiantes delegados. El puntaje ponderado que se considera para méritos es muy similar a lo que se plantea en el Reglamento General de la Docencia en la UMSS, es decir, sobre 20 puntos en la Facultad de Ciencias Sociales y sobre 30 puntos en la Facultad de Ciencias Económicas.

c) Presentación mínimo de Diplomado en Educación Superior o Docencia Universitaria

El taller didáctico que plantea el Reglamento General de la Docencia en la UMSS es superado con creces por el Diplomado en Educación Superior o Docencia Universitaria, que implica 800 horas reloj, es decir, 20 créditos, la cual normalmente se desarrolla durante 8 meses. Esta exigencia del Diplomado en Educación Superior o en Docencia Universitaria es un requisito que surge desde los congresos de la CEUB (CEUB 2014: 317-333).

d) Examen de suficiencia

La prueba de conocimientos científicos y pedagógicos o “examen de suficiencia” es el proceso que implica el sorteo de un tema con 24 horas de antelación a la exposición ante un tribunal compuesto por docentes y estudiantes. En los casos de las facultades de Ciencias Sociales y Ciencias Económicas, los tribunales docentes son escogidos, por los consejeros docentes y estudiantes, como indica el Reglamento General de la Docencia de la UMSS. Los tribunales estudiantes en el caso de la Carrera de Economía conforman los mejores estudiantes de la asignatura convocada y en el caso del Programa de Antropología en la Facultad de Ciencias Sociales, conforman todos los estudiantes de Antropología.

En el caso de la Facultad de Ciencias Económicas, el Plan Global tiene una valoración de 10 puntos, y la presentación del tema sorteado se valora sobre 60 puntos. Cabe aclarar que los docentes evalúan el conocimiento que tiene el postulante de la asignatura, en cambio los estudiantes evalúan la didáctica de la presentación.

En el caso del Programa de Licenciatura en Antropología, los conocimientos evalúan los docentes sobre 40 puntos y los estudiantes la didáctica sobre 40 puntos, como indica el Reglamento de selección, admisión, formación y desarrollo docente (Rocha, Palacios y Coca (comp.) 2014: 133-135).

e) Toma de decisiones (Consejo de Carrera y refrenda Consejo Facultativo)

Una vez que se evalúan los méritos (20 puntos), plan global (10 puntos), conocimientos y didáctica (70 puntos) en el caso de la Carrera de Economía y en el Programa de Licenciatura en Antropología méritos (20 puntos), didáctica (40 puntos) y conocimientos (40 puntos) se toman decisiones en los respectivos consejos de Carrera y/o Consejo Facultativo en función de los resultados que remiten la comisión de calificación de méritos y la comisión de calificación de prueba de conocimientos y didáctica.

Lo anecdótico de este mecanismo, es que después de haber seguido un proceso similar a lo que propone el Reglamento General de la Docencia de la UMSS, los docentes siguen siendo “extraordinarios”. Como hemos visto en el Reglamento citado, para ser docentes extraordinarios no se siguen procesos de selección, evaluación y admisión de docentes, como muy bien lo dice Rivera (2014: 23-29). Desde nuestro punto de vista, el mecanismo de concurso de méritos, examen de suficiencia y presentación y defensa de plan global esta contextualizado a las características actuales de acceso a la docencia en la UMSS. Esto vamos a corroborar con el Reglamento del Régimen Académico Docente del CEUB que viene a continuación.

C) Reglamento del régimen académico docente del CEUB

A continuación se expondrán los artículos referentes a la selección y admisión docente según la normativa del CEUB. El procedimiento que menciona la normativa del CEUB, indica los siguientes pasos:

a) De la Convocatoria

Los artículos que se transcriben a continuación, son referidos a la Convocatoria, la cual es pública.

Artículo 76. La convocatoria será de carácter público y deberá ser publicada con un mínimo de 20 días de anticipación. Dicha publicación se realizara en prensa de circulación local y/o nacional y al menos en tres oportunidades a partir de la fecha de aprobación.

¿Qué es lo que debe contener la Convocatoria pública?

Artículo 77. La convocatoria deberá contener los siguientes lineamientos:

- a) Se indicará el área o las asignaturas, según los requerimientos de cada Facultad o Carrera.
- b) El número de horas teórico - prácticas que requieren las actividades, el tiempo de dedicación requerido por la Facultad, la clase específica del profesional, su especialidad, según la naturaleza de las actividades.
- c) Los interesados deben presentar su solicitud escrita, dirigida al decano dentro del término establecido por la convocatoria y acompañar los documentos siguientes y otros que exija la convocatoria.
 - c.1. Currículum vitae.
 - c.2. Fotocopias legalizadas de los Diplomas Académicos y del Título Profesional o Título en Provisión Nacional.
 - c.3. Experiencia profesional.
 - c.4. Curso básico de Formación Docente, como mínimo Diplomado en Educación Superior, reconocido por el Sistema de la Universidad Boliviana.
 - c.5. Publicaciones del postulante (libros, ensayos, folletos, artículos de revistas y otros) que tengan relación con el área a la que postula y se calificara con menor puntaje las publicaciones que no son del área.
 - c.6. Certificados o documentos que acrediten la actividad profesional (conferencias, cursillos, foros, seminarios, cursos, participación en congresos nacionales e internacionales, en calidad de disertante o expositor, etc.).
 - c.7. Antecedentes en la Docencia Universitaria.

c.8. Un plan de trabajo correspondiente a las actividades, de la asignatura a la cual se postula. Este plan debe ser factible para los recursos con que cuenta la universidad.

c.9. Podrán exigirse otros requisitos de acuerdo con reglamentos específicos de cada Universidad.

Lo que plantea el Reglamento del Régimen Académico Docente del Sistema de la Universidad Boliviana no es ajeno a lo que viene ocurriendo con las convocatorias públicas de procesos integrales (concurso de méritos, examen de suficiencia y presentación y defensa de plan global) a “docentes extraordinarios” donde vienen pidiendo todo lo que indica en el artículo 77, en particular en el Programa de Licenciatura en Antropología.

b) **Del concurso de méritos**

Para el proceso de revisión de méritos se conforma en las instancias de co-gobierno una Comisión Evaluadora de Méritos. Al respecto transcribimos algunos artículos que hacen referencia:

Artículo 78. Funcionará una comisión evaluadora de méritos que estará conformada por dos Docentes Titulares de base y dos Estudiantes de base, designados por la instancia de Cogobierno Facultativo o de Carrera y presidida por el Decano, Jefe de Carrera o su representante.

Artículo 79. El concurso de méritos, es el procedimiento de selección docente mediante el estudio exhaustivo de los antecedentes académicos, de la labor intelectual y profesional realizada por los postulantes y de la evaluación de la documentación presentada por los mismos.

Artículo 80. Fenecido el plazo de inscripciones, se reunirá la comisión respectiva para la evaluación de la documentación presentada por todos los postulantes, la misma que se hará de acuerdo con la tabla de puntaje establecida en cada Facultad, con base en los siguientes aspectos generales:

- a) Títulos Universitarios (requisito indispensable).
- b) Cursos de Postgrado.
- c) Producción intelectual y científica.
- d) Experiencia docente y profesional.
- e) Participación en la vida universitaria.
- f) Esta evaluación tendrá una ponderación de 40% de la nota final.

Nuevamente mencionar que no es extraño encontrar en procesos de selección y admisión docente que vienen convocando las distintas carreras o programas de la Universidad Mayor de San Simón; es decir, lo que menciona la normativa del CEUB (observación participante durante los años 2011 al 2016).

c) **Prueba de conocimientos científicos y pedagógicos**

La prueba de conocimientos científicos y pedagógicos según la normativa del CEUB es un acto público de presentación de un tema general que se sortea 24 horas antes del examen. Este procedimiento se puede verificar en las convocatorias a docentes extraordinarios tanto en la Facultad de Ciencias Económicas como en la Facultad de Ciencias Sociales (como ejemplos, véase las convocatorias de las facultades mencionadas, Los Tiempos-Clasificados 3, 13 de marzo de 2016: 11; y, Los Tiempos-Clasificados 3, 8 de enero de 2015: 14).

Artículo 81. El concurso de méritos, será complementado con una prueba de conocimientos científicos y pedagógicos, que una comisión evaluadora específica (Diferente a la Comisión de Meritos), tomará al postulante sobre los aspectos señalados en la convocatoria.

Esta comisión será designada en la instancia de Cogobierno correspondiente y estará conformada de acuerdo con las disposiciones correspondientes adoptadas por cada Honorable o Ilustre Consejo Universitario.

Artículo 82. La prueba de conocimientos científicos y pedagógicos será pública; deberá hacerse conocer oportunamente el lugar y la hora de su realización.

Será normada por cada Universidad y deberá necesariamente abarcar los siguientes aspectos:

- a) Exposición del postulante sobre un tema general de la materia, sorteado 24 horas antes del examen.
- b) Análisis y defensa de un plan de trabajo que incorpore investigación y/o Interacción Social-Extensión Universitaria.

El párrafo b) del artículo 82 citado, se refiere a la presentación y defensa del plan global, la cual se presenta en todos los procesos de convocatoria integral para “docentes extraordinarios”, por lo menos en las facultades de Ciencias Sociales y Ciencias Económicas (como ejemplo, véase Los Tiempos-Clasificados 3, 13 de marzo de 2016: 11; y, Los Tiempos-Clasificados 3, 8 de enero de 2015: 14).

d) **De la ponderación y la toma de decisiones**

De la ponderación y toma de decisiones, véase los siguientes artículos:

Artículo 83. De la ponderación

- c) La prueba de conocimiento tendrá una ponderación de 60% de la nota final y los méritos 40%.
- d) La nota ponderada de la evaluación de méritos y examen de competencia debe ser igual o superior al 56% para que el postulante pueda ser aceptado como Docente Ordinario.
- e) Si hubiera más de un postulante aprobado, ganará el concurso el que haya aprobado con la nota ponderada más alta.

Artículo 84. Si dos postulantes o más alcanzan el puntaje máximo con la misma nota, se procederá a tomarles un nuevo examen, sobre un mismo tema, sorteando 24 horas antes del examen.

Artículo 85. Si ninguno de los postulantes alcanzara la nota mínima de aprobación, el Consejo Facultativo, a solicitud del Consejo de Carrera deberá convocar a un nuevo concurso en la siguiente gestión académica. Entre tanto se designará a un Docente Interino.

Cabe aclarar, que en el Reglamento del Régimen Académico Docente del CEUB, en su artículo 3, indica: “Las normas del presente reglamento, son disposiciones generales que regulan la Actividad Docente en todas las Universidades Autónomas del Sistema de la Universidad Boliviana, debiendo todas las Universidades adecuarse obligatoriamente al presente reglamento”. Es decir, todas las universidades del Sistema de Universidades deberían de estar aplicando esta normativa para la selección, evaluación y admisión docentes.

En ese camino, la UMSA (Universidad Mayor de San Andrés) aplica la normativa del CEUB para dotarse de docentes titulares u ordinarios, que es muy similar a los procesos integrales de concurso de méritos, examen de suficiencia y presentación y defensa de plan global que viene ocurriendo en la UMSS, en los últimos años (comunicación personal con la Dra. (c) Vivianne Vargas, ex-docente de la UMSA, marzo 2016).

Hasta aquí hemos presentado de manera descriptiva lo que plantean las normativas universitarias, por una parte de la UMSS y por la otra del CEUB. De la misma manera en que consisten los procesos integrales: “Concurso de méritos, examen de suficiencia y presentación defensa de plan global” que vienen aplicando las Facultades de Ciencias Sociales y Ciencias Económicas.

En síntesis, ¿qué podemos decir? A manera de reflexiones:

- Claro está que algunos dirigentes estudiantiles o docentes titulares pueden decir, de hecho lo dicen, que las convocatorias en los últimos años, como las publicadas por el Programa de Licenciatura en Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales y por la Facultad de Ciencias Económicas, fueron para “docentes extraordinarios” y no así para la “titularización de docentes”. Sin embargo, si comparamos los procesos que se siguen en estas dos facultades, con los procesos de selección,

evaluación y admisión de “docentes para titularización” que indican tanto por la normativa de la UMSS como por el CEUB, uno podría pensar que no hay muchas diferencias. Primer aspecto a subrayar.

- Podemos indicar que las convocatorias a “docentes extraordinarios” son y fueron públicas en los procesos integrales: “Concurso de méritos, examen de suficiencia y presentación y defensa de plan global”. Estas convocatorias normalmente se publican por algún medio de comunicación, “Los Tiempos”. ¿Qué más público podemos imaginarnos?
- De los requisitos de la Convocatoria para “docentes extraordinarios”, hay un común entre las normativas comparadas entre el CEUB, UMSS y lo que viene ocurriendo a partir de los dos casos presentados. Los requisitos mínimos que se exigen hoy a postulantes docentes en la UMSS, son: Diploma y título en provisión nacional; Diplomado en Docencia Universitaria o Educación Superior; Currículum Vitae documentado verificadas y autenticadas por la DPA (Dirección de Planificación Académica) o por la misma Secretaria por la Facultad; presentación y defensa de plan global; experiencia profesional y/o docencia de por lo menos dos años; en caso de que los títulos académicos no son nacionales, revalidados por alguna Universidad del Sistema Nacional de Universidades Públicas Autónomas; investigaciones y publicaciones en el área de la asignatura que se viene presentado el postulante; entre otras.
- Uno podría pensar que la normativa de la UMSS se ha quedado obsoleto, porque data del año 1990. Sin embargo, si comparamos con la normativa del CEUB que data del año 2014, es decir, lo último. Encontramos muchas similitudes, a excepción del Taller Didáctico que exige la normativa de la UMSS, y el CEUB exige en sustitución “Curso Básico de Formación Docente, como mínimo Diplomado en Educación Superior, reconocido por el Sistema de la Universidad Boliviana”. Este requisito hace tiempo se ha incorporado en las convocatorias a docentes en la UMSS, donde han exigido que todos los docentes entrantes y los que ya se encuentren dentro cuenten mínimo con Diplomado en Docencia Universitario o en Educación Superior. Es así que actualmente, casi todos los docentes de la UMSS cuentan con este Diplomado (cómo ejemplo, léase Facultad de Ciencias Económicas, 2015).
- ¿Qué pasa con “la prueba de conocimientos científicos y pedagógicos”? Hoy denominado así por la normativa del CEUB. Es una prueba que consiste en exponer un tema del plan global de la asignatura que uno se postula. Donde el tema sorteado se escoge 24 horas antes de la prueba, esto plantea el CEUB, que de hecho se viene aplicando en los procesos de selección, evaluación y admisión docentes en la UMSS, para ser denominados “docentes extraordinarios”. Tanto en la Facultad de Ciencias Sociales como en la Facultad de Ciencias Económicas, se procede de esta manera. Normalmente estas pruebas son orales, donde el postulante expone el tema ante los tribunales docentes y estudiantes en un

aula, luego los tribunales docentes le hacen preguntas referidas al plan global y al tema, las cuales deben ser absueltas. Los tribunales estudiantes también hacen preguntas, tanto del tema como de la didáctica. Al respecto la normativa de la UMSS, plantea una prueba escrita, aunque deja abierta que puede ser también oral. Esta prueba escrita, según la normativa de la UMSS indica: “a) Un esquema de trabajo en la primera hoja; b) Desarrollo del tema a partir de la segunda hoja; y, c) Resumen del tema tratado, presentado en una sola hoja separada”. Es decir, la prueba escrita consiste en formato tipo ensayo. El sorteo del tema será dice, la normativa de la UMSS, inmediatamente antes de la prueba escrita y será el mismo para todos los postulantes.

- Claro está que pueden decir, tanto los dirigentes estudiantiles y los docentes titulares, que estos procesos se han realizado ante la mirada irregular, donde se ha encontrado, que en algunas carreras o programas se ha llevado adelante con Comisiones revisoras de méritos compuestos por delegados docentes (“titulares” y “extraordinarios”) y delegados estudiantes. Las Comisiones de Prueba de conocimientos no siempre compuestos por docentes titulares, sino muchas veces se ha invitado a profesionales reconocidos del medio⁷, de otras universidades del Sistema Nacional Pública Autónoma, o por los “docentes extraordinarios” de la misma UMSS. Lo anecdótico aquí para comentar, es que cuando solicitan docentes para que formen tribunales para “los examen de competencia” en las universidades de la UTO (Universidad Técnica de Oruro), la UMSA (Universidad Mayor de San Andrés) o de la Universidad San Francisco Xavier (USFX), normalmente la UMSS envía “docentes extraordinarios” (Comunicación personal con docentes de la UMSS que han participado de estos procesos, 2011-2015).
- Como también pueden decir, tanto los dirigentes estudiantiles como los docentes titulares, que estos procesos de selección, evaluación y admisión docentes en la UMSS, en los últimos años no se han llevado de manera transparente e idónea, pero queda la pregunta: ¿Sí podemos pensar que sí lo fueron los procesos de selección, evaluación y admisión docentes para la titularización? Cuando algunos docentes titulares hoy en la UMSS, comentan que cuando se llevaron a cabo los procesos de titularización de docentes, ya se conocía con antelación quién iba ser primero, segundo, tercero (Comunicación personal con profesores titulares de la UMSS, 2011-2015). Lo mismo ha ido ocurriendo, en los últimos años en la UMSS, en algunas carreras o programas más que en otras, esta posibilidad de favorecer a algún profesional para que apruebe el proceso integral: “concurso de méritos, examen de suficiencia y presentación y defensa de plan global”.

7 Según el artículo 70, del Reglamento General de la Docencia UMSS: “[...] también podrán ser miembros de la Comisión Evaluadora de Conocimientos profesores titulares de otras Universidades, reconocidos profesionales del medio y Docentes Eméritos de la Universidad Mayor de San Simón”.

- En los últimos años en la UMSS, más de un reclamo ocurre por parte de los profesionales postulantes en los procesos de selección, evaluación y admisión docente. Esto ocurre por el manoseo político de los grupos de poder que coyunturalmente ostentan las direcciones de Carrera o Facultativo, donde la responsabilidad pasa por el co-gobierno docente – estudiantil. Ya expertos como Rodríguez (2007), indican que las universidades públicas en Bolivia enfrentan profundas crisis de calidad, transparencia y pertinencia. Refiriéndose con seguridad a procesos de selección, evaluación y admisión docente, entre otros aspectos del quehacer de la gestión universitaria.

En síntesis podemos indicar que los procesos de selección, evaluación y admisión docente en la Universidad Mayor de San Simón, en manos de las carreras y facultades han ido recreando las normativas que han surgido desde el CEUB, pero el mayor error fue que el Reglamento General de la Docencia UMSS no se ha actualizado ni contextualizado a los años venideros después del año 1990. Donde las autoridades universitarias de la UMSS no han priorizado la titularización de los docentes, sino más bien han dejado que los docentes extraordinarios crezca hasta llegar al 70% del total. Donde no podemos dejar de mencionar que los dirigentes estudiantiles son cómplices de que no se destraben los procesos de titularización de docentes. Esto se hace evidente porque como “docentes extraordinarios” son más vulnerables a los manoseos políticos que se ha apoderado de la Universidad Mayor de San Simón en los últimos años.

Cuando el Rector de la Universidad Mayor de San Simón, en marzo de 2015 intento titularizar a los “docentes extraordinarios” a todos sin excepción, sin diferenciar el proceso por el cual ingresaron cada uno de los docentes a la UMSS, ha sido un error histórico porque el tiempo y los argumentos se han encargado para que esta medida Rectoral quede nulo por presión de los dirigentes de la FUL (Federación Universitaria Local), porque no existían documentos que demuestren todo lo contrario. En ese sentido, este documento intenta aportar con reflexiones que nos ayuden a caminar hacia adelante.

Algunas propuestas para seguir reflexionando...

A partir de esta reflexión nos inclinamos a la propuesta, que ya se manifestó por algún sector de docentes dentro de la UMSS, esta es la “Auditoría Académica”. A partir de esta Auditoria investigar cómo ingresaron cada uno de los docentes. Esto implicara que cada Carrera y Facultad tenga la documentación organizada, ordenada y sistematizada para que esta Auditoría con conocimiento de causa emita sus conclusiones. Porque el proceso integral: “Concurso de méritos, examen de suficiencia y presentación y defensa de plan global” implica aquello que manifiesta el “Reglamento del Régimen Académico Docente” del CEUB. Al respecto vale citar algunos artículos del Reglamento del Régimen Académico Docente del CEUB, para la toma de decisiones, que ojala lo hagan en breve tiempo las nuevas autoridades universitarias de la UMSS:

Artículo 25. La carrera Docente Ordinaria [titular] Universitaria, empieza con la categoría de Docente Contratado.

Artículo 26. El objetivo de la categoría de Docente Contratado, es poner a prueba la capacidad del Docente en el campo de la Enseñanza, Investigación e Interacción Social-Extensión Universitaria, antes de admitirlo en el escalafón como Docente Titular.

Artículo 27. La duración del periodo de prueba del Docente Contratado, es de un año académico, al cabo del cual el Docente será evaluado por el respectivo Consejo de Carrera o en su ausencia en el Consejo Facultativo, con base en el artículo 29.

Lo que queda claro, es que la normativa del CEUB plantea el primer año, los docentes pasan a la categoría de “docente contratado” después de que ha aprobado el proceso de selección, evaluación y admisión. Luego los docentes contratados se someten a procesos de evaluación por parte del Consejo de Carrera o Consejo Facultativo, para luego incorporarlos en el Escalafón Docente. Esta evaluación de docentes contratados en las Facultades de Ciencias Sociales y Ciencias Económicas, en los últimos años, se ha estado haciendo. En el caso de la Facultad de Ciencias Económicas, cada Semestre aplican un formulario de evaluación, que debe llenarlo el estudiantes antes de ver sus notas vía Websiss. En el caso de la Facultad de Ciencias Sociales, los estudiantes evalúan al docente no mediante un formulario, pero sí se escucha entre pasillos voces que evaluación la capacidad del docente tanto científico como su habilidad didáctica para enseñar.

Según comentarios de docentes y estudiantes de la UMSA sí aplican el Escalafón Docente, de las otras universidades del Sistema no se conoce. Pero en el caso de la UMSS no aplicaron desde la puesta en vigencia del Reglamento General de la Docencia UMSS, esto debido al “pacto de mediocridad”, donde los docentes una vez titulados no se los mueve de sus cargos y a los estudiantes no se les cuestiona la permanencia estudiantil. Un estudiante se puede pasar hasta 20 años, como la que viene ocurriendo con los dirigentes estudiantiles.

Lo que se debe hacer desde las instancias de gobierno de la UMSS, es poner en vigencia el Escalafón Docente, para motivar a los mejores profesionales y no quedarse conformes con la titularidad y volverse inamovibles. Recordemos, que la Carrera y Escalafón Docente que plantea el Reglamento General de la Docencia UMSS, del año 1990, divide en los siguientes aspectos para la evaluación permanente: a) Labor Docente; b) Labor de investigación y/o interacción social; c) Producción intelectual y/o cursos de perfeccionamiento; y, d) Participación en la vida universitaria. Donde según el Reglamento General de la Docencia UMSS se valora de manera significativa la labor de los docentes – investigadores. Esto a su vez nos lleva a plantear que la Universidad debe dotarse con más docentes a dedicación exclusiva, porque los docentes con carga horaria parcial no se comprometen con la gestión universitaria (donde se encuentra la labor de investigación, interacción social, producción intelectual, cursos de perfeccionamiento y participación universitaria).

Estos puntos analizados nos llevan a otro punto, quizás la más importante, que la UMSS debe organizar de manera urgente el III Congreso Universitario, donde se tiene

que actualizar y contextualizar la Legislación Universitaria a la Constitución Política del Estado y a la normativa del CEUB del año 2014.

A manera de conclusiones

Hemos intentado hacer un recorrido por la normativa universitaria (UMSS, 1990 y CEUB, 2014), en el sentido de revisar documentación respecto al proceso de selección, evaluación y admisión docente. Al mismo tiempo, revisar e investigar sobre los procesos de dotación de docentes que han estado siguiendo las carreras y/o programas de los casos de la Facultad de Ciencias Sociales y la Facultad de Ciencias Económicas. No pensamos que los procesos de selección, evaluación y admisión docente sean similares en todas las carreras y/o programas, pero con seguridad, los procesos integrales: “concurso de méritos, examen de suficiencias y presentación y defensa de plan global” son muy equivalentes a los que prevén la normativa universitaria de la UMSS y el CEUB.

En fin, el debate no está cerrado, tampoco se pretendió hacerlo con este pequeño ensayo de reflexión sobre los procesos de “examen de competencia” y/o “examen de suficiencia”, sino simplemente abrir para que otros investigadores y estudiosos de la UMSS o del medio continúen con la misma en pos de mejorar y acreditar a la UMSS en el contexto nacional e internacional.

Se ha intentado mostrar que los procesos integrales: “concurso de méritos, examen de suficiencia y presentación y defensa de plan global” es un mecanismo similar como indican las normativas de la UMSS y el CEUB. Por lo tanto, a través de estos mecanismos deberían permitir a los mal llamados “docentes extraordinarios” llegar a la categoría de “Docente Contratado” y luego después del año académico, previa evaluación por parte del Consejo de Carrera o Consejo Facultativo, los docentes sean reconocidos en el Escalafón Docente, sin que ello signifique que nadie está exento de la remoción de su cargo como Docente Ordinario o Titular, como indican las normativas de la UMSS 1990 y CEUB 2014.

Referencias bibliográficas

CEUB (2014). “Reglamento del régimen académico docente del Sistema de la Universidad Boliviana”. En: *Documentos XII Congresos Nacional de Universidades*. La Paz: Universidad Mayor de San Simón.

Escobar, Patricia y Carlos Toranzo (1998). *La formación de economistas ante el reto del cambio*. Cochabamba: PROMEC-UMSS.

Facultad de Ciencias Económicas (2015). *Plan Estratégico Facultad de Ciencias Económicas 2015-2019*. Cochabamba: Facultad de Ciencias Económicas – Universidad Mayor de San Simón.

Los Tiempos (2015). *Clasificados 3*. 8 de enero de 2015.

Los Tiempos (2015). *Clasificados 3*. 25 de enero de 2015.

Los Tiempos (2016). *Clasificados 3*. 13 de marzo de 2016.

Pérez, Elmer y Ximena Duran (Compilación) (2010). “Reglamento general de la docencia”. En: *Legislación Universitaria*. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

Rivera, José Antonio (2014). “La situación de los Docentes Extraordinarios de la UMSS”. En: *Revista boliviana de la Sociedad Científica de Doctores en Educación (SCDE)*. Año: 3 N° 2-3, octubre 2014. Cochabamba: EDISELTA, Págs. 23-29.

Rocha, José Antonio; Palacios, Ricardo; y, Miguel Ángel Coca (2014). *Memoria de creación: Programa de formación profesional a nivel de Licenciatura en Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales UMSS*. Cochabamba: FACSO – UMSS.

Rodríguez, Gustavo (2007). *Educación Superior en Bolivia*. Temas de debate. Número 7, año 4. La Paz: PIEB.

Aproximación a la conflictividad universitaria como objeto de estudio de la sociología

*Miguel Ángel Coca Orozco*¹

Introducción

La universidad boliviana, y en específico, la Universidad Mayor de San Simón está atravesando por un periodo de alta conflictividad que ha bloqueado su capacidad para procesar los conflictos a través de su sistema de cogobierno paritario docente - estudiantil. Los recurrentes conflictos internos en las universidades públicas han abierto un periodo de crisis y marcada *ingobernabilidad* de las casas superiores de estudio.

A diferencia del pasado, donde el tensionamiento externo entre el Estado y la Universidad configuraba un modelo de gestión universitaria subversivo y contestatario en torno a la defensa de la autonomía universitaria y la lucha presupuestaria, en la actualidad, las tensiones internas entre los actores universitarios han cobrado preeminencia en el plano universitario. La Universidad se presenta ya no como aquella institución donde circulan las ideas y el conocimiento, sino como verdaderos campos de batalla donde las luchas intestinas, las maniobras y cálculos politiqueros imponen su ritmo y marcan el decurso de la vida universitaria.

La *conflictividad universitaria* es entonces un problema que afecta la labor institucional porque no se cumplen metas, objetivos académicos; con suerte se concluye el calendario y la planificación académica. Por otro lado, para docentes y estudiantes, la *conflictividad* es un problema que menoscaba la labor de enseñanza, de investigación e interacción; también perjudica el avance académico y cumplimiento de los programas y planes globales, siendo más dificultoso el seguimiento y evaluación; pero también el rendimiento académico de los propios estudiantes se ve afectado al finalizar el semestre o año académico, los indicadores de reprobación y abandono de materias se disparan luego de un conflicto universitario. La *conflictividad* tiene costos muy altos para la institución y sus actores, pero como señala Jorge Komadina, el lado más perverso de la *conflictividad* “sería el costo social y político que supone la defensa de privilegios e intereses privados o sectoriales en desmedro del bien común”.

Los *niveles de conflictividad* y la *expansión de los campos de conflicto universitario* hacia fuera de las aulas y del campus universitario han visibilizado la profunda crisis universitaria ante los ojos de la sociedad; también ha trasladado el conflicto universitario al plano regional y nacional, constituyéndose en un tema de constante discusión en los medios de comunicación y en la opinión pública que exige de la Universidad acciones concretas de reforma y transformación para retornar a su razón de ser, que según el sentido común de

1 Ex dirigente estudiantil de la FUL UMSS por la Facultad de Ciencias Sociales (FACSO), actualmente estudiante del Programa de Posgrado: “Maestría en Investigación Cualitativa aplicada a las Ciencias Sociales” de la FACSO-UMSS.

la gente es: producir ciencia y conocimiento, formar profesionales capaces e idóneos que contribuyan al desarrollo regional y nacional.

La Universidad no debe concebir al *conflicto* y la *conflictividad* como un rasgo negativo de su existencia, aunque son innegables los efectos nocivos sobre su labor académica. Debe entender que el conflicto es un “dato omnipresente en la vida cotidiana” (Komadina, 2014: 1) de la institución, y por tanto, puede generar situaciones positivas de cambio o desencadenar situaciones destructivas y regresivas.

El esfuerzo del presente artículo se inscribe en la necesidad de construir, desde la sociología, un entendimiento del *conflicto* y de la *conflictividad universitaria* como procesos por los cuales atraviesa la Universidad; para este propósito es necesaria una metodología que deleve las tensiones estructurales irresueltas para visibilizar el *patrón de conflictividad* y a partir de ello, contribuir a que la *conflictividad universitaria* sea superada en buenos términos, mediante el debate y argumentación de posiciones que permita construir un horizonte académico común sobre la base de un sistema democrático de amplia participación docente estudiantil.

1. Estado de la investigación: la universidad como objeto de estudio de la sociología

El *estado del arte* se ha realizado en dos sentidos. Por un lado, se ha revisado la bibliografía producida respecto a la cuestión universitaria y la construcción de la universidad y la educación superior como un objeto de estudio de las ciencias sociales, haciendo énfasis en aquellas investigaciones que tratan el sistema de gobierno universitario, la cultura organizacional universitaria y los cambios operados en el discurso de los actores universitarios.

Por otro lado, en razón a que no se ha podido identificar investigaciones que traten específicamente de *conflictos universitarios* o de la *conflictividad universitaria*, se ha recurrido a trabajos de investigación cuyo objeto de investigación ha sido precisamente la *conflictividad social y política* del país. Para suerte de este propósito, en Cochabamba, la fundación UNIR² lleva muchos años estudiando la conflictividad del país como un tema de investigación.

a) El *estado del arte* sobre la conflictividad social y política en el país

Uno de los trabajos de investigación pioneros sobre la *conflictividad* en el país y Latinoamérica es el llevado a cabo por Fernando Calderón (2011) “Los conflictos sociales en América Latina” donde considera los conflictos ocurridos en la región durante octubre de 2009 y septiembre del año 2010. Uno de los aportes centrales del presente

2 En la página web de la fundación UNIR se dice: “La Fundación UNIR Bolivia es una organización privada, independiente y sin fines de lucro. Trabaja en los ámbitos de investigación, análisis y transformación constructiva de conflictos, el Derecho a la Información y la Comunicación, y el desarrollo en capacidades en educación para la paz, con la misión de contribuir a la construcción de un país unido, intercultural y equitativo, guiado por valores que posibiliten una convivencia pacífica entre las y los bolivianos. Está coordinada por una Asamblea de Instituyentes en la que participan personalidades de distintas regiones y sectores del país.” Disponible en: << <http://unirbolivia.org/nuevo/nosotros/mision/>>>.

trabajo de investigación es el de acuñar la categoría analítica de *conflictividad* como una dimensión más amplia que la simple “suma de conflictos” sino como una resultante de la existencia de condiciones económico estructurales y psicológico-culturales que hacen que las personas se comporten de una determinada manera.

Un segundo trabajo de importancia que retoma la *conflictividad* en Bolivia como su objeto de estudio, es el que ha financiado la fundación *Friedrich Ebert Stiftung* donde el investigador César Rojas Ríos (2015) estudia la “Conflictividad en Bolivia (2000 – 2014) ¿Cómo revertir la normalización de la presión social?”. El autor coincide con Fernando Calderón en introducir la categoría de *conflictividad* como la presencia permanente y recurrente de una multiplicidad de conflictos. Sin embargo, establece cuatro rasgos significativos del mismo: a diversidad de actores y multiplicidad de indicadores, la simultaneidad cuando los conflictos concurren al espacio público en un mismo tiempo, la interinfluencia haciendo que los conflictos manifiestos activen a los latentes; y, finalmente la recurrencia, es decir que los conflictos aparecen, desaparecen y vuelven aparecer. Cuatro factores que perfilan sintéticamente la *conflictividad*.

María Teresa Zegada, Yuri Tórrez y Gloria Cámara (2008) en su trabajo de investigación: “Movimiento Sociales en Tiempos de Poder. Articulaciones y campos de conflicto en el gobierno del MAS” aunque no trata la *conflictividad* en sí, recurre al concepto de *campos de conflicto* para abordar la relación y articulación de la acción colectiva de los movimientos sociales en el primer gobierno de Evo Morales ya sea desde el punto de vista hegemónico y por lo tanto la apertura de *campos de conflicto estructurales* o desde la defensa de intereses sectoriales que genera un *campo de conflicto corporativo* por la defensa de intereses sectoriales.

Por otro lado, desde análisis más puntuales y específicos, Jorge Komadina (2014) en su artículo escrito para la fundación *UNIR* “Patrones de conflictividad y cultura del conflicto en Bolivia” busca definir un nuevo tipo o *patrón de conflictividad* en Bolivia a partir de la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional caracterizado por la fragmentación de las demandas, y en segundo lugar, cómo este patrón de conflictividad ha abierto dos *campos de conflicto*: el de la lucha por el control, el uso y destino de los recursos naturales y los conflictos en torno a los límites municipales y departamentales.

Análisis puntuales en torno a la *conflictividad social y política* en Bolivia puede citarse por ejemplo a Alejandro Almaráz (2014) el artículo publicado por la fundación *UNIR* “Conflictividad social y política en el segundo Gobierno de Evo Morales”. También el artículo de Fernando Aramayo *et. al.* (2010) Publicado por la GTZ “Análisis de conflictividad y potenciales de paz para la región Chaco - Bolivia”.

En síntesis, el tratamiento de la *conflictividad* en Bolivia, ha permitido construir un marco categorial de conceptos como: *campos de conflicto/conflictividad*, *patrones de conflicto*, *ciclos de conflictividad* y *niveles de conflictividad* que constituyen un armazón teórico en el estudio de la turbulenta vida política boliviana. Para nuestro caso, se retomarán estas categorías en la construcción de nuestro objeto de estudio como es la *conflictividad universitaria*.

b) El *estado del arte* sobre la universidad como objeto de estudio de las ciencias sociales

En Bolivia no se ha realizado una construcción sistemática de la universidad como objeto de estudio de las ciencias sociales. Ni siquiera la Universidad ha desarrollado esfuerzos críticos por reflexionar acerca de su propia labor formativa, de investigación e interacción social. La afirmación de Gustavo Rodríguez, Mario Barraza y Guido de la Zerda en sentido que “[...] la educación superior no ha sido analizada en Bolivia y en otras latitudes de forma sistemática como objeto de estudio” (2000, p. 1), mantiene total vigencia.

De hecho, las principales reflexiones sobre la Universidad, el rol político y científico que debe cumplir en la sociedad han provenido del pensamiento político. El planteamiento reformista de Córdova irradió el continente latinoamericano y a su juventud para buscar poner en pie una Universidad a la altura del desarrollo científico y el Estado modernizador, claramente apuntalado por las burguesías y pequeño burguesías progresistas de sus países. La vertiente obrera socialista opuesta a la liberal – modernizante, plantea la Universidad y la autonomía universitaria como el terreno donde la burguesía y el proletariado se disputan a la inteligencia pequeña burguesa para sus fines históricos. Trabajos que pueden situarse en esta línea son los de: José Antonio Arce (1947) “Proceso de la educación boliviana”, Mariano Baptista Gumucio (1956) “Revolución y Universidad en Bolivia” y Guillermo Lora (1980) “Problemas de la reforma universitaria” entre los más importantes.

Con la pérdida de centralidad del movimiento obrero y el discurso de las diferentes izquierdas bolivianas, la audaz noción de la “universidad al servicio de la revolución proletaria” entra en crisis. El trabajo de Jorge Komadina (1992) “La Reforma Universitaria, Proceso y Estructura” es un esfuerzo por comprender la Reforma Universitaria “[...] como un hecho social de múltiples dimensiones, es decir como objeto de la sociología”; el interés por construir a la Universidad como un objeto de estudio sociológico emergió de la crisis del discurso izquierdista. Sin embargo, bajo una lógica de administración estatal de libre mercado de la economía, la Universidad sufre vaciamiento de su calidad ideológica de izquierda, y busca adecuarse al nuevo contexto y discurso neoliberal postulando como principal factor de legitimación de su labor la “acreditación y evaluación universitaria”, estos cambios y transmutaciones en el discurso universitario es estudiado por Gustavo Rodríguez, Mario Barraza y Guido de la Zerda en “De la revolución a la evaluación universitaria. Cultura, discurso y políticas de educación superior en Bolivia”. También se puede citar el trabajo de Guido De la Zerda (2003) “Juegos de poder y cultura organizacional en la universidad pública” que investiga a las casas superiores de estudio como campos donde se disputa el poder.

Como se ha podido ver en el *estado de arte* sobre la *conflictividad social y política* en Bolivia, la mayoría de las investigación han sido apoyadas y financiadas por fundaciones internacionales con presencia en el país. Lamentablemente, la Universidad no ha entrado a un debate serio respecto de sus altos niveles de *conflictividad* en razón a que se ha impuesto dentro de su lógica de funcionamiento la naturalización de prácticas de cooptación, clientelismo y pugas por la administración de recursos universitarios; tratar un tema tan complejo y multidimensional como la Universidad, incomoda a quien se encuentra circunstancial-

mente en el poder y desata las pasiones más progresistas y reaccionarias que terminan por anular cualquier iniciativa y a sus promotores. Ya Pierre Bourdieu se había percatado de esta dificultad cuando escribiera una de sus obras más importantes para las ciencias sociales *Homo academicus* donde al tomar por objeto un mundo social en el que uno se halla *comprendido* tropieza con cierta cantidad de problemas epistemológicos, a saber, estar incorporado en las jerarquías y tramas de poder del grupo social al que se estudia.

2. De la teoría del conflicto a la teoría de la conflictividad

a) Las teorías del conflicto

Sin duda alguna, la categoría de análisis sociológica central de la que partiremos es: la del *conflicto*. Para Ralf Dahrendorf “El concepto de conflicto ha de designar, en primer lugar, cualquier relación de elementos que puedan caracterizarse como por una oposición de tipo objetivo (‘latente’) o subjetivo (‘manifiesto’)” (1996: 336). Es decir, que el conflicto se define por la existencia de un antagonismo que deriva de la estructura social o de la constitución de la subjetividad de los actores.

Para Dahrendorf todas las sociedades experimentan relaciones de dominación que define la existencia de grupos que poseen poderes de dominio y otros grupos que se encuentran sometidos a estos mandatos. “La principal tesis defendida en este ensayo se concreta en que hemos de buscar el origen estructural de los conflictos sociales [...] en las relaciones de dominio, que reinan dentro de las unidades de la organización social” (Dahrendorf 1996: 344).

El conflicto social entonces, desde la perspectiva de Dahrendorf emerge de la estructura social, pero actúa sobre la estructura induciendo cambios estructurales. Es decir, que se suscribe al criterio de que el conflicto es un operador del desarrollo de la estructura social, es decir del cambio social. “2. Mayor interés reviste para nosotros la segunda cuestión, relativa a cómo puede concebirse el conflicto entre grupos organizados de intereses [...] como factor de cambio de las estructuras sociales” (Dahrendorf 1962: 256). Para este autor, tres son las formas en cómo el conflicto puede conducir a cambios de la estructura social: el primero es por medio de la “[...] renovación total del personas que ocupa posiciones positivas de autoridad[...]”, el segundo por la “[...] la modificación parcial del persona que ocupa las posiciones positivas de autoridad [...]” y finalmente de una “[...] extrema regulación del conflicto puede [...] provocar cambios en las estructuras sociales [...]” (256-257). El planteamiento de Dahrendorf por tanto, es parte de aquellas sociologías que ven al conflicto como un factor de transformación de estructuras y cambio social.

Por otra parte, Coser señala que el conflicto es “[...] una lucha con respecto a valores y derechos sobre estados, poderes y recursos escasos, lucha en la cual el propósito es neutralizar, dañar o eliminar a sus rivales” (1961: 3). A diferencia del concepto más estructural sobre el conflicto de Dahrendorf, esta definición del conflicto como “*lucha*” por alcanzar posiciones, lucha por capturar y administrar recursos es de mayor riqueza que puede aplicarse a los aspectos supra como micro sociales. Sin embargo en la obra de

Coser lo que se busca no es caracterizar la categoría de conflicto, sino que su objetivo principal es determinar las funciones del conflicto como estructurador de la identidad y regulador de los desequilibrios del sistema social.

La primera de las funciones del conflicto es que “[...] fija las fronteras entre los grupos internos de un sistema social, robusteciendo la conciencia de grupo y el sentido de distinción, con lo que establece la identidad de los grupos dentro del sistema” (Coser 1961: 36). En segundo lugar, esta contradicción de los grupos en el conflicto “[...] crea un equilibrio entre sus diversos grupos” (36). Es decir que el conflicto sirve para construir y delimitar la identidad y la frontera ente los grupos sociales, y por otro lado contribuye a generar estabilidad social.

Hasta aquí es importante subrayar que la universidad como una institución compleja posee todos los elementos que la puedan definir como un sistema. Posee una estructura de gobierno y sistema de administración. Más aun, cuando en la toma de decisiones rigen los principios de la “autonomía” entendida como “autogobierno” y el “co-gobierno” entendido como la forma de funcionamiento de este autogobierno y el estatuto y reglamentos como las normas básicas o sistema de administración.

La Universidad supone, como define su estatuto la existencia de dos estamentos esenciales, el estamento docente y el estamento estudiantil. Que al influjo de las tensiones sociales presentes en la Universidad, cada uno ha venido a representar de forma oscilante el factor de conservación y el factor de cambio de la Universidad y la Sociedad. Lo cierto es que la existencia de estos dos estamentos supone ya la existencia de dos grupos sociales con intereses materiales concretos que en su relación han establecido relaciones de dominio. Lo que de acuerdo a Ralf Dahrendorf, constituye el punto de partida para la existencia de conflictos.

Sin embargo, retomando la idea de Coser, es importante destacar que el conflicto en la Universidad, no es sino la expresión de la lucha respecto a valores y derechos, poderes y recursos escasos, lucha en la que el predominio de un grupo sobre el otro, supone la afectación del grupo que ha sido sometido, al cual se impone la voluntad del dominante.

Pero el conflicto no solamente supone la existencia de estos grupos, sino la demarcación de sus fronteras, la constitución de ellos mismos como sujetos en el plano discursivo. No olvidemos que el discurso, como señala Artilles es la “[...] dimensión fundamental en la que se constituye la ideología y el sujeto” (1990: 17). Por tanto, cada discurso plantea una forma de ordenamiento de la realidad desde los propios marcos de referencia grupal.

b) La *conflictividad* como categoría de análisis

Aunque la noción de *conflicto* es importante al momento de observar y analizar una relación contenciosa de dos o más actores colectivos, no permite indagar más allá del plano meramente descriptivo. Por ello, se va utilizar la categoría analítica de *conflictividad* cuya definición es que constituye:

“[...] una resultante histórica que deviene a partir de situaciones complejas, de conflictos multidimensionales y multicausales que al correr de los

años no lograron resolverse en sus raíces más profundas, y por consiguiente, éstas se arraigaron; atraviesan o tiene ingredientes (como causa, y a la vez, como efecto) que con tiempo se dinamizan, intersectan y retroalimentan mutuamente” (Sartí, 2006: 85).

Por ello, cuando se habla de la *conflictividad* se hace referencia a una dimensión de análisis que supera la simple sumatoria de conflictos, y que más bien se presenta como una constante *condicionante* en las relaciones sociales de los actores.

Toda *conflictividad* está inmersa en un marco general de “[...] condiciones económico-estructurales y psicológico-culturales [...] (Monzón citado por Calderón, 2011: 86), aspecto por el cual los conflictos son aspectos episódicos que emergen de esta variable estructurante. Para fines del presente artículo, la *conflictividad* se definirá como “condición estructurada de factores opuestos que entran en tensión y determinan la emergencia de conflictos (manifiestos y/o latentes) y de campos de conflictos donde cada actor busca, en el marco de la contención, mantener, modificar/reformar o revertir definitivamente el régimen de poder”.

En ese sentido, la *conflictividad* genera un *campo de conflicto* donde se tensionan permanentemente las relaciones de poder, poniendo en cuestión la capacidad de los que gobiernan, que de no procesar positiva o destructivamente los conflictos, terminan abriendo un periodo de *ingobernabilidad*. Un *campo de conflicto* es “el terreno donde se configura, a partir de la tensión de fuerzas contendiente contrarias, un campo de fuerza que actúa estructurando la identidad, los grados y niveles de pertenencia de cada uno de los actores a las fuerzas en conflicto”³.

Un *campo de conflicto* no es una dimensión estática y libre de articulación con otros niveles y dimensiones de la realidad. Pues la naturaleza del *conflicto* es que colapsa y penetra en otros *campos* de la vida social. Por ello es necesario hablar de la *expansión del campo de conflicto* como un proceso a través del cual el *conflicto* se va acrecentando y acumulando fuerza en sus polos magnéticos que invaden otras dimensiones de la vida social. Para citar un ejemplo, el conflicto universitario del año 2015⁴ en la UMSS a partir de la *movilización* de los estudiantes logró articularse a otras universidades donde se instalaron huelgas de hambre en apoyo a los estudiantes, logró conformar una Coordinadora de Defensa de la Educación Superior⁵ y el involucramiento de la Central Obrera Departamental.

3 Para Jorge Komadina, el *campo de conflicto* puede ser equiparable al término *campo de fuerza* que supone un espacio tensionado donde en torno a dos polos magnéticos que se repelen mutuamente y atraen lo mismo tiempo a las partículas situadas entre ambos. Al respecto ver: “Patrones de conflictividad y cultura del conflicto en Bolivia”. Fundación UNIR.

4 La Federación Universitaria Local de la UMSS, luego de una asamblea estudiantil decretó un paro estudiantil indefinido (que duró 4 meses) exigiendo la anulación de la Resolución 01/2015 emitida por el Consejo Universitario. La resolución disponía que todos los docentes extraordinarios que hubieran ingresado por un proceso de selección con antigüedad de 1 año y los docentes extraordinarios que no hubieran ingresado por ningún procedimiento pero que tenían 5 años de antigüedad, pasen a la categoría de docentes ordinarios (titulares).

5 Consistió en la conformación de un coordinadora de sectores sociales como la Federación de Maestros de Cochabamba, el Comité Cívico Femenino, distintas Federaciones de Comerciantes de Cochabamba y Quillacollo además de algunas organizaciones sociales vecinales menores como las OTB’s y Juntas Vecinales. Era una instancia abierta a la incorporación de otros sectores sociales.

mental que convocó a un *cabildo* popular en apoyo a la demanda de los estudiantes. De una Universidad puede llegar a articularse a otra Universidad, o activar *conflictos latentes* en la propia Universidad u otras universidades; también puede llegar a convertirse en regional, nacional o internacional. Esto por los factores comunes que están presentes en otras universidades o en la misma sociedad. Pero también hay que acuñar la categoría de *contracción del campo del conflicto* que es el proceso inverso a la *expansión*.

Por otra parte, la *conflictividad* se desarrolla a través de *ciclos* que puede adquirir diferentes *niveles de conflictividad*. Por ello el *ciclo de conflictividad* es un periodo de recurrencia de conflictos caracterizados por un determinado tipo o *patrón de conflictividad*. Por ejemplo, Naishtat (2005) muestra bien cómo la Universidad Argentina de la UBA⁶ había entrado a un nuevo ciclo de conflictividad que ya no se centraba en el frente externo de la defensa de la autonomía y del presupuesto “[...] la novedad ahora es la emergencia de conflictos de niveles normativos en el interior de la institución misma. Todo esto ha conducido a luchas intestinas desde 2002—de pública notoriedad—.” (p. 15). Un *ciclo de conflictividad* implica entonces un *patrón de conflictividad*, es decir, un tipo determinado de estructuración de las desiguales y contradictorias estructuras de poder y decisión en la cual se mueven los actores y modelan sus conductas, reacciones y luchas que pueden *cambiar* dicho patrón.

La otra categoría es la del *nivel de conflictividad*. Cuando se entra a un *ciclo de conflictividad* como el que por ejemplo están viviendo las universidades en el país, nunca parten de cero. Sino que la *conflictividad* evoluciona y adquiere niveles que—siguiendo a Fernando Calderón (2011: 45) pueden ser de *pre conflicto*, *manifiesto*, *confrontación*, *enfrentamiento violento* y *la situación de caos* o lo que se ha denominado de *ingobernabilidad*.

El *conflicto* como hecho episódico de contención y la *conflictividad* como un proceso más amplio, condicionan la emergencia de la acción colectiva. No se está diciendo que generan las condiciones para la constitución de movimientos sociales, sino que del *estado latente* en que se encuentran, pasan a la acción, es decir al *estado manifiesto*, a la movilización social. El movimiento social, y en nuestro caso, *el movimiento estudiantil* es parte de una *interacción contenciosa* que se define como la lucha abierta con otros grupos sociales opuestos.

La noción de *actores sociales* son los que dinamizan y vivifican el conjunto de categorías existentes, por como dice Lorenzo (2011) son “[...] grupos asociativos o comunitarios”. (p. 13) que actúan en forma coordinada a través de la *movilización* compartiendo *orientaciones cognitivas* o *marcos interpretativos* que involucra el autoreconocimiento como grupo y la existencia de lazos de sociabilidad y solidaridad.

Finalmente Lorenzo (2011: 14) señala que es importante destacar: los actores colectivos nunca actúan en forma caótica o espontánea, pues se dotan de estructuras de *organización* que son relaciones de jerarquía, de poder; administran los recursos y gestionan la movilización. Estas pueden ser las estructuras sindicales, los partidos polí-

ticos, las organizaciones de base, las élites, etc. Estas estructuras se caracterizan porque tienen una disciplina, un sistema de toma de decisiones, régimen de jefaturas y un liderazgo en su seno.

3. La conflictividad universitaria como objeto de estudio de la sociología

Una de las cosas que es necesario dilucidar es: ¿Cómo se nos presenta a primera vista la Universidad? Si uno observa el *campus universitario* éste muestra un flujo y movimiento dinámico de estudiantes, docentes, trabajadores administrativos y otras personas ajenas a la institución que circunstancialmente acuden a la Universidad. La sustancia del movimiento de la cotidianidad universitaria son las *clases*, es decir, la impartición de contenidos por parte de los docentes ante la concurrencia de estudiantes en las aulas.

Todo en la Universidad se articula en torno al hecho de *pasar clases*. Las actividades administrativas, los trámites, la matriculación, la elección de autoridades, la planificación académica, el calendario académico, las vacaciones, los cursos de verano e invierno, e incluso las vacaciones tienen que ver con el *pasar clases*. Esto define el rasgo y la característica de la cotidianidad de la vida universitaria.

La Universidad es una institución que planifica y estructura sus actividades académicas. Su razón de ser es la “normalidad académica” y el desenvolvimiento de la cotidianidad universitaria. La gran *masa* de estudiantes universitarios, asiste a la Universidad porque tiene que *pasar clases*, éste aspecto le define existencialmente.

La Universidad es una institución jerarquizada y posee en su estructura de gobierno niveles de autoridad, de representación y participación de cada uno de sus actores que se resume en el *cogobierno paritario docente estudiantil* es decir, que tanto docentes y estudiantes forman parte de los niveles de “toma de decisiones” en nuestras casas superiores de estudio.

Pero no toda la gran *masa* de estudiantes puede estar en el ejercicio del cogobierno universitario, por esta razón, se han establecido mecanismos de representación a través de la elección de Centros de Estudiantes de Carrera, Centros de Estudiantes Facultativos y la Federación Universitaria Local. Por otro lado, para el ejercicio formal del cogobierno, se eligen los delegados estudiantes ante el Consejo de Carrera, Consejo de Facultad y Consejo Universitario.

Lo mismo sucede con los docentes, no todos pueden estar ejerciendo el cogobierno docente, sino que delegan esta responsabilidad a sus representantes gremiales de las Asociaciones Facultativas de Docentes y la Federación Universitaria Docente y a través de los Delegados Docentes ante el Consejo de Carrera, Consejo de Facultad y Consejo Universitario.

Pero ¿*Quiénes son los actores universitarios?* éstos son básicamente: autoridades, docentes universitarios, estudiantes y trabajadores administrativos.

Autoridades.- Las autoridades universitarias son el Rector, Vicerrector, Decanos, Directores Académicos y Directores de Carrera elegidos por voto docente y estudiantil en

claustro universitario, facultativo y de Carrera. Tienen un mandato delimitado temporalmente por el estatuto universitario de 4 años para el Rector y Vicerrector, 3 años para el Decano y Director Académico y de 2 años para el Director de Carrera. Por lo tanto, son docentes cuya permanencia en el cargo de autoridad es a tiempo completo, temporal y no puede reelegirse sino de manera discontinua (Cf. Estatuto Orgánico UMSS).

La elección de autoridades es a través del sistema del voto ponderado. El voto de los docentes, aproximadamente 1710⁷, constituye el 50% y se pondera con el voto estudiantil, aproximadamente 70.251⁸, que constituye el otro 50%. Esto supone una relación: 1 voto docente = 41 votos estudiantiles.

Docentes universitarios.- De acuerdo al Reglamento General de la Docencia (Art. 6) en la universidad se reconocen las siguientes categorías de docentes:

- a) Docentes honoríficos
- b) Docentes extraordinarios
- c) Docentes titulares y ordinarios

Artículo 7°. Son Docentes Honoríficos los nombrados expresamente por el consejo Universitario, conforme a reglamentos especiales por sus méritos y su sobresaliente trayectoria académica y científica.

Artículo 8°. Los docentes extraordinarios son aquellos nombrados a solicitud de los Consejos de Facultad o Directivo de Escuela, con la aprobación del Comité Académico Universitario para colaborar en la docencia y la investigación *por un periodo de tiempo definido*. Ellos son: a) docentes interinos; b) docentes invitados.

De acuerdo al Reglamento General de la Docencia, los docentes extraordinarios tienen derecho a:

- a) A percibir los beneficios que le corresponden de acuerdo a ley.
- b) A ejercer la docencia por el tiempo que dice su nombramiento.
- c) A asumir su defensa en el caso de ser sometido a proceso universitario.
- d) A asociarse en la organización de docentes.
- e) A elegir a los representantes del Estamento Docente, según Reglamento.
- f) A recibir las prestaciones establecidas por el Código social de Seguridad y el Seguro Social Universitario.
- g) A que la Universidad publique su producción intelectual (libros, artículos, ensayos, etc.).

Artículo 13°. Son Docentes Titulares u Ordinarios los profesionales que obtuvieron la cátedra por el sistema de Selección, Evaluación y Admisión o pruebas de oposición para ser incorporados al escalafón docente.

7 Fuente: Universidad en Cifras. 2013.

8 Ídem.

De acuerdo al Reglamento General de la Docencia, los docentes titulares tienen derecho a:

- a) A recibir el salario y los beneficios que le corresponden conforme a Ley y Resoluciones del Consejo Universitario.
- b) A elegir y ser elegido para cargo de autoridad, según los Reglamentos específicos.
- c) A asociarse, elegir y ser elegido en la organización de docentes.
- d) A recibir los beneficios que corresponden a su categorías, según el escalafón docente.
- e) A recibir las prestaciones establecidas por el Código de Seguridad Social y el Seguro Social Universitario.
- f) A licencias, becas, declaratoria en comisión para fines de estudio y perfeccionamiento o para servir al país o la Universidad, de acuerdo a Reglamento.
- g) A no ser removido de su cargo sin previo proceso y causales justificadas, establecidas en las disposiciones pertinentes.
- h) A asumir su defensa en el caso de ser sometido a proceso universitario.
- i) A que la universidad publique su producción intelectual o científica, conforme al Reglamento.
- j) Gozar del beneficio del año Sabático⁹.

De acuerdo con la categorización que realiza Reglamento General de la Docente, el docente titular u ordinario tiene *estabilidad* en la docencia universitaria, en cambio, el docente extraordinario es un docente provisional contratado *por un periodo de tiempo definido*. En la UMSS la proporción entre docentes titulares y extraordinarios ha revertido. En 2006 el 30% de los docentes era extraordinarios y el 70% titular. Ahora es a la inversa, el 30% son docentes titulares y el 70% docentes extraordinarios¹⁰.

Tal como está establecido en el Estatuto Orgánico y el Reglamento General de la Docencia, la categoría de docente titular y extraordinario, los únicos docentes que pueden formar parte del gobierno universitario son los docentes titulares, es decir, pueden ser electos como autoridades universitarias desde Rector hasta el nivel de Consejero y Congresal Docente de Base. Los docentes extraordinarios, de acuerdo al Estatuto, no pueden ejercer cargo de autoridad electo por voto docente y estudiantil. Sin embargo en abril de 2010 la Resolución de Consejo Universitario (RCU) 01/2010 y la resolución de 28 de octubre de 2011 RCU 52/2010 resuelve ampliar los derechos políticos de todos los docentes extraordinarios de la UMSS para ser electos en cargos del gobierno universitario desde Consejero de Carrera hasta el de Rector.

9 Las negrillas indican los derechos que, por Reglamento General de la Docencia, no gozan los docentes extraordinarios.

10 Fuente: Diario Opinión, Domingo 24 de Mayo 2015. Informe especial.

La *situación* de inestabilidad y precariedad laboral en la que se encuentran los docentes extraordinarios los ha hecho vulnerables a la autoridad; y, fruto de su propia relación laboral con la institución, ha desarrollado en su gran mayoría una subjetividad corporativa que orienta y motiva sus acciones en las decisiones universitarias priorizando los aspectos gremiales:

“Su propia autoestima está en duda, y lejos de reproducir el halo de autoridad que acompañaba a los venerables *catedráticos* de antaño (Brunner, 1987: 19 - 20). Su refugio más seguro es el gremio y el sindicato y no la palestra académica. Los esbozos de su organización corporativa datan de fines de los años sesenta desarrollándose en los ochenta, hasta convertirse en una ineludible referencia corporativa en las decisiones universitarias” (2006: 222).

Por lo tanto, estas condiciones generan las posibilidades para la emergencia de un fuerte discurso corporativo del sector docente cuyo principal portavoz es la Federación Universitaria Docente, las Asociaciones Docentes de Facultad que actúan, gracias a las resoluciones anteriores, ya no como un mecanismo de presión en los órganos de cogobierno, sino como parte orgánica del cogobierno universitario conformando un solo bloque con los docentes consejeros y autoridades universitarias ya sea por el consenso o por la coerción.

Estudiantes universitarios.- De acuerdo con el Reglamento del Régimen Académico Estudiantil del Sistema de la Universidad Boliviana:

[...] son estudiantes universitarios las personas nacionales o extranjeras, estas últimas con residencia legal, matriculadas en las carreras que ofrece la universidad en sujeción al modelo curricular vigente, cumpliendo los requisitos exigidos por el Estatuto Orgánico del Sistema de la Universidad Boliviana, el Estatuto Orgánico de la Universidad de la cual forma parte y del presente reglamento (CEUB 2013: 337)

Los estudiantes universitarios son y forman parte del gobierno universitario a través de su gremio y mediante sus delegados electos ante los órganos de cogobierno, aunque de acuerdo con el Estatuto Orgánico de la UMSS, el estudiante universitario para ser delegado estudiante ante el Congreso Universitario, Consejo Universitario, Consejo de Facultad y Consejo de Carrera debe haber vencido el primer año o los dos primeros semestres de su respectiva Carrera, en el caso de las representaciones gremiales como Centros de Estudiantes de Carrera, de Facultad o la Federación Universitaria Local (FUL) puede elegir y ser electo simplemente desde que está matriculado como estudiante regular.

La apertura de la universidad a grandes masas estudiantiles que proviene de los sectores sociales de las clases medias y populares ha conformado una subjetividad estudiantil que ve en la adquisición de un título universitario, un mecanismo de ascenso y movilidad social que le permite salir de sus precarias condiciones sociales.

Por lo tanto, el discurso que configura su marco de interpretación engrana perfectamente en la conquista de beneficios estudiantiles para su bienestar como el comedor, el seguro universitario, la beca trabajo para mejorar su rendimiento académico, lo que

le garantiza la gratuidad y universalidad de la educación mitigando las dificultades que derivan de su condición socioeconómica.

Trabajadores administrativos. - son los funcionarios universitarios que se encargan de generar las condiciones la realización de las labores universitarias. Tienen una forma de organización sindical estructurada en torno al SITUMSS (Sindicato de Trabadores de la UMSS). Entre ellos existen marcadas jerarquías funcionarias, niveles y grados de dependencia. Opera en términos de Weber, como una burocracia profesional especializada que es la red de administración de la universidad.

¿Cómo se manifiesta entonces el *conflicto* en la cotidianidad universitaria y cuál es el rol o papel de cada uno de los actores?

El *conflicto* y la *conflictividad* implican la contención de actores universitarios que a través de su *movilización* generan una ruptura con la cotidianidad y la normalidad académica. En el caso de los *docentes*, sea cual sea el factor de la *conflictividad* tienen como arma de presión el *paro docente*. Esto supone la ruptura de la cotidianidad universitaria porque el *docente* no va a *pasar clases*. Lo mismo sucede con los estudiantes, la *conflictividad* apunta directamente al núcleo estructurador de sus actividades cotidianas: *pasar clases*.

En el caso de los docentes, su forma de relacionamiento con la Universidad, la característica gremial de su forma de organización colectiva ha afinado los mecanismos de coerción interno que permite, muchas veces, una respuesta monolítica del sector a las convocatorias a *paro* o *movilización* de este sector. A diferencia de los estudiantes, cuya forma de acción es más colectiva y actúa casi siempre en *masa*, el sector docente prefiere los mecanismos más representativos a la hora de actuar en el seno de un *conflicto*. Por ello, tienen mayor protagonismo los dirigentes de la Federación Universitaria Docente, de las Asociación Facultativas de Docentes, y en su caso, cuando los intereses de los docentes coinciden con el de las autoridades, éstas actúan como portavoces de los intereses de su sector.

En el caso de los estudiantes universitarios se tiene una *masa* heterogénea y multi-forme de estudiantes. Para empezar sus determinaciones económico-sociales varían porque provienen de diferentes categorías y grupos sociales. Esto es importante al momento de un *conflicto* ya que el grado o nivel de *incorporación* que los estudiantes muestran variaciones conforme a su origen y pertenencia social. Por ejemplo un estudiante que tiene que trabajar y estudiar al mismo tiempo tiene menos predisposición a movilizarse, frente a un estudiante que es parte de la clase media acomodada y tiene todos los problemas económicos casi resueltos. Sin embargo, éste no es el único factor de diferenciación de la *masa* estudiantil. Por ejemplo, atendiendo a la forma partidaria que tienen algunos grupos de organizar y categorizar a los estudiantes, en un *conflicto* siempre se tiene incorporados a la movilización a los principales *dirigentes*, en su defecto, las organizaciones opositoras buscan lanzar a sus *cuadros* como dirigentes, aquí por ejemplo, el conflicto es un proceso constructor de *liderazgo*. En todo caso, estos niveles dirigenciales son los más comprometidos e involucrados en la movilización.

En segundo lugar se encuentran los grupos de *simpatizantes* que mantienen cierta simpatía o identificación con el grupo dirigencial y los siguen. Aquí se puede utilizar auxi-

liarmente el término que en el marxismo se utiliza para referirse a la *vanguardia*, es decir, grupos de avanzada más o menos conscientes y más o menos estructurados en torno a una organización de la que son parte y se sienten comprometidos, sino con la idea o el proyecto que postula, se identifican con los objetivos que en todo *conflicto* el movimiento persigue.

Finalmente, a los grupos de *simpatizantes* sigue la gran *masa* de estudiantes que miran de balcón. En todo momento, durante un *conflicto* se busca disputar el apoyo y la incorporación de varias capas de la gran *masa* de estudiantes a la *movilización*. Pues de ello depende, en el caso de las movilizaciones estudiantes, salir victoriosos de un conflicto. En la Universidad, los últimos *conflictos* tiene como trasfondo la movilización de los niveles *dirigenciales* y de los grupos de *simpatizantes*, la gran *masa*, casi siempre, ha estado ausente. Pero ello no supone que no asuma una posición, pues el éxito de una movilización está directamente ligado al movimiento de opinión que hay en el grueso del estudiantado y de la opinión pública. Por ello, el estudiantado no es un sector que actúa de forma orgánica en los *conflictos*, su movimiento es multiforme, en unas facultades se movilizan más y en otras menos, en unos casos se movilizan más los estudiantes que no trabajan y los que trabajan no pueden hacerlo por razones prácticas ya que pueden perder su empleo o el sustento diario.

En los periodos de *conflictividad* es donde se tiende formar *estructuras cognitivas* o lo que se conoce como *marcos de interpretación* del movimiento, sea docente o estudiantil. Tiene que ver con la autopercepción de grupo, la pertenencia y la identidad. Se visibilizan y delimitan las fronteras entre los grupos y se definen criterios de clasificación y de división al interior del propio movimiento. Por lo tanto, hay un mayor desarrollo de la conciencia política y se abren periodos de *politización* de la *masa* estudiantil que son claves para las *organizaciones* políticas.

¿Cómo se manifiestan las situaciones de conflictividad? Es una característica intrínseca a cada sector los *repertorios de movilización* o sus métodos de lucha. El campesino, fundado en una estructura de organización social y movilización históricamente acomodado a sus condiciones de existencia ha sido el protagonista clave de los bloqueos de caminos; los obreros por su parte, vinculados a la producción industrial, han desarrollado como método específico de lucha parar la producción a través del paro de 24, 48, 72 horas y luego paro indefinido. Los estudiantes por su parte ¿Qué método de lucha específico han desarrollado a lo largo de su historia como movimiento pequeño burgués de clase media? Aunque ha combinado y utilizado aleatoriamente y de acuerdo a las circunstancias los métodos de los sectores populares como el *bloqueo*, la *huelga*, la *toma* o el *bloqueo de caminos*, el rasgo específico de su lucha y movilización es la protesta callejera, la bullanguería callejera, el enfrentamiento y la generación de caos social.

Entre los *repertorios de movilización* estudiantil están: los pasivos como las concentraciones, las asambleas, la huelga de brazos caídos; entre los activos se puede anotar el paro, la huelga, la toma, el bloqueo, las crucifixiones, el cosido de labios, el sacado de sangre, el tapiado, el enfrentamiento callejero, etc.

Cada grupo social, en tanto actor colectivo, desarrolla y despliega *estrategias de movilización de recursos* para imponer su voluntad en el seno de una relación de *conflicto* con otros

grupos. Las estrategias de conquista, mantención y reproducción en los puestos claves de decisión, hacen a la administración del poder y del monopolio de la administración de estos recursos que el poder otorga. Por tanto, la actuación de cada grupo social está fundamentada en “elecciones racionales” que les permiten alcanzar la finalidad grupal.

Conclusiones

- ✓ Es importante distinguir el *conflicto* de la *conflictividad*. El primero, el *conflicto*, no es más que un hecho episódico en el cual dos o más actores disputan el control bienes materiales y simbólicos. En cambio, el segundo, la *conflictividad*, es una resultante de relaciones estructuradas asimétricamente que entran en tensión. La conflictividad se manifiesta como una recurrencia de conflictos irresueltos.
- ✓ La *conflictividad* supone un *ciclo de conflictividad* y un *patrón de conflictividad*. Entendiéndose como *ciclo de conflictividad* a un periodo de conflictos característicos. Y como *patrón de conflictividad* a un tipo específico de conflictos que derivan de una misma estructura de relaciones desiguales.
- ✓ El aspecto más importante a destaca en el análisis de la conflictividad es el cambio de un *ciclo y patrón* de conflictividad por otro. Aquí, el motor del proceso de cambio es el *conflicto* ya que define la contención de los actores donde las relaciones asimétricas estructuradas sufren acumulaciones, disminuciones, se debilitan o se fortalecen dando lugar a otro tipos de relaciones de poder y dominio.
- ✓ La Universidad es una institución compleja cuya importancia radica en que concentra grandes cantidades de recursos materiales, humanos, económicos y simbólicos que son de interés para los actores universitarios internos (docentes, estudiantes y administrativos) y para actores externos (partidos políticos, gobernantes). Los *conflictos* y la *conflictividad universitaria* es una pugna constante en torno a la administración y distribución de estos recursos.
- ✓ La apertura de la Universidad a grandes masas estudiantiles que proviene de los sectores sociales de las clases medias y populares ha conformado una subjetividad estudiantil que ve en la adquisición de un título universitario, un mecanismo de ascenso y movilidad social hacia arriba que le permite salir de sus precarias condiciones sociales. De este modo actúa en los movimientos en base a esta determinante económico social.
- ✓ En los conflictos universitarios, las autoridades y docentes siempre han razonado en función al marco de referencia gremial y corporativa de su sector sin poder escapar de él. Con base en este denominador común, han desarrollado estrategias de mantención y reproducción en el poder que tienen su fundamento en el desarrollo de relaciones prebendales y clientelares.

- ✓ Así, la *conflictividad universitaria* pone en cuestión la capacidad de la estructura universitaria y sus actores para encarar la superación de sus propios conflictos en los propios marcos de referencia de la autonomía y el co-gobierno paritario docente estudiantil. Los intereses, discursos y estrategias de los actores universitarios se han contrapuesto antagónicamente inviabilizando el funcionamiento de la propia institución como muestran los últimos conflictos.

Bibliografía

Almaráz, Alejandro (2014). *Conflictividad social y política en el segundo gobierno de Evo Morales*. Cochabamba: Editorial, fundación UNIR.

Antezana, Luis (1995). *Manual de redacción de trabajos académicos*. Cochabamba: FACES-CESU-UMSS.

Aramayo, Fernando (2010). *Análisis de conflictividad y potencialidades de paz para la región Chaco – Bolivia*. La Paz. Editorial GTZ.

Artiles G., Leopoldo (1990). *Análisis del discurso. Introducción a su teoría y práctica*. Ed. Centro Cultural Poveda. Santo Domingo, Rep. Dominicana.

Arze, José A y Anaya, Ricardo (1928). *Primera Convención Nacional de Estudiantes Bolivianos*. Ed. López. Cochabamba.

Ayllón, Tania (2004). *Monopolios Petroleros en Bolivia*. La Paz – Bolivia. Plural Editores.

Baptista G., Mariano (1956). *Revolución y Universidad en Bolivia*. Ed. Juventud. La Paz.

Bourdieu, Pierre (2008). *Homo academicus*. Buenos Aires. Ed. Siglo XXI editores.

Calderón, Fernando (2011). *Los conflictos sociales en América Latina*. La Paz – Bolivia. Editorial: Editorial Plural.

Coser A, Lewis (1961). *Las funciones del conflicto social*. Ed. Fondo De Cultura Económica (FCE). México – Buenos Aires.

Dahrendorf, Ralf (1962). *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. Ed. Ediciones Rialp, S.A. Madrid.

Dahrendorf, Ralf (1996). *Elementos para una teoría del conflicto social*. En Sánchez de Horcajo, J.J. y Uña, O. (comp). *La Sociología. Textos fundamentales* (pp. 331 - 354). Madrid: Libertarias/Prodhufo.

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Umss (1992). *Runayay. El nuevo rol de las universidades públicas*. Revista publicada semestralmente por el Instituto de Investigaciones Facultad de Humanidades. Año N°4.. Cochabamba: Plural/ FH-CE-UMSS.

- De La Zerda, Guido (2003). *Juegos de poder en la universidad*. Cochabamba: FHCE.
- Komadina, Jorge (1992). *Reforma Universitaria: estructura y procesos*. En *Revista Runaway. El nuevo rol de las universidades públicas*. Revista publicada semestralmente por el Instituto de Investigaciones Facultad de Humanidades. Año N°4.. Cochabamba: Plural/FHCE-UMSS.
- Komadina, Jorge (2014). *Patrones de conflictividad y cultura del conflicto en Bolivia*. Cochabamba. Editorial UNIR.
- Lora, Guillermo (1980). *Problemas de la reforma universitaria*. s/l. Ediciones Masas.
- Lorenzo, Pedro (2011). *Fundamentos teóricos del conflicto social*. Ciudad: Madrid. Editorial: Siglo XXI España Editores.
- Naishtat, Francisco y Toer, Mario (2005). *Democracia y representación en la universidad. El caso de la Universidad de Buenos Aires desde la visión de sus protagonistas*. Buenos Aires. Editorial: Biblos.
- Rojas, César (2015). *Conflictividad en Bolivia (200-2014) ¿Cómo revertir la normalización de la presión social?* Ciudad: La Paz. Editorial FRIEDRICH EBERT STIFTUNG.
- Rodriguez, Gustavo; Barraza, Mario y De la Zerda Guido (2000). *De la revolución a la evaluación universitaria. Cultura, discurso y política de educación superior en Bolivia*. La Paz: PIEB.
- Sautu, Ruth *et al* (2005). *Construcción del marco teórico, formulación de objetivos y elección de metodología*. Buenos Aires. CLACSO. Disponible en <<http://www.Clacso.org>>.
- Sartí, C. (2007). *Paz, conflicto y sociedad civil en América Latina y El Caribe*. El Salvador, Editorial Ícara.
- Sousa Santos, Boaventura (2007). *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática e emancipatoria de la universidad*. La Paz: Plural.
- Sppeding, Alison (s/a). *Una introducción a la obra de Pierre Bourdieu*. La Paz. Editorial: Mamahuaco.
- UMSS (s/a). *Estatuto Orgánico UMSS*. Cochabamba. Editorial UMSS.
- Mcadam, D., Tarrow, S., y Tilly, Ch. (2005). *Dinámica de la contienda política*. Barcelona. Editorial hacer.
- Yapu, Mario (Coord.) (2013). *Pautas metodológicas para investigaciones cuantitativas y cualitativas en ciencias sociales y humanas*. La Paz. PIEB.
- Yapu, Mario (Coord.) (2015). *Pautas metodológicas para investigar en ciencias sociales y humanas*. La Paz: PIEB.
- Zegada, M., Torrez, Y. Cámara, GL. (2008). *Movimientos Sociales en Tiempos de Poder. Articulaciones y campos de conflicto en el gobierno del MAS*. Cochabamba. Editorial Plural.

Videos

ATB (2015). “Presunto estudiante indicó que rector de la UMSS le pagó para participar en movilizaciones”. Publicado el 19 de abril 2015. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=wUTp8aGLscw>>.

ATB (2015). “Dirigente de las Juventudes del Trópico Mario Peñanco acusa a rector de la UMSS y diputado Ademar Valda de ser autor intelectual de grupos de choque”. Publicado el 31 de julio de 2015. Disponible en: << https://www.youtube.com/watch?v=LhrHUAaz5_E>>.

FUL UMSS - URUS (2014). “Discurso en un Aula de Ing. Civil UMSS. Archivo audio visual de la FUL UMSS – URUS”. Publicado el 6 de mayo de 2014. Disponible en: < <https://www.youtube.com/watch?v=jUXMl3erySI>>.

FUL UMSS - URUS (2014). “Entrevista a Bernardo López, Ejecutivo de la FUD en programa televisivo Tele Mañana de la Cadena Tele C”. Publicado el 26 de septiembre de 201. Disponible en: < <https://www.youtube.com/watch?v=7ZLY6RSwkcw>>.

FUL UMSS - URUS (2015). “Entrevista a Álvaro García Linera en el programa televisivo de Red UNO Que No Me Pierda”. Publicado el 12 de mayo de 2015. Disponible en: < <https://www.youtube.com/watch?v=T09y0EPu3Hw>>.

Radio Urbana Web (2015). “Asamblea Docentes ratifica resolución”. Archivo audio visual de Radio Urbana Disponible en: < <https://www.youtube.com/watch?v=n69ay-MWHnwo>>.

Radio Poder Estudiantil (2015). “Organizaciones sociales apoyan la causa de los estudiantes. Discurso de un dirigente de Padres de Familia”. Publicado el 27 de abril de 2015. Disponible en: < <https://www.youtube.com/watch?v=eAT2n9EuCAY>>.

Somos Sur (2015). “Cronología del conflicto universitario en torno al “decretazo”. Somos Sur. Publicado el 6 de agosto de 2015”. Disponible en: < <http://www.somosur.net/socio-cultural/los-movimientos-sociales-en-tiempos-de-evo/1650-cronologia-del-conflicto-universitario-en-torno-al-decretazo.html>>.



**INVESTIGACIONES
INCISO-FACSO**

Los jóvenes y la religión

Sentidos y valoraciones de su participación en organizaciones religiosas juveniles de la ciudad de Cochabamba

Andrés Uzeda Vásquez

*...Alain, qui assignait à chaque âge sa passion spécifique,
à l'adolescence l'amour, à l'âge mûr l'ambition.*

Pierre Bourdieu: La « jeunesse » n'est qu'un mot

Introducción

El presente artículo es parte de un trabajo de investigación que analiza la participación de jóvenes en organizaciones religiosas juveniles (católicas y no católicas) de la ciudad de Cochabamba, Bolivia, durante el período comprendido entre julio de 2014 y el mismo mes de 2015, con el objetivo general de: *Analizar las visiones, prácticas y formas de participación de jóvenes cristianos en organizaciones religiosas juveniles (católicas y no católicas) de la ciudad de Cochabamba.*

El artículo corresponde al tercer objetivo específico de la investigación dirigido a: *Caracterizar los sentidos y valoraciones que atribuyen los jóvenes a su participación en estas organizaciones.* Esta investigación fue financiada, bajo convocatoria, por el *Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano – ICALEA.*

Los jóvenes que participaron en la investigación forman parte de las siguientes organizaciones religiosas juveniles: Pastoral Juvenil (PJ), Iluminando Corazones (IC), Pastoral Universitaria “*Verbum Dei*” (PUVD), Movimiento Juvenil Salesiano (MJS), Embajadores de Cristo (EC), y la Sociedad Juvenil Libres en Cristo (SJLC)

Antecedentes y breve discusión teórica

Los jóvenes y la religión en América Latina

Se puede rastrear la idea moderna de *joven* hasta sus orígenes en Rousseau quien, en su obra *Emilio*, que se publicó en 1762, consigue separar al niño y adolescente del adulto (Pérez 2008: 9). Con respecto a los jóvenes no se puede hablar de “la juventud” en general. Hay distintas adolescencias y juventudes que son heterogéneas y cuyo significado social depende del espacio y tiempo ocurriendo una re-significación constante. Para Bourdieu (1998) éstas son una construcción social, histórica que va tomando connotaciones y denotaciones diferentes: “la juventud y la vejez no están dadas, sino que se construyen socialmente en la lucha entre jóvenes y viejos” (Bourdieu 1998, citado por Moyano, Villena y Oliva 2013: 2). También se ha optado por la noción de *condición juvenil* (Dayrell

2005) para describir las diversas dimensiones de las vivencias de las juventudes en la sociedad urbana actual. Las diversas formas de ser joven tienen que ver con varios sistemas de interacción: la clase, la familia, y el origen social, por lo cual deben ser analizadas en una perspectiva de lo cotidiano y de trayectorias individuales (Goncalves 2013: 2). La condición de joven en la actualidad ha sido muy bien ilustrada por Nájera (2007):

Se encuentran, siguiendo el concepto de Victor Turner, en una situación liminar, no son niños, tampoco son adultos; no se les considera ciudadanos hasta haber cumplido una edad reglamentada por cada país; no se les reconoce independientes hasta obtener cierto estatus económico y en muchos otros casos hasta que sus padres les otorguen la autonomía.

Existen muchos desacuerdos en cuanto al término juventud debido a la carencia de parámetros precisos similares a los rangos de edad que se limitan a ver este grupo como un intervalo demográfico-estadístico. Algunas investigaciones sitúan a la denominada juventud entre los 12 y los 29 años; o los ubican en un espacio psicológico/temporal comprendido entre una etapa fisiológica de pubertad y el reconocimiento de un estatus de adulto. Para otros estudiosos la juventud se encuentra delimitada por dos procesos muy importantes: uno biológico, marcado por el fin de la infancia; y otro social, donde se establece una diferenciación como adulto. Nájera (2007) nos muestra cómo percibimos hoy a los jóvenes y qué supone su tránsito por ese período especial llamado juventud:

Cierto es que podemos distinguir este lapso por una crisis de sentido e identidad durante la cual estos seres liminares adquieren rasgos distintivos como son la rebeldía, la irreverencia, el quebrantamiento de reglas, el consumo y la expresión cultural transgresora. Debido a esta imagen social que la civilización nos ha creado de los jóvenes es por lo que también los relacionamos muchas veces con actos delincuenciales, comportamientos violentos o conductas muchas veces alejadas del “sentido común. Si partimos de la idea de que la juventud es un período complejo de transformación a una vida adulta, uno de los resultados de este tránsito es el acontecimiento forzoso de atravesar un período liminar. Es en este lapso donde se cruza por una serie de pruebas en las cuáles el novicio demostrará que tan apto es para integrarse a una vida con más responsabilidades y obligaciones económicas, morales y civiles.

En los estudios recientes sobre la relación de los jóvenes con la religión, se ha encontrado que éstos pasan por una desconstrucción de su identidad ya que, como parte de una sociedad moderna, salen, muchas veces, en busca de una “fundación resistente y constante” frente a lo efímero y la incertidumbre de la sociedad contemporánea. Más allá de su función cultural de armonizar a los grupos sociales, la religión tiene la función de ofrecer respuestas a cuestiones insolubles y de facilitar la integración de los que se encuentran excluidos del orden social y económico actual. (Silva y Lanza 2013).

También se ha visto que los jóvenes manifiestan una religiosidad singular e individualizada que no los separa o aleja de otras prácticas recreativas o de ocio propias de su edad (Goncalves 2013). Por otra parte, se han hecho estudios sociológicos sobre la juventud católica acerca del contexto juvenil de los practicantes de las dos tendencias orgánicas

principales: la de los “radicales” representada por las pastorales juveniles (vinculadas a la teología de la liberación); y la de los modernizadores conservadores, representados por el movimiento carismático que es parte de un proceso de pentecostalización (Munhoz 2013).

Sentidos y valoraciones

De manera general, los jóvenes que están por encima de los 20 años, siendo más maduros y al margen de si tienen estudios universitarios o que se trate de líderes formados o no, tienen una valoración más clara y profunda y atribuyen un sentido más complejo a su participación en los grupos religiosos. Las diferencias en el lenguaje y vocabulario propias del capital cultural de estos jóvenes (clases media y alta en el Norte de la ciudad y clases media baja y baja en el Sur) no muestran diferencias de intensidad o profundidad en cuanto a sus experiencias sino a la forma particular de vivirlas y de expresarlas. Las diferencias en el lenguaje no sólo muestran diferencias en el vehículo de expresión sino que evidencian construcciones distintas de las formas particulares de experimentar las vivencias religiosas. Así, la valoración y dotación de sentido entre los jóvenes católicos de la zona Norte puede tener las siguientes características que nos muestra la experiencia de Daniela¹ (de la agrupación juvenil católica, *Iluminando Corazones* – IC que tiene sus actividades en el templo de la Parroquia de Cala-Cala²) que valora sobre todo la unidad, el “apoyo incondicional”, el amor, la comprensión, “todo eso”: “Lo que me encanta del grupo es que somos como una familia, somos hermanos, siempre estamos ahí en los buenos y malos momentos. Siempre nos hemos apoyado y más que todo siempre hemos apoyado al que más lo necesita”.

Para Elizabeth (IC) ha sido también como tener una familia, con procesos auténticos basados en la experiencia propia de los jóvenes. Complementariamente, en la formación o capacitación le ha permitido superar algunas deficiencias o limitaciones personales:

Con el grupo he encontrado una familia porque compartimos retiros, experiencias. En los retiros hablamos de cosas que nos han pasado, no son historias inventadas. Puedo hablar con ellos de cualquier cosa. Me ayudan a reflexionar a veces yo les ayudo. Un lazo familiar que se hizo en base a Dios. Porque uno tiene varios círculos de amigos pero ellos son muy especiales porque compartimos esa fuerte fe que nos ha unido... Me ha servido mucho, yo soy bien introvertida, era muy difícil para mí exponer, me han enseñado oratoria, ahora lo hago más de forma explicativa que técnica.

Martín (IC), por su parte, valora principalmente la amistad y la responsabilidad: “Somos muy unidos, hay mucha confianza en nosotros, nos llevamos bien. Además de estar ayudando a las otras personas estoy creciendo espiritualmente, aprendí muchas cosas del grupo, responsabilidad, amistad, varios valores”.

1 Los nombres originales de los jóvenes que han sido objeto (y objetos, podría decirse) de la investigación de la que proviene este artículo y se mencionan en el mismo, han sido cambiado por otros ficticios aunque el tema de investigación no era uno “delicado”.

2 Cala Cala es un barrio ubicado en el Norte de la ciudad en la que residen, sobre todo, las clases altas y meda alta.

En el lazo con lo divino o la relación trascendente vemos que aparece la cuestión de una “fuerte fe” que se comparte. Si considerando las actividades de estas organizaciones, su rol en lo referente a dotar de espacios para el despliegue de las potencialidades de los jóvenes (desarrollo) o simplemente el compartir y pasar el rato entre ellos, no siempre podemos percibir la dimensión espiritual, religiosa de su experiencia, encontramos que muchos de ellos nos recuerdan testimonialmente cuán importante es para ellos esta dimensión:

Había una temporada que lo dejé el grupo. Me he dado cuenta que venir—no venir sólo a la misa— sino acordarse de Dios, rezar, si se puede todos los días... A mí, por ejemplo, estar en este grupo me ha servido para encontrarme conmigo misma y con Dios, y a veces cuando tienes problemas, dudas, o te sientes mal, tener en cuenta a Dios es como un aliento, una esperanza, es la fe (Elizabeth – IC).

Y así, la relación con Dios puede cobrar una intensidad, una cercanía que resulta inconfundible: “Mi relación ha sido tan interna. Antes yo pensaba que lo encontrabas a Dios, digamos, en las iglesias, en el parque (!³), pero desde el retiro me di cuenta que está aquí adentro, entonces cuando yo no puedo contar a alguien, Le rezo. Para mí es algo que está dentro de mí” (Elizabeth). Daniela ve que se trata de un camino, una vía que lleva a Dios y que la hace más fuerte. Antes de su confirmación su filiación era sólo formal, por provenir de una familia católica. Pero su confirmación no se reduce a lo formal y ceremonial sino que es activa y participante, haciéndose ella catequista:

Un camino por recorrer y eso me lleva a Dios y más que todo me da la fortaleza para que yo pueda seguir con Dios. Antes de que hiciera mi confirmación tal vez era católica sólo por nombre, porque mis papás son católicos, no iba mucho a misas, no tenía algo que me motive, pero como ya hice mi confirmación me encantó. Desde 2009 soy catequista, y eso me ayuda mucho a estar con Él.

Martín también percibe que hay una mayor proximidad y un mayor relacionamiento “con el Señor” que, en términos espirituales, significa sentirse en paz y a la vez alguien “especial”, lo que lleva a un agradecimiento constante. Asimismo significa el destierro de la sensación de soledad y amparo con relación a los problemas familiares, terminando por afirmar categóricamente que cree en los milagros:

Cuando estamos en cercanía del Señor siempre estamos en paz. Me siento en paz, especial, la iglesia me ha dado mucho cobijo. (La relación con el Señor es) un poco más cercana, al acostarme y al levantarme siempre agradezco

3 No es para nada raro que se crea que Dios está en los templos; sin embargo, puede parecer extraño que se piense que Dios esté en los parques; sin embargo debemos tener en cuenta que los parques, plazas, jardines públicos son lugares habituales de los jóvenes para reunirse, hacer actividades al aire libre, esperar al novio o a la novia. Y ahí, en esos parques, mientras se pasea, se espera a los amigos, al enamorado o enamorada se puede —en medio de ese ambiente natural— percibir la natural presencia de Dios (podríamos decir mientras se lee pero los jóvenes leen tan poco ahora que es más realista decir, mientras se contempla el teléfono móvil, descubrimos que ése es un ambiente apropiado y propicio para Dios).

por todas las cosas que me da, nunca me siento solo porque siempre siento la presencia de Él, siempre que pasan problemas en la casa, y realmente creo en los milagros.

Por otra parte, “Las personas se acercan más a mí, apoyo al grupo, antes era muy impulsivo ahora me siento más tranquilo”. Completando el sentido y valoración de su participación nos muestra que se siente aceptado, reconocido, útil y, respecto a lo negativo, ya no es alguien impulsivo.

Considerando otra perspectiva, desde el otro lado de la ciudad, la de los jóvenes de Sebastián Pagador, encontramos un testimonio distinto pero igualmente intenso:

Lo que más valoro es la amistad, hay una amistad, una hermandad se podría decir, porque no sólo es llamarnos hermanos sino, de alguna forma, en algún momento, demostramos que somos, en cierta forma, como hermanos. Hay un momento en el que necesitamos tal vez una ayuda, necesitamos un consuelo. Entonces allí es cuando a veces donde ellos están siempre a nuestro lado (Pedro, de la agrupación juvenil *Embajadores de Cristo* – EC que forma parte de la Iglesia Evangélica de las “Asambleas de Dios”: *Nueva Luz*; la cual tiene sus actividades en Villa Sebastián Pagador⁴).

Para este joven de la iglesia *Nueva Luz* (a pesar de no querer ser definitivo y terminante recurriendo constantemente a expresiones como: “de cierta forma”, “en algún momento”, “tal vez”) lo que más se puede valorar es aquella hermandad que no es sólo de nombre (en las iglesias cristianas no católicas es común dirigirse al otro y a los otros miembros de la iglesia como *hermano*) y que –como ocurre con la confirmación católica de los jóvenes del Norte de la ciudad–, por el contrario, “en algún momento”, se hace real y efectiva. Y cuando se requiere confortación o ayuda estos hermanos, invariablemente, están ahí. Pero además: “La ayuda es más que todo en lo mental, me ayuda mucho. A veces se atraviesa por difíciles momentos y ellos están ahí, siempre están, extendiéndote la mano, dándote un consejo, siempre están ahí ellos...” (*ibid.*). Más que material la ayuda –que no deja de estar presente cuando es preciso–, es “mental”, es decir en el ánimo, en lo espiritual, con consejos oportunos. ¿Y la relación, el encuentro con Dios?:

Me parece muy importante, muy importante el encuentro con Dios ya que, como te decía ¿no?, a veces ellos están en los momentos en que los necesitamos pero hay muchos momentos en el que también ellos no están; justo en ese momento es cuando uno puede experimentar un momento con Dios, puede desahogarse, tal vez.

Ellos siempre están allí pero hay muchos momentos en los que no están. Esta aparente contradicción sólo quiere decir que, en realidad, siempre se puede contar con ellos aunque no estemos con ellos de manera continua. Lógicamente uno no puede estar rodeado de los hermanos todo el tiempo, y cuando “ellos no están”, justamente en ese es-

4 Situada en el Sur de la ciudad (distrito 14), Sebastián Pagador se halla poblada principalmente por inmigrantes de Oruro. Esta villa es vista como pobre y marginal –aunque no sea así necesariamente, pues, en el presente, es un distrito comercial próspero– y con peculiaridades culturales propias del altiplano.

pacio vacío de su compañía, se da el momento clave del encuentro personal, íntimo con Dios, en el que sin cohibirse por la presencia de los demás, es posible soltar todas las amarras y desahogarse libremente. Pero el encuentro o la relación no se limita a un desahogo liberador, éste tiene lugar mediante y da lugar a la oración que hace de la relación con Dios algo “sano y bueno”: “Mi relación cada vez ha sido más, tal vez, una relación más íntima, tal vez, nosotros oramos, ¿no?, y mediante la oración, a veces, nos desahogamos. Mi relación con Dios puedo decir que, para mí, es muy sano, bueno” (*ibid.*).

La valoración que realiza Hugo (SJLC) tiene que ver con el sentirse bien y a gusto en el seno de la agrupación: “Me agradó y me sentía bien porque veía, ¿no?, que mucha gente busca su comunidad, su alegría en diferentes actividades. Para mí ha sido... me he sentido bien. Sentí que era el lugar donde me sentía más cómodo”. Como encontrar el espacio, el lugar de uno en el que se siente mejor que es, de hecho, una *comunidad*. Por esto mismo a Hugo no le agrada referirse a esta comunidad como una organización, grupo o asociación (algo fríamente institucionalizado o rígido): “Yo lo vería como una célula o un organismo vivo (él es médico), que tiene vida porque me mira, (porque) cada uno aporta con diferentes dones o talentos que tiene a este organismo”. Quizá por eso, a su turno, los jóvenes salesianos se organizaron en torno a un *movimiento*, para resaltar un sentido de vitalidad, contrario al quietismo y la inacción. La valoración de Hugo se completa en el influjo que esta “célula” tiene sobre él: “Me ayuda con los valores que se inculca, valores que se está perdiendo en la sociedad, en la juventud: el amor, el respeto, *el carisma*. Entonces esto me motiva más a seguir participando.” No casualmente aparece el tema del carisma tanpreciado por los salesianos.

Con respecto al encuentro con Dios éste es: “Sí, muy importante porque la gente muchas veces, tal vez, no entiende esta parte o simplemente la omite pero es muy importante la relación con Dios o la parte espiritual”. En su relación con Dios: “Agradezco a Dios muchas cosas. El simple hecho de que... no he crecido con mi mamá pero le agradezco esto que me ha ayudado a madurar muchas cosas. Me gusta orar, leo la biblia, tengo mis tiempos de ayuno, tengo mis tiempos de reunión con algunos jóvenes, compartimos, hablamos, buscamos fortalecernos más en Dios”. Aparte de la búsqueda y el compartir en comunidad con los ritos y deberes a observar, una relación de agradecimiento por permitir poder seguir después de una gran pérdida, en medio del vacío en el que se ha sido abandonado. Para Magdalena (EC) tampoco deja de ser importante la relación con Dios: “Es muy importante, me gusta ir a la iglesia, participar, activar, hacer muchas cosas”. Aunque, como podemos ver, esta relación no es reflexiva o de contrición como sucede con Pedro sino de acción. Pasa lo mismo con Karen (SJLC) para quien también es de gran importancia su relacionamiento con Dios:

Es muy importante la relación con Dios. Uuhh... bueno, la relación con Dios para mí es muy importante porque tú tienes... es un enfoque en el que tú te meditas ¿no?, las cosas que tú tienes o solamente, digamos, es como un amigo que tú tienes, una un relación entre un amigo o una pareja, se podría decir, puedes contarle sin miedo todo lo que te pasa y entonces es una relación mutua, que si lo cuentas o le dices algo, digamos, le cuentas todos tus problemas o algo así, entonces entra una paz en ti.

Por un lado Dios permite la meditación (fuente de paz *per se*). Por otro lado, Él es como un amigo de confianza o un novio al que se le puede hacer las más íntimas confidencias, y es una relación mutua en el sentido en que Él también confía en nosotros, íntimamente próximo. Y el poder descargar todo el peso de nuestras penurias en Él es la otra fuente de paz, alivio.

En el caso de los jóvenes del *Movimiento Juvenil Salesiano* encontramos asimismo un sentido de valoración particular. A Modesto lo que le gusta es: “El carisma, La percepción de joven, de mantenerse siempre jóvenes, atentos”. Aparte del “carisma”, oficializado, digamos, en los salesianos, la percepción, la mirada de joven (lógicamente distinta a la de un viejo); el mantenerse jóvenes, el no dejar de ser jóvenes; y atentos, que puede ser, serviciales, amables pero también, despiertos. ¿En qué le sirve, le ayuda a Modesto formar parte del MJS? “Me ayuda en formarme como persona, como humano. Hace que aumente mis valores, tenga mejores principios. Y así no dedicarme a otras cosas como lo hacen los actuales jóvenes”. Por una parte, la formación humana, moral; por otro, no ser presa de las desviaciones y vicios que asolan a los jóvenes hoy en día. Pero, frente a esto, ¿tal vez lo espiritual no es tan importante? “¡No! Sí es central, es el principal fundamento que tiene nuestro carisma, digamos, centrarnos en la espiritualidad de Don Bosco y más que todo de Dios. Crecemos espiritualmente”. Por vía de la espiritualidad de Don Bosco, llegar a Dios, complementando con el crecimiento espiritual el humano. ¿Lo anterior ha cambiado su relación personal con Dios? “Ha cambiado mucho, ha dado un giro trascendental en mi vida porque antes de esto no era una persona, digamos, tan fanática o tan religiosa”.

Ernesto encuentra que ser parte del MJS le ayuda en cosas bastante concretas: “Claro, te ayuda mucho, porque es oratorio verdad, o sea que aprendes oratoria, sabes hablar bien, (con los niños hay que saber hablar bien). Te enseñan compañerismo, a creer en tus amigos a ser líder también”. Si bien hay algunas diferencias entre el orar y la oratoria, él valora mucho las herramientas con las que es dotado para su labor de facilitador y líder, pensando especialmente en los niños, en ser un buen guía para ellos. Y poder creer en algo como los amigos, en un tiempo en que sobresale más bien la desconfianza hacia el otro. ¿Y tiene algún tipo de encuentro con Dios? “Claro, si la base central de la iglesia salesiana obviamente es el Señor, creer en Él porque Él es el que te da todo, porque cuando tienes fe en él todo lo puedes”. Lo mencionado anteriormente sobre la firme base divina, a través de una fe que hace enfrentar todo desafío. Y recuerda la dimensión del cambio sufrido personalmente: “Obviamente, al principio, antes de entrar, no tomaba tanto en cuenta, no iba a la iglesia, pocas veces, en algunos días especiales. Desde que entré al oratorio, normalmente (voy) cada domingo”. El hábito naturalizado de frecuentar la iglesia, sintiéndose a gusto en ella.

En el caso de las muchachas del MJS, Carminia valora de la misma manera el compañerismo y el apoyo entre los jóvenes, y el saber resolver todo problema, que es también deshacerse de ellos: “Para cada cosa siempre hay una solución y siempre estamos unidos, siempre”. La utilidad del movimiento la ve, como Ernesto, en términos muy prácticos: “Porque nos dan como charlas, nos dan vivencias y todo eso y nos hace crecer como personas siempre”. Asimismo, Dios no deja de ser fundamental: “Es demasiado importante

estar siempre unido a Dios, es lo más importante, tener fe en él”. Su relación con él también ha tenido un gran cambio: “Sí. Ha cambiado demasiado. Ahora la unión que siento hacia Él es más fuerte, es más cercano, puedo contarle a Él todo y sé que siempre Él está antes que todo”. El decir que ha cambiado “demasiado” muestra la magnitud del cambio: en intensidad, en cercanía, en confianza.

Marian resalta las enseñanzas del MJS: “Aquí me han enseñado a apoyar a los demás aunque yo esté mal. Siempre te apoyan aunque ellos estén peor que vos, siempre están para vos ahí, para vos. Me gusta la forma en que siempre están para ti. Entonces, eso, eso me enseñaron, estar siempre para los demás aunque yo este mal”. Enseñanza que no deja de ser común entre los jóvenes del MJS y que aparece con cierta insistencia en ellos; así como, en lo espiritual, la figura de Don Bosco junto a Dios (como normalmente la Virgen junto a Jesús, en los católicos en general): “Es muy importante (lo espiritual) porque aquí estamos por Don Bosco y por Dios. Siempre nos han enseñado que Dios está por arriba de todo”. Reflexionando sobre su relación con Dios percibe un cambio notorio: “Sí, porque, no sé, tal vez antes era bien... dice que de muy chiquita era bien prepotente, y ahora soy más tranquila, rezo todas las noches”. A sus 15 años ve con mucha cercanía su niñez y casi con esa mirada infantil dice puntualmente que cumple con el deber de orar todas las noches.

Pasando a los jóvenes de la Pastoral Universitaria, encontramos a Marisol, quien manifiesta que lo que le gusta es: “Sobre todo el compartir la palabra y la oración”. Lo que valora está vinculado a esto: “La unidad de la comunidad y sobre todo que cada uno vive como el ejemplo de hacer oraciones. Compartimos oraciones como hoy día, por ejemplo (se refiere a la visita que hicimos para asistir a una de las reuniones de la pastoral), estamos compartiendo la escuela de la palabra, ¿no?, entonces todos nos reunimos para poder interactuar todo lo que hemos vivido de la palabra que nos dan”. Sobresale en su valoración, junto con el compartir la oración, la importancia de la Palabra que, en la pastoral (cuyo nombre, *Verbum Dei*, no es una casualidad), es una “escuela”.

Para Marisol ha sido beneficioso ser parte de *Verbum Dei* para salir de un encierro introvertido: “(Le ha ayudado en) relacionarme con la gente porque antes de entrar a la pastoral era un poco tímida, no hablaba mucho. Conocer gente de distintos lugares, de todo tipo. Ayuda mucho a relacionarte fuera de la comunidad”. En cuanto a lo espiritual y la importancia de Dios, más lo ve en el plano personal que en la organización misma: “Para mí sí es muy importante este encuentro espiritual porque es una parte importante de nosotros que nos ayuda a vivir el día a día también, y que si no tuviera este encuentro espiritual yo creo que, ¿no?, tampoco estaría aquí, ¿no? Estaría en otro lado”. Sin ser irónica de ningún modo con nuestra pregunta es totalmente lógica: si uno viene aquí es porque busca a Dios sino, “estaría en otro lado”. Acerca de su relación con Dios nos cuenta:

Pues, es un poco más amistosa, más como que... más íntima, más de contarle todo lo que uno vive, todo lo que uno le pasa; porque antes yo ni oración... al principio yo ni iba a misa. Y ahora que yo vivo aquí comparto, o sea, con la comunidad. Me interesa más el ir a misa, el compartir con mi familia misma esta experiencia que estoy viviendo.

Es un poco extraño escuchar que la relación es “un poco más amistosa”, pero no es que la misma haya sido difícil, tumultuosa, de enemistad previamente. Sino más bien de lejanía: distante, de respeto formal pero sin una verdadera relación (ni oración ni misa) siendo ahora de intimidad y confianza. Y ahora “vive allí”, es decir, su vida está allí, existe allí, en la comunidad; y con el entusiasmo de compartir esa experiencia que vive, con los suyos.

Álvaro, también gusta de la hermandad que existe en *Verbum Dei*, además de los retiros, como la vía de acercarse a Dios, donde los que se preparan juntos para la primera comunión o la confirmación son un influjo para todos:

Bueno, lo que me gusta es que hay mucha fraternidad. Siempre hay... me gustan los retiros ya que los retiros más que todo es donde me ha ayudado a acercarme más a Él. Es donde igual las mismas personas que están haciendo su primera comunión o están haciendo su confirmación te ayudan a seguir adelante.

Con referencia a la valoración que tiene de estar en la pastoral: “¿Lo que más valoro? Conocer a Dios o hacer el conocimiento a Dios”. Conocerlo como un ser, como a una persona pero asimismo conocimiento de lo que *es*. La ayuda que significa ser parte de *Verbum Dei* es más cotidiana: “Sí, me ayuda, me ayuda a darme cuenta, me ayuda a hacer las cosas, digamos, qué no debo hacer o así”. Una guía para darse cuenta de la naturaleza de las cosas, y también freno, alerta sobre lo que no está bien. ¿Es Dios importante para Álvaro?: “Sí, es muy importante ya que esa parte cuando te sientes cómodo con la persona o te sientes así, con Dios, hablando de Dios tienes una paz interior o algo. Te sientes más cómodo”. No es hablarle a Dios, contarle cosas personales como los otros jóvenes. Es hablar de o sobre Él. Frente a la intimidación o tribulación que puede provocarnos la presencia del otro, hablar de Dios trae paz a nosotros y entre nosotros. Su nueva relación con Dios le ha permitido ir asomando de sí mismo, del encierro protector frente a los demás:

Bueno, más antes yo creo que era diferente, ¿no? A veces era igual muy callado. A veces me guardaba las cosas dentro, me guardaba las cosas dentro, me alejaba de las personas. Y ahora ya estoy un poco más abierto. Con Dios sí o sí me relaciono más en la oración ya que la comunidad de *Verbum Dei* dice: es nuestro espíritu de parte de la oración y más que todo en esa parte de la oración.

Es notoria cierta misantropía con una mezcla de ensimismamiento que lo llevaba a rehuir a las personas (ahora ya no tanto). Pero con Dios “sí o sí” se hace el encuentro y la conversación con los demás a través de la oración. Fiel observación del mandato de la pastoral: nuestro espíritu se vehicula por la oración.

En el caso de la *Pastoral Juvenil* hallamos otras valoraciones interesantes sobre ser parte de una organización religiosa juvenil cristiana. Diana, por ejemplo, nos dice: “Lo que más valoraría sería las experiencias que tengo de encontrar gente distinta que siempre tiene algo que enseñarte. Hay aquí siempre algo nuevo que aprender cosas de las que puedo sacar mucho”. El valor de la diferencia y la diversidad que es también lo nuevo, lo desconocido. Y su gran disposición a aprender de toda circunstancia y relación que hace

posible, precisamente, el aprendizaje más allá de cualquier buena disposición a enseñar. En su relación con Dios:

Antes de que ingrese al grupo juvenil tampoco mi relación con Dios no era mala ¿no? Pero, pero sí era distante y ahora yo la veo como que más cercana ¿no? Nunca tuve, así, una relación mala de enojarme con Dios y decir ‘por qué a mí’. Nunca eso ¿no? Pero ahora yo me veo más cercana a Él, *ya sé cómo* puedo comunicarme mejor con él, cómo en algunos momentos de crisis uno queda así, a la deriva ¿no? Pero ahora me ayuda a superar los problemas, me ayuda a confrontarlos de una manera muy distinta a la de antes.

Carlos, a quien, se podría decir, el rock condujo a la *Pastoral Juvenil*, valora su gran dinamismo: “las dinámicas que ellos realizan con los jóvenes, ¿no? Entonces constantemente siempre hay una motivación para organizar los encuentros, retiros, todas las actividades, es... La Pastoral Juvenil se podría decir que es bien dinámica, ¿no?” El tema de Dios no lo toma tanto desde la vivencia personal sino más bien como parte del programa de trabajo de la PJ: “Sí, me parece, digamos, que se ha trabajado bastante. En realidad es lo que más se trabaja aquí, ¿no? Y cuando se le pide que nos hable de su relación con Dios:

Mmm ya, eehh... bueno, yo pienso que la fe es una sola, ¿no?, entonces siempre Dios está ahí para cada uno de nosotros, ¿no? En nuestros momentos de dificultad, en nuestros momentos de alegría, ¿no? Siempre hay eehh... Siempre va a ser, digamos, la fuerza, fuerza motriz en nuestras vidas, ¿no?

Podríamos decir que se trata de una relación razonada o racionalizada con Dios, tanto para los buenos como para los malos momentos que toca vivir.

Lógicamente, no todos los jóvenes van a experimentar la experiencia religiosa de acercarse o relacionarse con Dios; es más, no va a ser siquiera un tema de su preocupación. Alison, muy adolescente, sobre si le parece importante el encuentro con Dios confiesa que “no tanto”, y respecto a si con su asistencia al grupo ha mejorado su relación con él, vagamente responde “más o menos”. Lo que no deja de valorarse es la importancia de estar entre jóvenes tal como testifica Magdalena (EC) que afirma que lo que le gusta es que son unidos, que todos se llevan bien y que hay mucha comunicación. Lo que lleva a “capitalizar” la misma organización. “Todos avanzamos más, atraemos más jóvenes”.

Otra cosa que valoran los jóvenes de modo general en las agrupaciones religiosas juveniles son las actividades que se realizan en ellas las cuales, tanto en los grupos católicos como no católicos, son similares: retiros espirituales, dramatizaciones, obras sociales, kermeses, campañas, deportes, excursiones, campamentos, juegos, concursos bíblicos, etc.⁵ Acerca de ellas podemos encontrar apreciaciones como, “...somos muy dinámicos, ayudamos a la iglesia... ahora queremos ayudar a las personas (Elizabeth – IC); o: “Me gusta que sea un grupo unido que realicen actividades, actividades dinámicas... diver-

5 Se pueden mencionar también las actividades centrales; para los católicos: confirmaciones; y para los cristianos no católicos: bautismos.

sión, con mentes de espiritualidad, de enseñanza del buen vivir, por ejemplo” (Pedro – EC); o, todavía, en palabras de Karen (SJLC) que gusta mucho de “los encuentros de jóvenes, los viajes”. Lo que valora viene de estas mismas actividades: “El mensaje de cada campaña o viaje, porque siempre llega un mensaje”. No es meramente el sentirse gusto en los encuentros o disfrutar de los viajes. Un “valor añadido”, un “plus” son los mensajes que traen consigo.

Pero, ¿qué es lo que no gusta o desagrada –hasta cierto punto– a los jóvenes que participan en estas organizaciones? Para varios de ellos todo, en general, está bien y no tienen queja alguna. No obstante algunos de ellos ven ciertas deficiencias que, en algunos casos, no quieren especificar, como Daniela (IC): “Como todo grupo hay las piedras también hay la parte colorida. Cuando aparece una barrera tratamos de dialogar”; o Martín (IC): “Algunos tropezones, pero siempre hemos salido bien”. Podemos observar cómo inmediatamente después de mencionar lo negativo lo complementan con algo positivo o con la superación del mismo (las falencias o problemas se equilibran con esa parte colorida y ante éstos siempre está el diálogo o el haber salido bien de la situación problemática). También se mencionan dificultades o contratiempos que podríamos verlos más como operativos dentro la dinámica de estas organizaciones:

A veces, como los antiguos no vienen, se los manda a los nuevos directo a los templos y están muy nerviosos, no lo hacen tan bien. A los chicos no les llega tanto como si lo hubiera hecho un antiguo. Habría que dar cursos de oratoria, prepararlos, motivación. Los antiguos ven que han cumplido con su etapa aquí. (Elizabeth – IC).

Sin embargo, hay otras falencias que van más allá de lo anterior: “Las personas que entran deberían estar comprometidas. Algunos entran sólo por jugar, creen que el grupo es jugar nomás” (Martín – IC). Posiblemente se trata de los más jóvenes que están más interesados en la diversión que en los temas espirituales. Igualmente aparecen otros defectos perceptibles en el compartir de estos grupos: “Sí, a veces hay algo de hipocresía, en muchos, ¿no? Incluso a veces en mi persona misma. Sí, eso a veces es algo que tal vez no logra encajar, ¿no?; para que sea algo perfecto, ¿no? (Pedro – EC). Lo negativo también puede provenir del exterior:

(Lo que perjudica) ultimadamente son, tal vez, la parte legal; ya que el gobierno ha frenado, tal vez, esa libertad que antes podíamos tener (se refiere a las iglesias cristianas). Por ejemplo, en estos momentos no nos pueden adjudicar la personería jurídica, por ejemplo. El año pasado nos ha frenado, ya no podemos abrir nuevas iglesias. ¿Qué hacer? Tal vez el ser más tolerantes ¿no?, tanto de parte del gobierno hacia nosotros como de parte de nosotros hacia el gobierno. Tal vez la tolerancia nos ayudaría mucho para que este tipo de instituciones se siga manteniendo porque, tanto en lo particular como en la sociedad, nos ayuda a crecer, a crecer de buena forma (Pedro – EC).

Algo negativo que también proviene del exterior es percibido por Hugo (SJLC): “Muchos de los jóvenes que no van a la iglesia, juzgan directamente, creen que ser joven e ir a la iglesia significa que son personas perfectas, que no se equivocan”. El consabido

supuesto de que los que son religiosos, son santos, que están por encima del hombre promedio que más bien es vil⁶. Lo que resulta en la trampa de hacer mucho más visible y criticable cualquier falta o error de los que deberían ser como los santos.

No obstante, a los jóvenes comúnmente de más tierna edad como Alison, de la parroquia de Sebastián Pagador, lo que no les gusta es, justamente, las prácticas rituales, celebradoras, de culto que hacen al núcleo religioso de estas organizaciones. ¿Qué es lo que no le gusta? “Las misas, tal vez”. Tratando, con ese “tal vez” de que el rechazo no sea muy directo.

En otros casos como el de Karen (SJLC) hallamos algo interesante: “Bueno lo que no me gusta mucho es que hay muchas prohibiciones (sonríe) pero, bueno, de alguna manera te ayudan”. Lo mucho de lo mucho: las múltiples prohibiciones que no dejan de ser una forma de represión y que sin irse a los extremos incomodan al espíritu libre de los jóvenes.

A Modesto (MJS), en esa línea, tampoco le gusta la ostentación de poder y sus manifestaciones: “Lo que no me gusta es que como en todo lugar, digamos, tenemos una persona que nos dirige. Siempre hay, siempre va a haber el miramiento de superioridad e inferioridad (jerarquía)”. “Siempre hay, siempre va a haber” la actitud de hacer sentir el poder de uno sobre los otros, el placer de la obediencia, de ser obedecido. ¿Hay algo que perjudica el desenvolvimiento del Movimiento?: “La búsqueda de poder, igual”. A pesar de la alegría, de la fraternidad que exista también existe la búsqueda de poder, como en toda organización social, espiritual o mundana. ¿Se podría hacer algo para mejorar esto? “Yo creo que un poco más de concientizar. Porque al fin y al cabo no lo hacemos... no nos pagan. No ganamos dinero. Yo creo que es concientizar a cada persona de que si estás en un cargo es porque vas a mejorarlo, no porque quieres ser más o menos que otro”. No habiendo dinero ni beneficios tangibles de por medio, Modesto no entiende –desconociendo las dimensiones simbólicas del poder– por qué el envanecimiento, el sentimiento de superioridad del que está arriba y dirige. Muy sensible a esta violencia simbólica ve con claridad que se requiere un trabajo a nivel de conciencia que permita interiorizar que el “cargo” significa servicio ante todo para, así, hacer más completa la alegría salesiana. A Ernesto (MJS), no le agrada:

Tal vez el que los nuevos que están entrando, digamos al oratorio, aún no saben bien, no tienen tanto esa mentalidad porque antes era más fuerte la enseñanza, era más estricto. Por ejemplo, no tenías buenas notas, no entrabas al oratorio; pero ahora ya todos pueden entrar, ¿no? Nadie ya se esfuerza tanto para ingresar, así. Les falta algo de espíritu pero poco a poco les vamos compartiendo.

Ernesto siente que las exigencias se han aflojado. Frente a la facilidad actual de ingreso, había un esfuerzo personal, una suerte de proceso selectivo. La misma enseñanza era más rigurosa. Percibe en los nuevos participantes esa falta de espíritu pero, afortunadamente, poco a poco van “compartiéndoles” el mismo. Lo anterior no perjudica necesari-

6 El anglicismo *mean*, ilustra bien esto.

riamente al Movimiento pero sí (algo no mencionado por otros jóvenes) a la afiliación de nuevos miembros que, según Ernesto, van disminuyendo notablemente: “No perjudica sino que es algo que... hay menos gente, ¿verdad? Cada vez somos menos, ¿no?, porque normalmente los jóvenes ya no se dedican mucho a los oratorios, a la iglesia sino a otras cosas. Seguimos adelante a pesar de eso”.

Si bien eso no detiene el *movimiento* del “Movimiento”, Franz piensa que se podría hacer algo al respecto: “Sería bien comenzar desde muy pequeños. Les formamos y les damos un aprendizaje, lo básico de la iglesia, de los salesianos. Les compartimos, ¿no? Ellos cuando van creciendo van a seguir nuestros pasos y van a ser nuevos salesianos”.

Para Carminia, lo negativo es un detalle en comparación a lo que encuentran de malo sus compañeros del MJS: “Puede ser un poco el tiempo. Porque a veces nos hacemos pisar con el tiempo y no sabemos a quién acudir o qué hacer”. Esto no perjudica al Movimiento, lo que sí perjudica es algo más: “Tal vez los comentarios negativos de algún padre o de alguien (que) nos está apoyando. Piensan que sólo son un montón de jóvenes que hacen esto para llamar la atención o tal vez algo así”. Criterio que paradójicamente muestra una falta de fe, no en Dios o en Don Bosco sino en los jóvenes: ver con una inculcable sensación de escándalo las estrafalarias manifestaciones juveniles. Para mejorar el desempeño del Movimiento Sofía propone más de la misma medicina: “Yo pienso que tener más reuniones como estas (jornadas deportivas y de confraternización: *Bosco Sport*). Porque esto se hace sólo unas tres o cuatro veces al año”.

En la *Pastoral Juvenil*, Diana coincide con lo expresado por Ernesto (MJS): “El lado no tan positivo sería tal vez el desinterés de los jóvenes de ahora, ¿no?, porque a los que vamos a los grupos juveniles nos dicen: ‘¡No! Estos santos que...’ Entonces no hay manera de cómo nosotros ayudarlos si ellos no quieren ser ayudados”. Los jóvenes del presente, en general, parecen menos interesados en las cuestiones espirituales y religiosas y, como sucede con los enfermos, el que no quiere sanarse, no se sana.

Según los responsables, como Reynaldo (IC), es inevitable que se presente algún conflicto incluso entre jóvenes de una fraternidad religiosa pero, como sucede entre buenos amigos, estos no son de importancia: “Y alguna vez si bien hay algún conflicto pero, normal, como cualquier conflicto entre amigos o alguna discusión, algo así. Pero no pasa más allá porque lo principal es la amistad”. A su turno, el responsable del MJS salesiano nos comenta lo siguiente sobre los conflictos o problemas que surgen en los oratorios del Movimiento:

Sí, hay muchos muchachos que son un poco rebeldes que muchos ya están como creciendo, saliendo del colegio y se dedican a cosas de alcohol y cigarro, ¿no? Y muchas veces quieren llegar a estar acá, así, fumando, ¿no? y eso es un gran problema. O las cosas del internet, el *facebook*. Muchas veces en las reuniones, en las clases están más atentos al celular que a las clases, que... es algo, así, que los atrapa y los succiona también, ¿no?

La rebeldía o la necesidad de los jóvenes de mostrarse ante sus pares haciendo cosas audaces o de “grandes”. Por otro lado, el ya consabido problema con los teléfonos celulares que también llega a los oratorios juveniles donde la contemplación de Dios se convierte en la contemplación de la pantalla del celular.

Para terminar de ver cómo algunos de estos jóvenes valoran y aprecian el ser parte de organizaciones religiosas juveniles: el sentido que le dan a su participación en ellas o, más bien, inversamente, en estos casos, el sentido que ellas dan a sus vidas nos detendremos en algunos testimonios reveladores. Daniela (IC), por ejemplo, nos confía:

Realmente el grupo de retiros me ha cambiado la vida. Ha ayudado a que sea mejor persona. A un principio he tenido problemas con la familia porque no aceptaban que pare aquí, en el templo, fin de semana. Obviamente les gusta que venga a misas pero es como que dejas a tu familia de lado por estar aquí en el templo. Es un sacrificio, es una entrega que haces por el Señor. A medida que pasaba el tiempo, me he apasionado con Él, con el Señor, y se me hace cada vez más difícil dejar el grupo, porque, inclusive digo: tal vez al año empiece a trabajar, ¡cómo lo voy a dejar! En el extremo de dejar el grupo nunca dejaré de hacer obras sociales.

Una sentida valoración que muestra el peso, la influencia en la vida personal, llegando a ser alguien mejor. Ése es el sentido de “estar en el templo”. Entrega y sacrificio de un encuentro apasionado con el Señor. Para Daniela no es imaginable el tener que dejar el grupo y, de hacerlo algún momento, desea seguir el camino recorrido en Él. Por su parte, Elizabeth, de la misma agrupación (IC) refiere:

Para mí fue una bendición estar en este grupo, la verdad. Si ahora soy quien soy es gracias en realidad a la fe que hemos tenido entre todos, esta familia. Cada día vamos creciendo. La verdad nunca me voy a arrepentir de entrar a este grupo, es algo... una de las cosas más hermosas que me ha pasado y sé que de alguna forma Dios me llevó a este camino para encontrarme conmigo misma. El grupo influyó mucho en qué hacer con mi vida, es algo que poco a poco voy a ir encontrando.

Como podemos ver hay un sentido de crecimiento y realización personal, un reconocimiento sincero de lo que es una bendición, del camino que lleva al Ser. Y no toda la riqueza de esta experiencia se puede reconocer ahora sino que poco a poco se irá descubriendo en el tiempo.

Los jóvenes del MJS aprecian también en gran medida sus vivencias allá. Modesto pide: “Que esto no muera, que esto siga y se mantenga por siempre”. Por su parte, Ernesto, no deja de asombrarse de los “misterios” que encierra ser parte de una organización juvenil religiosa como la de los salesianos, particularmente con relación a lo que ha significado para su propia vida:

Hay muchos salesianos, así, que no tienen la voluntad pero aun no teniendo mucha voluntad siguen adelante. Eso es algo misterioso ¿no? Será por los amigos, por algo, siempre. Comienzas por algo ¿no? Puede ser por una chica o por perder el tiempo, así, pero luego vas aprendiendo el significado. Porque al principio dices, “es aburrido”, así. Pero poco a poco te das cuenta de que es genial estar ahí, en el oratorio, de tener nuevas experiencias, de ser una buena, mejor persona. Cambias totalmente, cambió mi vida de mí, y puede hacerlo de los demás.

Marisol, de *Verbum Dei*, testimonia de la misma manera el cambio sufrido por su persona:

Para mí es un cambio diferente, ¿no?, de vivir, porque ahora yo comparto lo que vivo en mi oración, lo que vivo en la misa lo comparto con mis papás. Porque muchas veces ellos no van a misa, van los días importantes de ir a misa. Pero yo trato de llevarles, parto de mis hermanas también para ir a compartir con la misa, les incito aunque ellas no quieran. Entonces es un cambio.

Un cambio que trae esa fuerza de arrastre de quien no quiere guardar para sí el descubrimiento de algo que considera extraordinario y valioso. Poder compartir ese espíritu entre “personas espirituales”, pero que no se queda ahí, como tras las puertas cerradas de un templo, sino que ayuda a vivir allá afuera, al otro lado de la puerta donde las cosas son más difíciles:

Pues, la pastoral para mí ha sido un cambio de vida total, ¿no? Porque como decía al principio compartes con jóvenes que son de tu edad, y también que son personas espirituales que comparten tus mismos deseos, tus mismos sentimientos muchas veces, y te ayuda a vivir todo esto en el día a día, ¿no?, es todo.

Álvaro, en su particular forma de expresarse también tiene lo suyo: “Bueno, yo, lo que me ha pasado me ha pasado bien, en un buen momento, igual. Me ocurrió conocer a la comunidad y así conocer más a Dios... esa parte”. Él no ve su experiencia en *Verbum Dei* como el resultado de una decisión tomada, algo voluntario o por lo menos como que fuera conducido allá de alguna manera, sino como algo que le ocurrió, que le pasó; como esos azares del destino: eso me pasó y me pasó bien porque pude conocer a la comunidad y, por medio de ella, a Dios.

Diana, de la *Pastoral Juvenil*, quiere asimismo no dejar de dar a conocer el significado para su existencia de la Pastoral y del grupo Carmelitas:

Nada, que... que como dicen ¿no?, que el seguir este camino no es fácil ¿no? Uno escoge este camino y creo que escoge el camino más difícil porque no siempre es muy aceptado, muy recibido. Entonces escoger este camino no ha sido fácil pero ha sido lindo. No, no me arrepiento ¿no? Es algo bonito que transforma tu vida por completo, pero vale la pena, vale la pena todo tu esfuerzo, sacrificios, todo lo luchado por enfrentar a gente que, que muchas veces quiere limitarte y decirte, ‘No, esto no está bien, hasta ahí nomás, no te arriesgues tanto’. Entonces es, es una lucha constante no sólo con las personas externas, hasta con la misma familia ¿no? Y es un poquito difícil que la familia acepte que tú tengas que compartir así enfrente estudios, parroquia, familia y... es un poquito difícil ¿no? Pero después de todo vale la pena.

No es para ella algo que nos llega u ocurre (como para Álvaro) sino una elección, una opción: escogemos.

De acuerdo a los responsables de estos grupos, aparte de vivir un ambiente de amistad basado en Cristo y relajarse saliendo de sus problemas, olvidándose de sus dificultades

muchos jóvenes han internalizado muy bien la enseñanza central de un compromiso de servicio: “de ser servidores y no servidos”. Siendo esto lo que les impulsa a hacer una diferencia con la ayuda que pueden ofrecer a otros jóvenes y que, al final, es también “ayudarse a sí mismos” (Reynaldo – IC). Por otro lado, como jóvenes, tienen una gran energía que debe canalizarse por algún lado pero, con un espíritu particular:

...tienen una característica muy esencial, son bien alocados, o sea, son como *boligomas* que si no les das un terreno donde saltar, pues, estallan donde sea. Y muchas de las actividades, por los espacios, no tenemos para todo; entonces se vuelven una masa que va rebotando de un lado a otro. Ése es el espíritu de esta juventud, ¿no? Que necesitan una actividad que hacer donde canalizar todas sus energías. Yo los veo, charlando mucho con ellos, muy animados con lo que hacen y con muchos sueños, muchos sueños por ser coordinadores, formadores, catequistas, animadores... Se los ve con ese espíritu salesiano de darse a los demás. Ellos mismos responden a ese mensaje que dice que la vida tiene sentido cuando uno la regala. Y, pues, ellos acá están con esa actitud de regalar la vida por aquel que necesita, ¿no? Regalar su tiempo... (Responsable MJS).

Esa tremenda energía se traduce en múltiples actividades que se ven, a su vez, como un regalo de Dios sobre el cual no se tiene el derecho de ocultarlo (de “callarnos”) y que –otra enseñanza internalizada– hay que darlo, transmitirlo dando también “nuestro tiempo, la vida gratis”.

Conclusiones

Lo que los jóvenes valoran mucho en estas agrupaciones es la amistad, la hermandad (real y efectiva), el sentirse como en una familia (lo que nos retrae a sus motivaciones para acercarse a estos grupos). Se menciona constantemente el apoyo, unidad, confianza que encuentran en ellas⁷. Se valora también la libertad e independencia que experimentan. Por otra parte, el dinamismo, la atmósfera de espíritu juvenil (mantenerse jóvenes) y despierto, en la que encuentran personas distintas y diversas, “un mundo nuevo”. Y no dejan de valorar tampoco sus componentes educativos e instrumentales: las capacitaciones, la formación (técnica, humana, espiritual), la responsabilidad que adquieren, el “crecer espiritualmente”. O finalmente, en cómo les ha ayudado a superar la timidez, la introversión aprendiendo a relacionarse mejor con los otros.

Relacionado a esto están las actividades propias de estas organizaciones que son asimismo muy valoradas. Estas actividades son de doble orden: por un lado de esparcimiento, diversión; por otro, religiosas, de ayuda a la iglesia, a la gente⁸. Todas ellas incluyendo la espiritualidad y las enseñanzas necesarias para la vida de un “buen vivir”. Pero también

7 Uno de los jóvenes insistía en que no se hablara de “organización”, “grupo” o “asociación” sino de “célula”, “organismo vivo”, “comunidad”.

8 Estas múltiples actividades abarcan retiros, dramatizaciones, obras sociales, kermeses, campañas, deportes, excursiones, campamentos, juegos, concursos bíblicos, evangelizaciones callejeras, etc.

se valora el esfuerzo y sacrificio que demanda el estar en un grupo religioso juvenil, que se percibe como seguir un camino que no es nada fácil sino “muy difícil” pero que “es lindo” y vale la pena: “todo tu esfuerzo, sacrificios, todo lo luchado”.

Frente a lo anterior, podría pensarse que la dimensión religiosa, el encuentro o la relación personal y comunitaria con Dios, tiene un lugar secundario o accesorio. Por el contrario, se ha podido evidenciar en la investigación que esta dimensión es “demasiado importante”, basada en una “fuerte fe”, de acuerdo a los distintos testimonios. El lazo fraterno, familiar, de amistad y hermandad de estos grupos está construido “en base a Dios”.

Puede tratarse de “acordarse” de Dios y rezar, pero también para encontrarse consigo mismo(a) y con él⁹. Apareciendo Dios como aliento y esperanza frente a los problemas o males, ayudando a superarlos y confrontarlos “de una manera muy distinta”. Para algunos de los jóvenes, antes de su afiliación, Dios estaba en otra u otras partes pero por medio de su experiencia y vivencia en los grupos juveniles lo descubren dentro de sí. En el caso de los jóvenes católicos, la confirmación resulta un rito fundamental y no sólo formal para el descubrimiento y una nueva relación con Dios (lo que supone una verdadera y efectiva *confirmación*).

Las vivencias espirituales y religiosas de Dios comprenden distintas sensaciones y experiencias: sentirse en paz y alguien “especial”, lo que lleva a sentir y expresar un profundo agradecimiento. Asimismo significa el destierro de la sensación de soledad y sentirse amparado con relación a los problemas familiares (porque con Dios “sí o sí” se hace el encuentro y la conversación con los demás). Terminando por creerse en los milagros.

Para los jóvenes de grupos religiosos pertenecientes a iglesias cristianas no católicas, en las que todos se asumen como “hermanos” y se llaman de ese modo estableciéndose lazos muy fuertes entre ellos, la presencia de Dios puede hacerse palpable en los momentos en que no se está con ellos y no es posible contar con su apoyo: “justo en ese momento”, en ese vacío de su compañía es posible “experimentar un momento personal con Dios”. Este encuentro no se limita a un desahogo liberador frente a los problemas o males que se confrontan, el mismo da lugar a la oración que hace de este encuentro, de esta relación algo “sano y bueno”. Y la oración –porque Dios lo permite como fuente de paz– conduce a la meditación.

En una perspectiva propia de jóvenes dentro de una agrupación *juvenil* Dios es (como ellos) un amigo, un amigo de confianza o también un novio a quien se confía lo más íntimo. Y en esta perspectiva que es recíproca: él también confía en ellos: Ser íntimo y próximo. Además que te da todo pero, también recíprocamente, si tienes fe en él, todo lo puedes (es decir, más que dártelo, tú lo consigues si tienes fe).

9 De hecho, algunos jóvenes como los de la Pastoral Universitaria dicen que lo que les gusta sobre todo es compartir la palabra y la oración, dando una gran valoración a *la palabra*, precisamente y, por lo tanto, al conocimiento de Dios (“¿Lo que más valoro? Conocer a Dios o hacer el conocimiento a Dios”). Hablar de Dios, además, trae la paz a nosotros y entre nosotros.

Se ha podido encontrar, asimismo, la expresión de una relación más razonada o racionalizada con Dios, dejando de lado las intensas vivencias personales y los sinsabores que, a menudo, aproximan a Él. Por último están los que “confiesan” que el encuentro con Dios no les parece “tan importante” y que, consiguientemente, su integración al grupo juvenil respectivo no ha mejorado visiblemente su relación con Él. Se trata de los más jóvenes, que no encuentran mucho sentido a su participación en estos grupos y que, por lo tanto, no pueden valorarla como lo hacen los otros jóvenes. Aunque sí valoran el hecho de estar entre jóvenes entre los cuales la comunicación es muy fluida (estando ésta, por la edad, bastante disminuida o con mucho *ruido* con relación a los adultos).

Junto con la valoración y el sentido que encuentran los jóvenes en estas organizaciones se quiso saber qué es lo que no les gusta de éstas, lo que les molesta, incomoda, o perciben como algo negativo o que no está bien. Los hallazgos con relación a esto van desde una referencia muy vaga e imprecisa (que por lo mismo nos dice de aspectos o hechos sin gran relevancia); pasando por lo trivial, banal y operativo; llegando a cuestiones más problemáticas o de mayor complejidad. Empezando con lo primero se dice que siempre hay piedras en el camino, tropezones, etc. Equilibrándose de inmediato lo anterior con que las dificultades o falencias se superan oportunamente, o que también están las cosas bellas y coloridas (en esa lógica de que nada es totalmente positivo o negativo). En lo operativo se indica que hay problemas de planificación y gestión de tiempos (“a veces nos hacemos pisar con el tiempo”).

Algo que molesta o incomoda a algunos jóvenes es la “falta de compromiso” de algunos que aparentemente sólo van a divertirse: “creen que el grupo es jugar nomás”. A otros desagrada la hipocresía que descubren incluso en sí mismos. Lo negativo también puede provenir del exterior de las organizaciones religiosas como los ataques del gobierno indígena boliviano a las confesiones cristianas, en parte simbólicos y en parte administrativos. O los juicios y opiniones de otros jóvenes y la gente en general que piensa que los jóvenes que asisten a las iglesias y a sus organizaciones juveniles deberían ser perfectos o intachables como los santos.

Paradójicamente, a algunos jóvenes -los de más tierna edad- lo que no les gusta es justamente las prácticas rituales, ceremoniales, de culto¹⁰. Un tanto en esa línea de los deberes y obligaciones alguna otra joven expresaba que lo que no le gusta son las “muchas prohibiciones” existentes, que aunque “de alguna manera te ayudan”, oprimen la necesidad de independencia y libertad ya mencionada y no deja de incomodar a los jóvenes para quienes las reglas son siempre fastidiosas.

A pesar de que estas organizaciones juveniles son percibidas por los jóvenes como comunidades, familias cohesionadas y fraternas, no dejan de ser organizaciones sociales en las que, inevitablemente, se presentan relaciones de poder. Siendo el manejo o, más bien, el aprovechamiento, la explotación de estas relaciones lo que molesta y desagrada a algunos jóvenes; la misma ostentación de poder o la actitud de aparente superioridad que se acompaña de la imposición de obediencia (y el placer de ser obedecido).

10 A la pregunta de qué es lo que no le gusta una joven respondía: “Las misas, tal vez”.

La composición de estas organizaciones: adolescentes y jóvenes, puede suponer también ciertas fricciones con los adultos. Así, los comentarios negativos de algún sacerdote mayor a cuyo juicio “ese montón de jóvenes” hacen sus cosas sólo para llamar la atención, son cosas que no dejan de molestar y doler a los jóvenes participantes.

No deja de disgustar tampoco que, en alguna de las agrupaciones, las exigencias de afiliación, se han –aparentemente– aflojado; siendo el ingreso más fácil en la actualidad. Junto a las exigencias previas de ser buen estudiante y otras, la formación habría sido antes más rigurosa, mostrando los nuevos jóvenes una notoria “falta de espíritu”. En complementación, más que disgustar o incomodar lo que preocupa es que “cada vez hay menos gente”. Se percibe que los jóvenes interesados en afiliarse van disminuyendo (pensándose que empezar el proceso de enrolamiento a una menor edad ayudaría a frenar la merma percibida). Esta tendencia preocupante hace que se aprecien aún más las vivencias en estos grupos y que se pida: “Que esto no muera, que esto siga y se mantenga por siempre”.

Para terminar debemos destacar el gran impacto y cambio que ha supuesto para varios jóvenes el hacerse partícipes de las organizaciones religiosas juveniles. De acuerdo a su propio testimonio, les ha cambiado la vida por lo que tienen la más alta valoración del formar parte de su agrupación¹¹. Encontramos aquí una verdadera pasión: el amor... a Dios. Como nos decía alguna de las jóvenes: “me he apasionado con Él, con el Señor”; y para otra esa vivencia fue “una bendición, algo hermoso”. Este trabajo comienza con un epígrafe de Pierre Bourdieu que cita al filósofo Alain que, aforísticamente, dice que la pasión de la juventud es el *amor* (en tanto que la de la edad madura sería la *ambición*). Si bien para Bourdieu –como sociólogo– se trata de una visión arbitraria y estereotipada, vemos que efectivamente, esta afirmación –en lo que corresponde a estos jóvenes– es, en gran parte, cierta.

Agradecimientos

Al *Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano* –ICALA por haber hecho posible esta investigación. Al Dr. J. A. Rocha por animar al autor a presentarse a las convocatorias de ICALA. Al Instituto de Investigación de Ciencias Sociales –INCISO, de la Facultad de Ciencias Sociales –FACSO (UMSS), por su cobertura institucional. Al Mgr. César Pizcoya por su apoyo desde el Arzobispado de Cochabamba y por facilitar el contacto con las agrupaciones religiosas juveniles. Al Lic. Pedro Solíz por su amplia colaboración y el acceso a un profuso material relevante. A la Lic. Melisa Choque y al Ing. A. Rafael Uzeda Martínez, por su apoyo en el trabajo de campo y la transcripción. Muy especialmente a los jóvenes de las diferentes organizaciones religiosas y a sus responsables quienes, con total apertura, entusiasmo e incluso pasión brindaron información de inestimable valor para esta investigación.

11 Cuenta uno de los responsables de un grupo católico que muchos jóvenes: “Siguen teniendo ese estilo de vida aún de casados, siguen viniendo a la misa con sus hijos, viviendo esa espiritualidad en su casa”.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre (1998). *La Distinción*. (Buenos Aires: Editorial Taurus)

Dayrrel, Juarez (2005). *A música entra em cena: o Rap e o Funk na socialização da Juventude em Belo Horizonte*. (Belo Horizonte: Editora UFMG, IBASE)

Goncalves, Silvia (2013). “Entre o baile e o templo: o pentecostalismo e funk nasociabilidade da juventude”. Ponencia presentada en el XXIX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS): *Crisis y emergencias sociales en América Latina*. Septiembre-octubre. Santiago de Chile.

Moyano, María; Villena, Margarita; Oliva, Patricio (2013). “Retrato de jóvenes católicos: visiones y significados, que asignan a su participación pastoral en la diócesis de Talca, año 2012”. Ponencia presentada en el XXIX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS): *Crisis y emergencias sociales en América Latina*. Septiembre-octubre. Santiago de Chile.

Munhoz, Flávio (2013). “Renovação Carismática e Teologia da Libertação: elementos para uma sociologia da juventude católica”. Ponencia presentada en el XXIX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS): *Crisis y emergencias sociales en América Latina*. Septiembre-octubre. Santiago de Chile.

Nájera, Ozziel (2007). “Los nuevos imaginarios religiosos de los jóvenes”, *Revista de Antropología Experimental* n° 7, 2007. Texto 11. (España: Universidad de Jaén)

Pérez, José A. (2008). “Juventud. Un concepto en disputa”, en: José Pérez, Mónica Valdez y María Suárez (Coord.), *Teorías sobre la juventud. Las miradas de los clásicos* (México: Porrúa).

Silva, Claudia y Lanza, Fabio (2013). “Manifestações religiosas de jovens na contemporaneidade: análise a partir de uma perspectiva sócio-histórica”. Ponencia presentada en el XXIX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS): *Crisis y emergencias sociales en América Latina*. Septiembre-octubre. Santiago de Chile.

Residencia cambiante en el diverso y continuo territorio urbano rural

Carla Ascarrunz M.

Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales INCISO

Algunas familias tienen un estilo de vida con una residencia cambiante, generalmente se desdobra la residencia “núcleo”, en la que vive la mayoría de los miembros de la familia, en una o algunas residencias alternativas a las que algún miembro de la familia o varios de ellos se desplazan por distintos periodos de tiempo. Esta movilidad de miembros de la familia responde a las diferentes estrategias de trabajo, a los procesos de reproducción doméstica, a los ritmos de vida actual y también a las formas particulares de “ser familia”, con dinámicas particulares en ámbitos rurales y urbanos. Este hecho si bien no es nuevo, parece ser que las facilidades de comunicación y desplazamiento lo hubieran intensificado o -en su caso- son más visibles.

Esta movilidad de miembros de la familia no es un proceso migratorio por el que necesariamente se cambia de residencia, sino un “control” o “manejo” de distintos espacios para realizar diversas actividades socioeconómicas; es seguro que cada vez es más difícil que los miembros de las familias permanezcan en un solo espacio. En nuestro país, el control de pisos ecológicos para la producción agrícola se remonta a las comunidades andinas del siglo XV como señalan Ramiro Condarco Morales con su concepto “Simbiosis Interzonal” (1971) y luego Jhon Mura en su libro “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas” (1975)¹ trabajos que dan cuenta de este modelo de sociedad que sin duda determinó un estilo de vida familiar con residencias cambiantes, en la actualidad, son las particularidades de la dinámica socioeconómica de la vida moderna y los arreglos familiares, para dar respuesta a las necesidades de la familia en esta nueva realidad, los que marcan la movilidad de la población, generando un continuo espacio urbano rural y una vinculación con espacios también transnacionales, es posible que cada vez sea más difícil de encontrar familias cuyos miembros no se desplacen permanentemente.

En el área de ciencias sociales, la movilidad de la población se estudió generalmente como uno de los componentes de la dinámica demográfica de la migración; por otro lado desde la fenomenología, los estudios sobre vivienda “enfatan los aspectos estructurales

1 Ramiro Condarco Morales (1927-2009) escribió un libro de carácter teórico denominado *El Escenario Andino y el Hombre. Ecología y Antropología de los Andes Centrales* que se publicó en La Paz en 1971. Allí plantea cuidadosa y extensamente su modelo de *simbiosis inter-zonal en la economía andina*. Un año después de la aparición del libro de Don Ramiro, en el seno de una prestigiosa Universidad Hermilio Valdizan, el etnólogo rumano-estadounidense John V. Murra (1916-2006) acuña el concepto de “control vertical de pisos ecológicos” (Murra 1975) al exponer el modelo con evidencia etnohistórica. Los planteamientos de ambos autores, Condarco y Murra, son presentados conjuntamente en *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica* (1987).
http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562010000200001

de la misma y, particularmente la idea de que la vivienda tiene que ver, en el nivel, y en relación con las dinámicas de la modernidad, con los procesos de consumo, el hogar, la propiedad y la identidad (del Pino Artacho 2014:42)².

Del Pino afirma que Kemeny es quien contribuye a observar la residencia como un hecho socio espacial cuyo centro es el hogar, reconoce que este enfoque tiene sus limitaciones para “analizar la dinámica residencial en el contexto de las sociedades avanzadas”, señala:

El análisis de la movilidad residencial nos ha permitido analizar en la práctica las posibilidades y los límites del enfoque de la sociología de la residencia. Al basarse en la contigüidad espacial (vivienda - barrio – región), la sociología de la residencia encuentra dificultades para comprender escenarios dinámicos, en los que el hogar no aparece tan estrechamente vinculado a espacios geográficos concretos, sino que se identifica con formas flexibles de habitar que, a menudo comprenden no solo una diversidad residencial a lo largo del ciclo vital sino también una diversidad residencial sincrónica (del Pino Artacho 2014:43)³.

En esta perspectiva, el proyecto: “La Metamorfosis de las Familias, Valle Alto, Área Metropolitana y Trópico de Cochabamba” se ha preocupado por incorporar esta temática en la investigación con algunas preguntas específicas, ¿Cuántas familias tienen esta característica en la zona de estudio?, ¿Qué miembros de la familia son los que tienen esta residencia cambiante? ¿Cuál es el perfil social de esta o estas personas?

La metodología de investigación cuantitativa ha consistido en aplicar una encuesta de hogares, para tal efecto se elaboró una muestra por conglomerado geográfico. La boleta se aplicó a 1590 hogares y se recogió información de 8300 individuos miembro de estos hogares, entre ellos el 72,3% (Cuadro N° 1) manifestaron que no viajaron durante el 2015

Cuadro N° 1
Municipios del área Metropolitana, Valle Alto, y Trópico de Cochabamba
Movilidad de la población

Movilidad	Sexo del encuestado		Total
	Hombre	Mujer	
Viajaron por más de una semana	7,4%	5,8%	13,3%
Viajaron	7,7%	6,8%	14,5%
No viajaron	34,6%	37,6%	72,3%
Total	49,7%	50,3%	100,0%

Fuente: Encuesta Familia 2015.

2 En EMPIRIA revista de Metodología de las Ciencias Sociales 2014 <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=297130210002>
3 IDEM

Los datos muestran que son los varones quienes tienen esta residencia cambiante, esto puede ser explicable por los patrones culturales, respecto a anclar a la mujer en el hogar. Aunque las diferencias tampoco son muy amplias (3% más mujeres que no viajaron respecto a los varones que tampoco lo hicieron); tal vez, este dato esté evidenciando algunos cambios culturales que están sucediendo respecto a los roles femeninos.

Las familias son grupos cuyos miembros tienen una multiplicidad de intereses particulares que conjugan o se disputan con los objetivos e interés de la familia, se organizan para tender sus necesidades reproductivas, laborales, estudio, compartir momentos especiales y entretenimiento, así como manejar dos o más residencias.

Una de las interrogantes es el tiempo de residencia “en otro lugar”, los viajes cortos por menos de una semana se sucedieron en el 14,5% de los encuestados. Ahora bien, el 13,3% se ausentaron por más de una semana, de aquí en adelante en este grupo concentraremos el análisis, tratándose de 1099 personas:

Cuadro N° 2
Municipios del área Metropolitana, Valle Alto, y Trópico de Cochabamba
Lugar de residencia de quienes vivieron en otro lugar

Conglomerado	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Valle Alto Urbano	147	13,4	13,4	13,4
Valle Alto Rural	86	7,8	7,8	21,2
Tropico de Cochabamba Urbano	119	10,8	10,8	32,0
Trópico de Cochabambamba Rural	232	21,1	21,1	53,1
Cercado	173	15,7	15,7	68,9
Área Metropolitana Urbana	215	19,6	19,6	88,4
Área Metropolitana Rural	127	11,6	11,6	100,0
Total	1099	100,0	100,0	

Fuente: Encuesta Familia 2015.

La zona que ha registrado en mayor porcentaje de familias con residencia cambiante es el Trópico de Cochabamba, especialmente el área rural. Este hecho tiene que ver con las propias características del Trópico, pues su población mayoritaria estaba constituida por migrantes⁴, ahora teniendo en cuenta la data de esta migración los nacidos en el lugar son mayoritariamente reproducción de estos migrantes (los nacidos en otro Departamento o el exterior de los municipios del trópico de Cochabamba representan en Villa Tunari 45.96%, Chimoré 45.5%, Puerto Villarroel 48.85%, Entre Ríos 49.57%, Shinahota 48.29%. INE base de datos Censo 2012). Este es un factor que determina una mayor

movilidad de la población, puesto que mantienen vínculos con la comunidad de origen pero también con el municipio de Cercado, debido a que el Trópico es una de las principales fuentes de abastecimiento con sus productos, y es el lugar en el que se concentran las actividades administrativas y económicas del Departamento.

Los municipios del área metropolitana (Quillacollo, Sacaba, Tiquipaya, Colcapirhua, Vinto y Cercado) concentran al 61.68% de la población del Departamento, alrededor del 30% de ellos nacidos en otro lugar (Los nacidos en otro Departamento o el exterior representan en los municipios de: Cercado 31.43%, Colcapirhua 37.19%, Quillacollo 31.84%, Sacaba 31.34, Tiquipaya 33,22% y Vinto 30,15%. INE base de datos Censo 2012), esta su condición migratoria es uno de los factores que puede determinar su movilidad.

Otra de las interrogantes es ¿Quiénes viajan en la familia?; en mayor proporción lo hacen los jefes de hogar varones y los hijos, especialmente las mujeres (Cuadro N° 3).

Cuadro N° 3
Municipios del área Metropolitana, Valle Alto, y Trópico de Cochabamba
¿Quiénes viajan en la familia?

Relación de parentesco	Sexo del encuestado		Total
	Hombre	Mujer	
Jefe (a) de hogar	34,5%	7,5%	41,9%
Esposa (o) Conviviente	2,0%	15,0%	17,0%
Hijo (a), entonado (a)	17,3%	18,4%	35,7%
Yerno o nuera	0,3%	1,0%	1,3%
Abuelos (suegros)	0,5%	,2%	0,6%
Otro pariente	0,5%	1,1%	1,6%
Nieto(a)	0,8%	0,5%	1,4%
Otro no pariente	0,3%	0,2%	0,5%
Total	56,1%	43,9%	100,0%

Fuente: Encuesta Familia 2015.

La edad, el sexo y la ocupación son particularidades básicas de las personas que definen roles, comportamientos y opiniones; y en base ello se desenvuelven en el contexto social en el que viven, de ahí la importancia de su conocimiento. Si observamos la edad de los viajeros se puede señalar que el 17,2% acompañan a sus padres puesto que son menores de cinco años o están en edad escolar; los viajes para ellos se constituyen en oportunidades de aprendizaje y procesos de adaptación a los nuevos contextos sociales en los que se insertan, en este caso en cortos periodos de tiempo. En nuestro medio vemos cotidianamente en las paradas o terminales de buses interprovinciales y provinciales a padres y madres tratando de sortear los innumerables inconvenientes del manejo caótico del transporte público y las deficiencias de su servicio, la necesidad les obliga a adaptarse con sus pequeños a estas condiciones, la planificación de la ciudad y su gestión tienen una tarea pendiente con las personas que están trasladándose constantemente.

Cuadro N° 4
Municipios del área Metropolitana, Valle Alto, y Trópico de Cochabamba
Grupo de edad y sexo

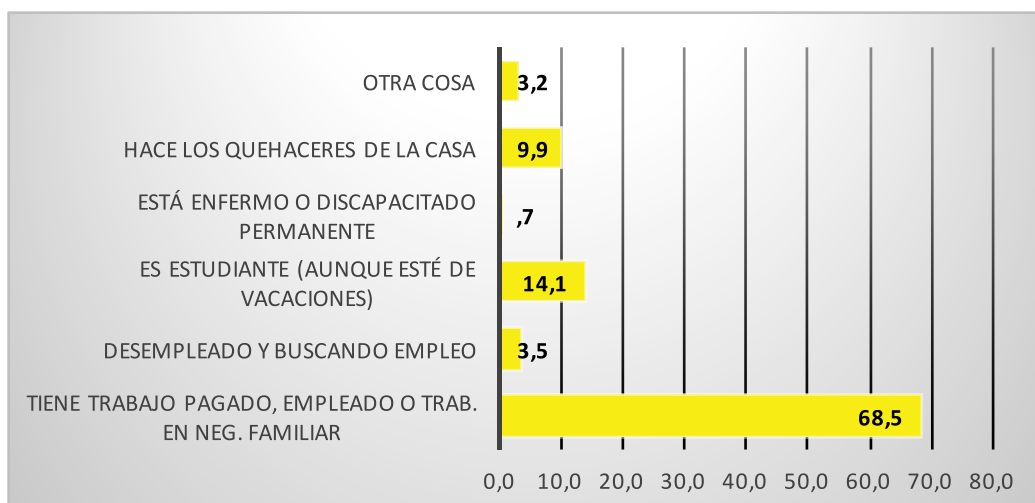
Grupo de edad	Sexo del encuestado		Total
	Hombre	Mujer	
Menores de 5 años	1,6%	1,9%	3,5%
6 - 19 (edad escolar)	6,0%	7,7%	13,7%
20 - 30 años	16,3%	14,5%	30,8%
31 - 60 años	28,0%	17,5%	45,5%
Más de 60 años	4,2%	2,3%	6,5%
Total	56,1%	43,9%	100,0%

Fuente: Encuesta Familia 2015.

El grupo mayoritario (76,3%) se encuentra en plena edad productiva, puesto que su edad fluctúa entre los 20 y 60 años. Las diferencias por sexo muestran que hay un 12,3% más varones que mujeres que tienen esta residencia cambiante.

La mayoría de los viajeros de 18 años y más son personas que trabajan o tienen algún negocio familiar (cuadro N° 5), el segundo grupo en importancia son los estudiantes, es decir, que esta su condición puede determinar movilidad, puesto que en los lugares de origen es posible que no existan centros educativos para el nivel que les toca cursar, o en su caso, oportunidades de profesionalización, sin descartar también las motivaciones personales propias como las expectativas de cambiar de contexto social para “abrirse otros caminos”.

Cuadro N° 5
Municipios del área Metropolitana, Valle Alto, y Trópico de Cochabamba
Situación ocupacional de viajeros de 18 años y más



Fuente: Encuesta Familia 2015.

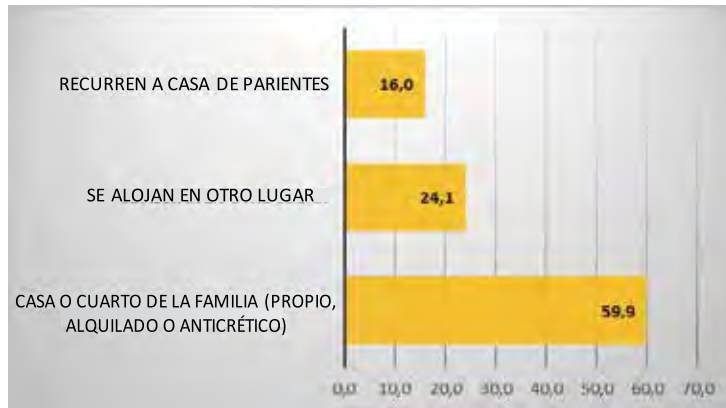


Una de las preguntas es la frecuencia con la que las personas realizan estos cambios de residencia, teniendo en cuenta el momento de levantamiento de información se indagó sobre los viajes en los últimos tres meses, puesto estos últimos desplazamientos estarían más “frescos” en la memoria de los entrevistados.

Cuadro N° 6

Municipios del área Metropolitana, Valle Alto, y Trópico de Cochabamba

Frecuencia de viajes



Fuente: Encuesta Familia 2015.

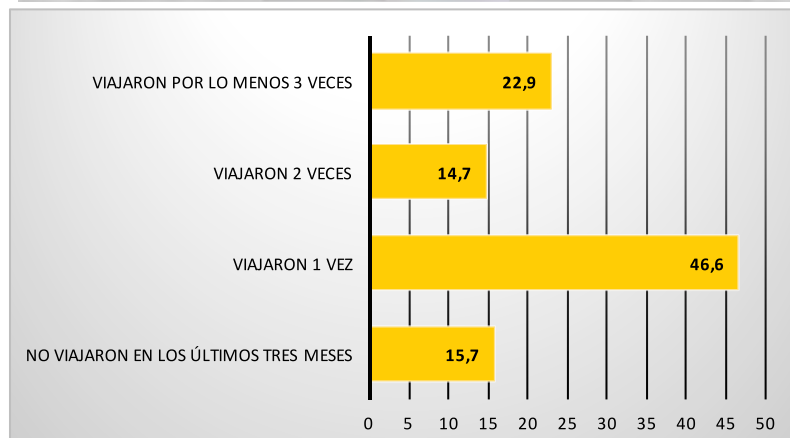
El Cuadro N° 6 muestra que la residencia cambiante es un hecho muy frecuente entre las 1099 personas que tienen esta característica en las familias, puesto que 84,2% viajaron en este lapso de tiempo entre una a tres veces mientras que solo 15,7% no viajaron en los tres últimos meses.

Esta frecuencia de los desplazamientos hace que las familias tengan previsto un espacio alternativo “propio” en el lugar de llegada, propio entre comillas puesto que este podría ser alquilado o en anticrético.

Cuadro N° 7

Municipios del área Metropolitana, Valle Alto, y Trópico de Cochabamba

¿Cuántos disponen de una residencia de la familia?

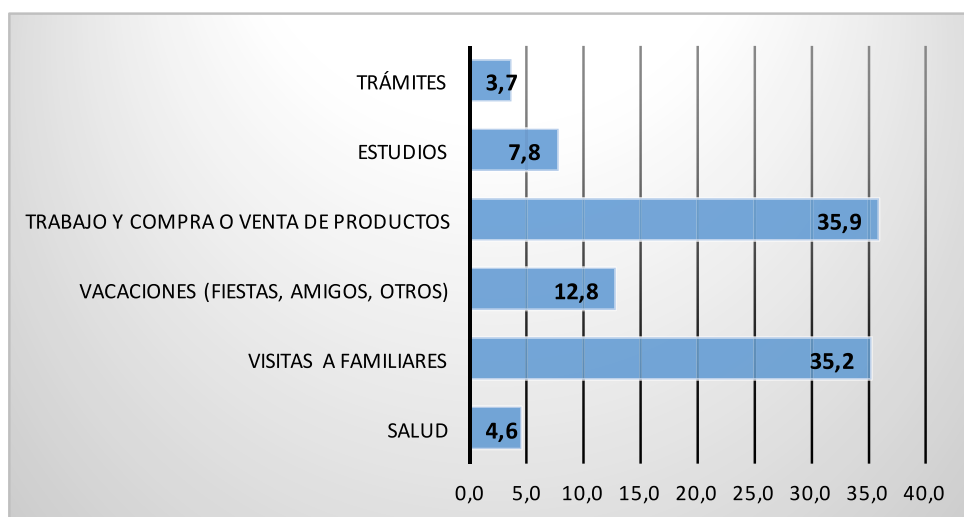


Fuente: Encuesta Familia 2015.

El disponer de un espacio “propio” (59,9% Cuadro N° 7) facilita la autonomía de las personas y abarata los costos de estadía, estos datos muestran precisamente ese desdoblamiento de la familia en un lugar alternativo, 16,1% se alojan en casa de parientes, es decir que en ese lugar alternativo viven otros miembros de la familia, tanto del núcleo básico (alguno de los padres o los hijos) o en su caso otros miembros de la familia ampliada (padres, abuelos y otros parientes). Este es un tema a indagar, ¿Cuáles son los factores que facilitan la percepción de pertenencia al proyecto familiar? , ¿Qué factores fortalecen o debilitan la cohesión de la familia nuclear y ampliada en estas relaciones mediadas por la distancias?

Otro aspecto que se preguntó fueron los motivos de viaje, siempre teniendo en cuenta los últimos tres meses; se observaron tres viajes y las tendencias son similares en los tres por lo tanto se presentan los datos del primero de ellos.

Cuadro N° 8
Municipios del área Metropolitana, Valle Alto, y Trópico de Cochabamba
Motivos del viaje



Fuente: Encuesta Familia 2015.

El cuadro N° 8 corrobora que uno de los principales motivos del desplazamiento de las personas tiene que ver con mantener el vínculo con otros miembros de la familia, puesto que la visita a familiares motiva al 35,2% de los desplazamientos, es decir los aspectos subjetivos de las relaciones familiares. Los cambios en la rutina familiar pueden ser beneficiosos y contribuir también a distender las tensiones generadas en la cotidianidad; el trabajo y la compra de productos es el principal motivo de viaje. Es interesante que la diversión ocupe el tercer lugar entre los motivos de viaje, la fiesta y la diversión posibilitan lugares de encuentro y reencuentro así como el desarrollo de actividades que reafirman los lazos y tradiciones familiares; constituyéndose además en un espacio y tiempo de interacción social intergeneracional.



Foto: Módulos interactivos.

La residencia cambiante para muchas familias puede no ser un problema, puesto que han encontrado en equilibrio y armonía en los roles o en su caso se han habituado a este estilo de vida. Sin embargo, otras familias están afectadas por esta situación como lo manifestaron los niños y jóvenes en el “El Buzón de los Deseos”⁵ cuando señalaron:

Lo que quiero que cambie en mi familia:

Que esté unida siempre mi familia. Que no nos alejemos por las distancias, por el dinero, por el trabajo, por el estudio (anónimo).

Que mi madre se quede mayormente con nosotros, porque mayormente va viajando (Roció 17 años).

Es que mi mamá tenga trabajo y mi papá vuelva de Cochabamba (Daniela 10 años).

Que no sean tan dedicados al chaco y quiero que pasen más junto a nosotros (Sandra 19 años).

Estos son algunos de los sentimientos que expresan los niños y jóvenes respecto a la residencia cambiante de los miembros de la familia, la sensación de desarticulación familiar, la falta de atención así como una indefinición de las prioridades, estos son los aspectos que sobresalen en las demandas y reclamos hacia sus padres. Esta sensación de abandono y falta de atención es uno de los factores que contribuye a otros problemas sociales, por ejemplo, la incursión de jóvenes en pandillas tratando de sustituir las carencias en su hogar, involucrarse en actividades “peligrosas” demandando atención entre otros.

5 Paralelamente a la aplicación de la encuesta se utilizaron los “módulos interactivos” para recoger la opinión de niños y jóvenes sobre temas de familia y comunidad, uno de los ejes temáticos fue la problemática de la familia en el “Buzón de los Deseos”, con la afirmación: “Lo que quiero que cambie en mi familia es:”

Conclusiones

El fenómeno social de la residencia cambiante está más concentrado en el área rural del Trópico de Cochabamba (21,1%) y el área metropolitana urbana (19,6%).

De los 3800 casos observados, el 27,7% de los miembros del hogar tienen una residencia cambiante generando una vinculación de espacios urbano rurales, nacionales e internacionales. Para estos hogares se rompe la continuidad espacial del hogar en contraposición a aquellos cuya territorialidad está definida por la ubicación de la vivienda, el barrio y la región.

La movilidad está más concentrada entre los jefes de hogar varones puesto que hay 27 % menos mujeres que viajan respecto a ellos.

Para los hogares cuyos miembros tienen una residencia cambiante se genera una alternancia de roles y responsabilidades, en escenarios dinámicos en periodos de tiempo relativamente cortos.

La vivienda -que es el elemento en el que se satisfacen las necesidades de los miembros de la familia- tiene un sentido residencial, como el lugar el que se materializan las relaciones sociales y afectivas más íntimas, es un objeto estático, tiene una ubicación concreta y está cargada de elementos subjetivos que cada familia le imprime. Para el caso de los miembros de la familia con residencia cambiante se ha encontrado que hay otro “espacio de la familia” alterno, distante, que también es de la familia (59,9% tienen un espacio propio, en alquiler o anticrético).

La movilidad de los miembros de la familia puede ocasionar en algunas familias problemas entre sus miembros, como la sensación de abandono y desarticulación familiar, estos a su vez podrían ser factores que contribuyen a otras problemáticas sociales.



**INVESTIGACIONES
Y ENSAYOS**

Las redes sociales: de medios de comunicación a espacios sociales¹

Alex R. Ojeda Copa²

Introducción

Las denominadas “redes sociales” han cobrado una inusitada relevancia en lo que va de la historia mundial del siglo XXI. Los usos más visibles se han dado en el terreno político. Tenemos casos tan elocuentes como el de la Primavera Árabe, el movimiento de los Indignados en España, *Occupy Wall Street* en Estados Unidos, y en terrenos más cercanos, el movimiento YoSoy132 en México, las protestas contra los 43 desaparecidos en Ayotzinapa y el movimiento estudiantil chileno que lucha contra la privatización de la educación. En todos estos casos las redes sociales han demostrado ser un elemento clave en la comunicación, organización y acción colectiva de los movimientos, dando lugar a la denominada “tecnopolítica” (Toret 2013; Gutierrez-Rubi 2014).

Suele pensarse, sin embargo, que este tipo de fenómenos suelen darse en lugares que están cerca de la denominada sociedad de la información (Castells 2001). Así, en países como el nuestro, los fenómenos sociales relacionados a las tecnologías de información y comunicación han sido escasamente estudiados. Pero esta percepción tiene un punto de quiebre. La notoriedad de las “redes sociales” en la opinión pública y en el debate académico empieza con el Referendo Constitucional de febrero de 2015. Los representantes principales de los dos bandos, que se formaron en la eventualidad electoral, atribuyen un rol decisivo a las redes sociales en los resultados logrados. Pero ¿está realmente nuestro país tan lejos de las llamadas sociedades de la información? y ¿realmente no había movimiento en las redes antes del referendo pasado?

Un problema relacionado con lo anterior tiene que ver con cómo entendemos las “redes sociales”. Como suele suceder con los tópicos más en boga y las prácticas que se vuelven habituales, la comprensión de las “redes sociales” se ha trivializado. Tanto en el debate público —al cual contribuyen los medios, los políticos y la población en general— como en el debate académico, se tiende a adoptar en general la idea de que las “redes sociales” son medios de comunicación, en ciertos sentidos estrechos de comunicación como veremos más adelante. Ante lo cual nos preguntamos ¿esta forma de definir las redes sociales es adecuada? ¿hace mérito a la naturaleza y las prácticas que se dan allí? La concepción que se tenga de las redes es muy importante, pues de ella depende las mis-

1 Escrito en marzo de 2016.

2 Licenciado en sociología y en ciencias jurídicas y políticas. Maestrante en Investigación en Ciencias Sociales. Docente de materias electivas relacionadas a la temática de tecnologías de información y sociedad en la Facultad de Ciencias Sociales (FACSO – UMSS). E-mail: alex.r.ojeda@gmail.com.

mas observaciones, interpretaciones y conclusiones que realicemos sobre las redes, como también la forma de regulación jurídica aplicable a ellas.

Otro problema, en parte consecuencia de lo anterior, es que se piensa que los fenómenos predominantes en las redes sociales son, en primer lugar, la información, y consiguientemente la evaluación dicotómica de la misma entre lo falso y lo verdadero. En segundo lugar, que son un lugar de ocio y entretenimiento, debido a que la juventud es la que más las utiliza. Y en tercer lugar, y de reciente percepción, lugar de lo político en el sentido tradicional de lucha partidista, electoral y “guerra sucia”. Pero, ¿son las redes sociales el reino de la desinformación, el ocio y la eventual política electoral?

El presente artículo pretende abordar estas interrogantes. El centro de la cuestión está en cómo conceptualizar adecuadamente las “redes sociales”. En primer lugar, antes de hablar de las redes sociales, veremos si vale la pena siquiera hablar de ellas en nuestro país, lo cual tiene que ver con la existencia de procesos de *informatización tecnológica y reticularización social*. Mostraremos algunos datos que nos permiten ver la importancia del Internet y las redes sociales en nuestro país y nos permiten evaluar en qué sentido y medida puede Bolivia considerarse como una sociedad de la información. En segundo lugar, conceptualizaremos las redes sociales desde un enfoque más sociológico que comunicacional, demostrando al mismo tiempo lo adecuado de esta operación en relación con los referentes empíricos. Así, las redes sociales no serán tratadas como medios que sirven, en el sentido de una racionalidad instrumental, para *decir* algo; sino más bien como espacios sociales que las personas *habitan*, con una racionalidad de corte más vital. En tercer lugar, mostraremos algunas modalidades generales de habitar las redes, con el fin de concretar algo más la idea de redes como espacios sociales e ir más allá de los conocidos usos de información, entretenimiento, y últimamente, política electoral que se dan en las redes sociales. En cuarto lugar, hablaremos de algunos casos concretos de formas de habitar las redes en nuestro país. Finalmente dedicaremos el último apartado a las consecuencias al nivel de la regulación jurídica que tiene nuestra conceptualización de red social como espacio social y no como medio de comunicación.

1. La sociedad de la información

1.1. El concepto de sociedad de la información

El concepto de sociedad de la información está ligada al concepto de la era de la información³, la cual es según Castells:

3 El término “información” no debe ser entendido en un sentido periodístico, como información objetiva sobre determinados hechos noticiosos, como tampoco en el sentido de información como representación “verdadera” de la realidad. El término información tiene aquí un sentido amplio e informático (computacional). La información es una representación codificada de cualquier objeto, pudiendo la representación y el objeto ser de cualquier calidad y cantidad. Esta información, gracias a las tecnologías de información, particularmente la computadora, es susceptible de ser procesada automáticamente con mayor potencia; como también, gracias a las tecnologías de comunicación, particularmente el Internet, de ser transmitida velozmente de un punto a cualquier otro en el mundo.

un periodo histórico caracterizado por una revolución tecnológica centrada en las tecnologías digitales de información y comunicación, concomitante, pero no causante, con la emergencia de una estructura social en red, en todos los ámbitos de la actividad humana, y con la interdependencia global de dicha actividad. Es un proceso de transformación multidimensional que es a la vez incluyente y excluyente en función de los valores e intereses dominantes en cada proceso, en cada país y en cada organización social (2013).

Aquí cabe distinguir dos procesos, para no caer en un determinismo tecnológico como tampoco en un determinismo social. Por un lado, existe una disrupción tecnológica que tiene su grado de influencia en los procesos sociales, tal como se dio con el desarrollo de la imprenta, la máquina de vapor y la corriente alterna, por nombrar algunos casos relevantes. Específicamente el proceso de penetración de las tecnologías de información y comunicación en los procesos sociales se denomina como “informativismo”, por oposición al “industrialismo” (Castells 2001: 34). Pero, por otro lado, existen a nivel global y local, como en todas las sociedades, procesos sociales diferenciados. La tecnología no opera en el vacío histórico. Lo que da como resultado experiencias desiguales.

Ahora bien, el concepto de “sociedad-red” está muy asociado a lo anterior:

Una sociedad-red es aquella cuya estructura social está compuesta de redes potenciadas por tecnologías de la información y comunicación basadas en la microelectrónica. Entiendo por estructura social aquellos acuerdos organizativos humanos en relación con la producción, el consumo, la reproducción, la experiencia y el poder, expresados mediante una codificación significativa codificada por la cultura. Una red es un conjunto de nodos interconectados. Un nodo es el punto de intersección de una curva. Una red no posee ningún centro, solo nodos. Los nodos pueden tener mayor o menor relevancia para el conjunto de la red: aumentan su importancia cuando absorben más información relevante y la procesan más eficientemente (2010: 27).

Si bien las redes no son un fenómeno nuevo, sino que se tratan de una parte fundamental de la vida humana, es en el presente periodo donde asumen una mayor densificación y donde se toma mayor conciencia de su existencia e importancia. Estas nuevas redes operan sin embargo a través ya no tanto del «espacio de los lugares» que implica la contigüidad territorial, sino a través del «espacio de los flujos» que implica desconexión territorial (Castells 2001: 489).

Así una sociedad de la información, desde nuestro análisis, cuenta esencialmente con fuertes procesos de informativización acompañados de una transformación en su estructura social, la cual se organizaría en función de redes densas que rompen las estrictas jerarquías organizativas y la lógica de los espacios contiguos. Es decir que una sociedad de la información se construye a través de procesos de informativización tecnológica y reticularización social.

1.2. Bolivia en la era de la información

Es de advertir que el concepto de “sociedad de la información”, e ideas relacionadas como “sociedad del conocimiento”, son utilizadas principalmente como conceptos normativos por parte de políticos, agencias de gobierno, educadores y agencias internacionales de desarrollo. Existe cierta ideología de progresismo, liberalismo, globalismo y tecnoutopismo asociada a todo ello. Pero en nuestro caso, se trata de determinar, de manera descriptiva, en qué situación específica nos encontramos como país ante estos procesos emergentes.

Un elemento fundamental en las sociedades de la información tiene que ver con la forma en que se producen valores económicos, se los distribuye y se los consume. Una economía informacional es aquella donde “la productividad y competitividad de las unidades o agentes de esta economía (ya sean empresas, regiones o naciones) dependen fundamentalmente de su capacidad para generar, procesar y aplicar con eficacia la información basada en el conocimiento” (Castells 2001: 112). Además de contar con intercambios económicos globalizados y en red. Bolivia, sin embargo, evidentemente no cuenta con una economía industrial, como tampoco con una informacional, aunque existen ciertos nodos informacionales en nuestro territorio como en el caso del mercado de software. Nuestro país se caracteriza principalmente por poseer una economía extractivista-exportadora, cierta agroindustria y producción agrícola tradicional, y un fuerte comercio informal.

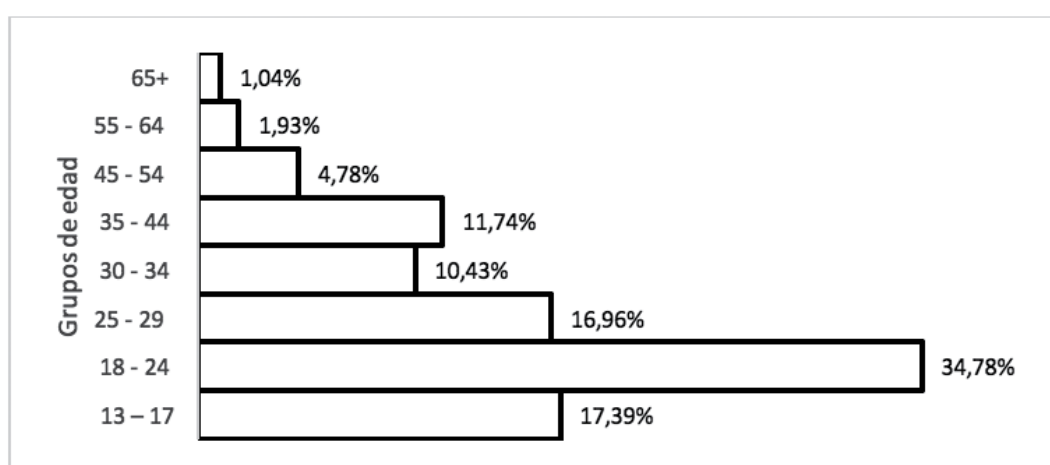
Pero si nos vamos por el lado de la sociedad civil encontramos crecientes procesos de informacionalización y reticularización. El censo del 2012 en nuestro país arroja los siguientes datos: el 23,26% de la población boliviana tiene computadora en su domicilio, mientras apenas el 9,45% tiene internet domiciliario (INE 2012: 22). Estos datos parecen debilitar nuestra tesis y alentar la hipótesis de algunos analistas de la comunicación que afirman que no existen procesos informacionales relevantes, debido a la poca penetración tecnológica. Sin embargo, realizamos dos observaciones al respecto. Primero, los datos del censo se han tomado ya hace casi cuatro años atrás; al ritmo de la vida contemporánea, muchas cosas ya han cambiado. Segundo, los datos no toman en cuenta otros tipos de acceso a Internet, vía cafés internet pero principalmente vía *smartphones*, siendo que esta última vía es una de las expandidas en nuestro medio.

El reporte oficial de la ATT (2015: 1) sobre el *Estado de situación del Internet en Bolivia*, a diciembre de 2014, señala que el acceso a Internet en el país llega al 47,5%; es decir que casi la mitad de la población tiene acceso a Internet. ¿Cuál es la vía de acceso más utilizada? El 96,38% accede vía conexiones móviles. Estos datos se emparejan con los de LAPOP (cit. en CIS 2015) que indican que el 40% de la población urbana y rural, mayor de 18 años usa internet frecuentemente. Estos datos que pueden atojarse pequeños, en realidad son significativos pues se encuentran cerca de la media latinoamericana que está al 56,6%⁴. Estos son unos indicadores básicos de la informacionalización de la sociedad civil en nuestro país.

⁴ Datos recabados de <http://www.internetworldstats.com/stats10.htm>, a diciembre de 2015.

Ya que existe una buena cantidad de cibernautas bolivianos, cabe preguntarse ¿qué hacen en Internet? Según el sitio especializado en tráfico web Alexa⁵, los tres sitios web más visitados son 1) Facebook, 2) Google y 3) YouTube. Esto se corrobora con los datos de la ATT (2015: 6) que informa que el mayor tráfico web en nuestra país se genera por el uso de Facebook con un 25,20%. De hecho existen alrededor de 4 millones de usuarios bolivianos en Facebook, donde el estrato de edad mayoritario es de 18 a 24 años con el 34,78%⁶. El resto de los grupos de edades se distribuyen de la siguiente forma:

Cuadro 1. Usuarios de Facebook en Bolivia por grupos de edad



Fuente: Elaboración propia en base a Owloo (2016).

Así, llegamos a la conclusión de que una gran parte de la población boliviana que tiene acceso a Internet se dedica principalmente a conectarse a las “redes sociales”, en este caso mayoritariamente a Facebook⁷. Queda determinar lo presuntamente obvio ¿qué es facebook? dicen que una “red social”... ¿qué realmente es una red social? ¿Es algo tan perjudicial como dicen ciertos sectores adultos de nuestra sociedad? ¿Es un “medio de comunicación” donde se difunde falsa información como dicen los políticos en posición de gobierno? ¿Es algo tan mundano y corriente como lo perciben la mayoría de jóvenes que lo utilizan?

2. Las redes sociales

2.1. Las redes sociales: de lo real a lo virtual

Se tiende a pensar que las “redes sociales” son un fenómeno del siglo XXI. Pensemos en Facebook que se funda el 2004 o Twitter el 2006 (boyd y Ellison 2007: 212). Pero no son para nada un fenómeno nuevo. Hemos vivido en redes sociales desde los albores de la humanidad y todos tenemos una idea intuitiva de qué son y cuál es su importancia.

5 <http://www.alexa.com/topsites/countries/BO>

6 <https://www.owloo.com/facebook-stats/countries/bolivia>

7 No creemos que se trate de un proceso extremadamente estratificado. No sólo existe participación de la clase media, blanca y urbana en las redes sociales. Esto puede comprobarse yendo un momento al terreno. Visitar las zonas populares y visitar el mismo Facebook donde pueden encontrarse muchas expresiones propias de aquellos escenarios.

Los filósofos políticos de la antigüedad y los filósofos del contrato social tuvieron una idea intuitiva de ello, sabían que había algo más que los individuos aislados: la polis y el cuerpo social. Los teóricos de la sociedad del siglo XIX y principios del siglo XX explicitaron más esta intuición, la especificaron y la sistematizaron. Por ejemplo Comte con su concepto de “estática social” como el conjunto de las “leyes de la interconexión social”; Tönnies con sus conceptos de comunidad y sociedad basado en los tipos de lazos que se establecen o Durkheim con sus conceptos de solidaridad mecánica y orgánica o densidad dinámica; Cooley con sus conceptos de relaciones primarias y secundarias. Pero el más prominente en esta época fue posiblemente Simmel, quien definía como sociedad a cualquier interacción de individuos y que abogaba por el estudio de las formas (patrones) de interacción para la sociología. Celebres son sus estudios sobre las triadas y círculos sociales (Cf. Freeman 2012: 19-24). Ya el concepto explícito y formal de “red social” ha sido trabajado desde la psicología con Jacob Levy Moreno y su propuesta sociométrica, la antropología con la escuela Manchester y su estudio de la estructura social y la sociología con la mucho más formalista y matematizada Escuela de Harvard de la década de 1970, a la cabeza de Harrison White (Cf. Freeman 2012).

Una red social, bajo aquella línea teórica y en un sentido amplio, es un conjunto de actores más el conjunto de relaciones o interacciones que existen entre ellos. Por ejemplo, pensemos en una familia donde los actores son los miembros de una familia (padres, hijos, etc.) y las relaciones se establecen por el tipos de parentesco; una empresa, donde existen empleados y relaciones de autoridad (¿quién manda a quién?); una comunidad rural, compuesta por comunarios y sus interacciones de apoyo mutuo; un grupo de amigos y las veces que intercambian mensajes; etc. Este concepto amplio de red social puede ser representado como un grafo⁸, donde los nodos son los actores y las aristas son las relaciones, pudiéndose de esta forma mapear en forma de red las múltiples relaciones e interacciones entre los actores. Las redes sociales son muy relevantes para cualquier actividad humana, pues en ellas se forman las pautas de relación e interacción entre las personas, sus roles, el flujo de información, la misma identidad individual y la acción colectiva. La familia, los grupos de pares, la escuela, la organización, el mercado de intercambio, los partidos políticos, los barrios, la ciudad, etc. son redes sociales con actores y relaciones específicas, que pueden mapearse y medirse en base a grafos.

Entonces ¿qué son Facebook, LinkedIn y Twitter? ¿Acaso no las llamamos “redes sociales”? Estas en realidad son empresas de servicios web que nos ofrecen la posibilidad y facilidad de establecer redes sociales e interactuar con ellas dentro de un entorno *online*. Una definición más precisa de este tipo de redes es la siguiente:

8 Un grafo es un objeto matemático abstracto que consiste en un conjunto de nodos y un conjunto de aristas que unen a esos nodos. En términos simples, los nodos son puntos y las aristas son líneas que unen esos puntos. Un grafo tiene una forma de red. A pesar de la sencillez del concepto inicial, este objeto es capaz de generar una infinidad y complejidad de formas de relaciones e interacciones y es susceptible de ser cuantificado. Pero la primera ventaja de este tipo de análisis es que nos permite rastrear de forma sistemática una gran cantidad de actores y sus interacciones, que de otro modo serían imposibles de representar.

servicios basados en la web que permiten a los individuos (1) construir un perfil público o semi-público dentro de un sistema delimitado, (2) articular una lista de otros usuarios con los que comparten una conexión, y (3) ver y atravesar su lista de conexiones y las hechas por otros dentro del sistema. La naturaleza y la nomenclatura de estas conexiones pueden variar de un sitio a otro (boyd y Ellison 2007: 211; traducción propia).

Así, un nombre más apropiado sería el de *redes sociales online, digitales o virtuales*, dependiendo del énfasis que se quiera dar en uno u otro aspecto. Pero además, debido a que se encuentran en Internet, cuentan con otras características que los diferencian de las redes sociales que se dan en los espacios físicos: 1) son entornos web interactivos, 2) acortan tiempos, 3) acortan espacios y 4) dejan huellas digitales. Todo lo cual tiene consecuencias peculiares para la misma interacción.

Un aspecto llamativo es que la misma forma en que Facebook administra los datos producidos en su plataforma se produce mediante una base de datos estructurada en grafos. La misma filosofía de funcionamiento de la plataforma se basa en un “grafo social”, que tiene tres elementos principales⁹:

Cuadro 2. Componentes del “grafo social” de Facebook

<i>Nodos</i>	Son “cosas” o elementos tales como un usuario, una foto, una página.
<i>Aristas</i>	Las conexiones entre esas “cosas”, tal como un “me gusta” a una página o a una publicación, ser amigo de alguien, compartir, o más recientemente alguna “reacción”.
<i>Campos</i>	Información sobre esas cosas o aristas, como ser los datos de un usuario o el nombre de una página.

Fuente: Elaboración propia en base a Facebook for Developers (2016).

Este modelo reticular se relaciona, hacia “abajo”, con la red de hiperenlaces de la Web y la arquitectura en red de Internet; y hacia “arriba” con las redes de los usuarios. Llamaremos a esta coincidencia en las formas de redes en distintos niveles de abstracción como el *isomorfismo de las capas tecnosociales* en las redes sociales *online*. Simplemente queremos mostrar que existe una forma de red similar en cada nivel. Recapitulando estas capas, de abajo hacia arriba: (1) la capa de Internet, (2) la capa Web, (3) la capa del grafo social, (4) la capa de red social. Otra forma de plantearlo es decir que las redes sociales de personas (4) se mueven dentro de la red informática de Facebook (3), que a su vez utiliza la red de hiperenlaces de la Web (2), y que a su vez utiliza la infraestructura mundial en red de Internet (4). Esto trae una mayor complejidad en los ensamblajes de las redes sociales, pero que dada su articulación reticular, puede ser aprehensible.

9 En base a la documentación del Graph API. Disponible en <https://developers.facebook.com/docs/graph-api/overview>.

2.2. Del decir. Las redes sociales *online* como medios de comunicación

Existe una conceptualización predominante de las redes sociales *online* como medios de comunicación¹⁰. La prensa, los políticos y varios académicos toman por natural esta idea. Hemos encontrado tres sentidos diferentes en la enunciación de las redes sociales como medios de comunicación, que dependen de la misma idea de comunicación que está en juego en cada caso. Hallamos ciertos problemas en estas tres conceptualizaciones¹¹.

Un primer sentido es la comunicación como transmisión de la información. De este modo si las redes sociales fueran medios de comunicación, se las entendería como instrumentos para transmitir información. Esta definición de por sí es muy útil, nos permite concentrarnos en algunos elementos funcionales de la comunicación, como los planteados por Shannon y Weaver¹² o el de Laswell¹³, que si bien se consideran superados, siguen siendo utilizados implícitamente en varios análisis comunicativos. Pensemos en los siguientes conceptos de análisis asociados a las redes sociales *online*: mensajes, contenido, publicación, memes, viralización, multidireccionalidad, etc. Conceptualizar de esta forma a las redes nos permite concentrarnos principalmente en las características del medio y los mecanismos de la transmisión de la información, pero no tanto así en los contenidos ni en los usuarios.

Un segundo sentido tiene que ver con la comunicación como comunicación de masas. Mucho del impulso de los estudios de comunicación se dio a raíz del surgimiento de la radio y la televisión a principios y mediados del siglo XX. Conceptos clave aquí son difusión, recepción, audiencias, efectos, etc. Aquí la información transmitida se reduce a información en el sentido de información noticiosa, entretenimiento y publicidad dirigida al gran público. Para conceptualizar las redes sociales *online* desde este punto de vista, primero se parte de la diferencia entre los medios masivos (*mass media*) y los nuevos medios más sociales (*social media*). Ciertamente existen diferencias, como ser que la comunicación ya no es unidireccional sino multidireccional, ya no es pasiva sino interactiva, ya no es exclusiva sino inclusiva, entre los principales. El problema es que no se abandona el paradigma de los *mass media* para entender los *social media* y se trata implícitamente a los usuarios de las redes sociales digitales como comunicadores legos que funcionan a partir de una racionalidad instrumental (usar los instrumentos para comunicar).

Un tercer sentido de medio de comunicación es uno aún más estrecho, como medios que informan y que tienen el deber de informar con veracidad. La prensa, la radio y la televisión tienen el deber de informar con veracidad a través de procedimientos sistemáticos, poseen un código de ética y un organismo ético interno; son profesionales de la

10 La comunicación, como el mismo concepto de cultura, puede ser definida de muchas formas. No utilizaremos las definiciones demasiado amplias como las de Mattelart y Luhmann, que conceptualizan la comunicación como cualquier intercambio social; o la comunicación como cualquier intercambio natural, tecnológico o cultural como la concibe la cibernética. Sobre un amplio abanico de teorías de la comunicación puede verse Aguado (2004).

11 Ciertamente existen teorías de la comunicación más apropiadas para el mundo digital, como el de Scolari (2008). Pero estas no están en juego en el actual debate público ni académico en nuestro país en torno a las redes sociales.

12 Estilizado en emisor, mensaje, receptor, canal y ruido.

13 (1) Quién dice (2) qué, en (3) qué canal, (4) a quién y con (5) qué efecto.

comunicación e información. Tratar a las redes sociales como medios de información, a la par de la prensa, la radio y la televisión, implicarían que los usuarios de las redes tengan la obligación de informar mediante procedimientos propios de los periodistas y de las agencias de información. No es que no puedan usarse de esa forma, de hecho existe el periodismo ciudadano, sino que no es ello lo que define la naturaleza, el propósito principal y menos las prácticas que en las redes sociales *online* acontecen. Este sentido en particular es utilizado por los políticos en posición de gobierno que tratan de censurar y regular jurídicamente las redes a nombre de “desinformación” o “falsedad”.

Para terminar, todos estos sentidos de comunicación implican más el *qué se dice* que el *qué se hace*. Privilegian los mensajes por sobre la acción.

2.3. Del habitar. Las redes sociales *online* como espacios sociales

Conceptualizar a las redes sociales *online* como medios de comunicación, en los tres sentidos particulares mencionados previamente, ciertamente es útil para conocer determinados aspectos, pero supone varios problemas para el entendimiento cabal de aquellas. Estaríamos dejando de lado el contenido social que se produce allí, tratando a los usuarios como comunicadores o periodistas incompetentes, o directamente anulando sus formas de vida desplegadas en las redes, además de privilegiar el mensaje por sobre la acción.

Proponemos aquí que en las redes más que *comunicación*, en los sentidos estrechos que hemos mencionado, existe *interacción*. ¿Cuáles son las diferencias? En primer lugar, el horizonte disciplinario. De la comunicación o el periodismo pasamos a la sociología, que posee un enorme aparato teórico y metodológico para comprender los fenómenos sociales que puede ser utilizado para estudiar las redes sociales *online*. Pensemos en la rica teoría de la acción en sociología, que pasa por los planteamientos de Weber, Simmel, el primer Parsons, Goffman, Habermas, entre otros. El mundo de las redes sociales *online* podría abrírsenos mucho más si trabajáramos en este sentido. En segundo lugar, la interacción es más amplia que la comunicación, por medio de la interacción se pueden formar mercados, partidos políticos, guerras, acción colectiva, etc. En tercer lugar, la interacción le hace mérito al concepto general de red social como conjunto de actores y sus interacciones. Y en cuarto lugar le hace mérito a lo que anteriormente denominamos como isomorfismo de las capas tecnosociales.

Pero la interacción no se da en el aire y tampoco es un procedimiento puramente racional-instrumental. Se da en un espacio digital embebido en combinados espacios físicos. Debemos recordar que las interacciones que se dan en las redes sociales *online* no son propiamente interacciones cara a cara, sino interacciones mediadas, en este caso mediadas por la computadora, el *smartphone* u otras pantallas. Se podría pensar que debido a esto las interacciones son forzadas y “anti naturales”, pero esta forma de pensar obvia la historicidad de las sociabilidades. Más aún, dado el poder de la computadora de representar los sentidos físicos a través de texto, imagen, video, audio, esto es, lo multimedial acompañado de interactividad, junto con el mismo proceso de digitalización de nuestra cultura, el espacio digital se hace más familiar y las interacciones a pesar de todo fluyen. Y no simplemente unas interacciones superfluas. Las interacciones cara a cara normalmente

producen relaciones primarias, mientras las interacciones mediadas producen relaciones secundarias. Las redes sociales *online*, a pesar de ser un contexto mediado, producen o mantiene relaciones primarias. Las mismas redes sociales locales que se dan en el espacio físico pueden trasladarse al espacio virtual, además de ampliarse o fragmentarse debido a la naturaleza del medio. A partir de todos los elementos señalados el *habitar* es posible.

Así, más que “medios de comunicación” las redes sociales *online* son *espacios sociales*; más que periódicos interactivos y accesibles son plazas públicas y calles, y en ocasiones salas privadas. No simplemente se trata de *decir* cosas en las redes sociales *online*, sino de *habitarlas*, como otro espacio social disponible: una nueva ciudad virtual donde las distancias y tiempos se combinan y acortan.

3. Habitar Facebook

Dado que la red social *online* más usada en nuestro país, por mucho, es Facebook, nos concentraremos en esta plataforma.

Existe la imagen de que “feisbukear” se trata sólo de “compartir mensajes”, principalmente en forma de memes graciosos y satíricos, que luego se vuelven virales. Pero en realidad existen una gran cantidad de procesos sociales que se dan allí, debido a que, como definimos antes, se trata de un espacio social. Veamos algunas formas de habitar Facebook. No será de ningún modo una lista exhaustiva, pero son algunas de las interacciones que nos tocó presenciar de cerca en nuestro recorrido diario en las redes. Las presentaremos en forma de metáforas espaciales, con el objetivo de lograr acercarnos un poco más a los fenómenos sociales que suceden allí y motivar su estudio.

3.1. El escaparate

Las redes permiten presentarnos ante los demás de manera consciente y previamente planificada, proyectando una imagen más destilada de nosotros. Complaciendo además las necesidades sociales de atención, la búsqueda de identidad y la aceptación. De allí el uso intensivo de las *selfies*. Coincidentemente, el espacio personal que nos brinda Facebook, llamado antes “muro”, ahora se llama biografía. El objetivo es que recoja cronológicamente momentos de la vida de las personas: fechas importantes, eventos, fiestas, viajes, paseos, cumpleaños, etc. Y como toda memoria de la historia, ésta suele ser selectiva.

3.2. La sala de estar

Las redes sociales permiten estar en contacto con personas de interés, ya sea por relaciones de amistad o familiaridad. Esto a través de los perfiles que creamos y utilizando la función de “amistad” en Facebook. De hecho, como red social *online*, debería representar una red aproximada de las relaciones en el mundo real del usuario.

El grupo de pares, que es tan influyente en el desarrollo de cualquier persona, también está presente en los contactos de Facebook. Pero además, esto suele ampliarse al conocimiento de nuevas personas: los “conocidos virtuales”. Dos extremos de estas ten-

dencias son contar sólo con las personas que conoces bien físicamente o conectarte con la mayor cantidad de personas, aunque sean totales desconocidos. Si no importará tanto la persona sino la temática, es decir que se quiere establecer afinidades temáticas en vez de personales, se utilizan más la función de “grupos” en Facebook. Existe una gran cantidad de grupos dedicados a diversos temas que suelen ser bastante activos.

Existen también usos románticos en las redes sociales *online*. Tanto los mismos momentos del cortejo como el rompimiento, muchas veces por cuestiones mismas relacionadas a interactuar con otras personas en la red, fuera de la diada romántica. Ya en la relación de pareja, las redes permiten un contacto más continuo y a distancia, que puede ser usado con fines de comunicación positiva o como “control”.

3.3. El parque

El entretenimiento es ciertamente un aspecto central en las redes. Existe una gran cantidad de páginas y grupos que se dedican exclusivamente a crear y compartir imágenes y vídeos humorísticos y satíricos, los cuales suelen ser muy populares y virales. Música, películas, series, videojuegos, la industria del entretenimiento también circula por las redes; pero además las producciones independientes también tienen una gran circulación. Las ocurrencias están a la orden del día y todos pueden participar, creando, comentando o compartiendo.

3.4. La tribuna

En las redes también están presentes los medios de comunicación tradicional (televisión, radio y prensa) con la intención de transmitir noticias u otros contenidos periodísticos. Así, las personas pueden informarse a través de estos profesionales. Pero además, en las redes existe la posibilidad de réplica constante, por lo que muchas personas impugnan a los mismos medios, dan sus opiniones sobre la noticia presentada o debaten la noticia.

Dado que una red tiene mayor cantidad de ojos para presenciar las cosas que una agencia de noticias, muchos usuarios de las redes informan sobre los hechos que pasan a su alrededor. Esta información suele ser valiosa, pero debe tenerse presente que no pasa por los filtros de los profesionales de la información. En muchos casos son informaciones distorsionadas con el afán de «shockear» o bajo otras intenciones. Pero esto no se debe exagerar, la posibilidad de encontrar información falsa en la red es similar a la que encontramos a diario en la vida física; lo que pasa es que no solemos estar muy conscientes de lo último y solemos creer fácilmente en la información que proviene de nuestros círculos más cercanos.

3.5. La escuela

Muchas escuelas y profesores ya utilizan las redes para que sus estudiantes interactúen en torno a los contenidos de la materia. Se crean grupos de estudio y se comparte una gran cantidad de material educativo en forma de enlaces, principalmente libros digitales. Incluso

se dan cursos *online* cuidadosamente planificados dentro de Facebook. Las relaciones entre compañeros también se trasladan allí, y con ellas la experiencia informal de la escuela.

3.6. La asamblea

Dado que las redes sociales tienden a ser un espacio público, existe una gran cantidad de circulación de temas de interés general, que por ser tales afectan a una gran cantidad de personas. Así, estos temas se vuelven en temas políticos, y se suelen debatir de forma expresiva. Además, las redes han demostrado ser un mecanismo de coordinación de acciones socio-políticas de los ciudadanos, como en el caso de la Primavera Árabe, el movimiento de los indignados en España y las protestas de Ayotzinapa. Como también de retroalimentación de opiniones e ideologías. Todo esto va más allá del uso político tradicional de los medios, como herramientas de campaña y propaganda.

3.7. El mercado

Muchas empresas, grandes y pequeñas, promocionan sus productos y servicios en las redes. De allí que al navegar en las redes nos encontremos constantemente con publicidad. Es tan fuerte que ha aparecido toda una disciplina encargada de ello: el marketing digital. Los colegas de trabajo también coordinan sus actividades en las redes, mediante la creación de grupos o chats para coordinar sus actividades laborales. Existen además grupos dedicados a ser mercados de trabajo, como también grupos dedicados a vender y comprar objetos de segunda mano.

3.8. El callejón oscuro

Pero no todo tiene un aspecto positivo o neutral en las redes. Como en las mismas calles de una ciudad, en las redes se producen una variedad de crímenes y violencia: acoso, *bullying*, expresiones difamatorias, discurso de odio, estafa, etc. Algunos delincuentes también operan allí, buscando establecer relaciones con menores de edad o captarlas para sus redes de trata y tráfico. También existen personas y programas automatizados que buscan robar cuentas e información personal. Todo esto es lo que viene conceptualizándose como «violencia digital» (Rojas y Rojas 2013).

4. Bolivia habita Facebook

A continuación, mostramos casos concretos del uso de las redes sociales *online* por la población boliviana.

4.1. Activismo: #MachistasFueraDeLasListas y #MejorInternetYa

Se han estado dando una gran cantidad de “movidas ciberactivistas” en nuestro país, que consisten en la promoción de una causa por parte de ciudadanos que se mueven en el espacio digital y físico. Así tenemos un variado conjunto de temas que se están promo-

viendo en Bolivia: temas medioambientales, culturales, cívicos, de transporte, feminismo, animalismo, tecnológicos, etc. (La Pública 2014^a, 2014b). Dos movidas importantes fueron la de #MachistasFueraDeLasListas y #MejorInternetYa. La primera, se dio el año 2014 a raíz de declaraciones y acciones consideradas machistas de varios candidatos políticos de entonces. La segunda, una movida más sostenida, busca que las autoridades estatales y las empresas brinden un mejor servicio de Internet en nuestro país.

4.2. Protestas: Marcha contra la “televisión basura”

Una gran protesta coordinada en las redes sucedió con la denominada “marcha contra la televisión basura” (El Deber 2015). Esta marcha surgió a raíz del cambio de horario de la serie Los Simpsons y su remplazo por Calle 7 que se dio a principios del año 2015. La movilización fue enorme tanto en las redes sociales *online*, con la creación y viralización de memes y adhesión de seguidores, como en las calles, donde se utilizaron disfraces y consignas de la jerga simpsoniana. El evento se dio en las tres ciudades del eje troncal. Un hecho sin precedente que ilustra el concepto de “multitud relámpago” (*flashmob*) (cf. Rheingold 2002).

4.3. Educación: Un curso online de la UAGRM

A finales del año 2013 se dio un curso *online* titulado “Evernote, un recurso indiscutible en la enseñanza”, una iniciativa de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma Gabriel Rene Moreno de Santa Cruz. Este curso se impartió vía Facebook, usando un grupo y los chats colectivos. Fue una experiencia donde participaron además de bolivianos de varios departamentos, personas de otros países latinoamericanos y de España¹⁴.

4.4. Comercio: El Barrio Chino, la Feria 16 de Julio y Los Cachis se vuelven virtuales

De entre los grupos más grandes y activos en nuestro país, los grupos de compra y venta de objetos de segunda mano son los principales. Grupos como “Barrio Chino Cochabamba”, “Feria 16 de Julio El Alto” o “Los Cachis Santa Cruz”, tienen ese objetivo. Una forma de intercambio económico sin intermediarios; sería al equivalente de quedarse parado y ofertar un objeto en los estrechos callejones del Barrio Chino real. Además, algo que llama la atención, y que precisamente demuestra la calidad de “calle virtual” de las redes, es que en estos grupos se hablan de temas diversos: noticias de coyuntura, política, juegos ocasionales, bromas, chismes, encuentros, etc.

4.5. Política: El referendo constitucional del 2016

Posiblemente el uso más denotado de las redes sociales últimamente se haya dado alrededor del Referendo que vivió nuestro país el pasado febrero. El triunfo del No es considerado por los dos bandos como en gran parte resultado de la “campaña” en las

14 El grupo del curso está en la siguiente dirección: <https://www.facebook.com/groups/moocevernote/>.

redes sociales, y algún funcionario estatal va más allá y habla de una “memetización de la política” (Exeni 2016). Ciertamente han sido un espacio de disputa política en el sentido tradicional de “campaña” y de cierta “guerra sucia”, pero también de encuentro, expresión creativa e irreverente, información y debate ciudadano, a falta de otros espacios mediáticos tradicionales copados con posturas rígidas. Particularmente los jóvenes y las mismas páginas de humor boliviano, que están entre las más populares, tuvieron una participación muy activa.

5. La regulación de las redes sociales *online*

Tras la derrota electoral del referendo, el partido de gobierno ha dado a conocer su fuerte intención de regular jurídicamente las redes sociales. En primer lugar debemos aclarar que las redes sociales *online* no son un espacio anómico, como a veces se quiere proyectar desde los gobiernos. Facebook como empresa privada que ofrece este espacio virtual tiene un conjunto de normas para regular el comportamiento de los usuarios, llamado “normas comunitarias”.¹⁵ A partir de ella se pueden denunciar casos de amenazas, autolesiones, organizaciones peligrosas, explotación y violencia sexual, desnudos, violencia gráfica, entre otros, como también cuentas falsas y robo de identidad. Facebook evalúa las denuncias e impone varias sanciones, incluyendo la eliminación de la publicación específica y de las mismas cuentas. Otra forma de regulación es el mismo control social que ejercen los propios usuarios, que vienen cargados de distintas normatividades sociales.

También, existen las normas en materia penal de un país que pueden ser extendidas a estos espacios. De hecho en otros países se aplican de esta forma, se hace extensión de lo estipulado para el mundo físico hacia el mundo “virtual”. Una legislación penal específica puede ser necesaria en el caso de los delitos evidentemente vinculados a las redes sociales *online*. Pero el temor, entre muchos asiduos usuarios de las redes —fundado en experiencias previas por cierto— es que una norma específica sea creada principalmente con un motivo partidista de control de las opiniones ciudadanas y persecución de los rivales políticos.

Para regular un ámbito específico se necesita comprenderlo previamente. Así, no podemos regular a una escuela con las reglas de una cárcel. Las redes sociales *online* no deben ser reguladas como “medios de comunicación”; no están a la par de la televisión, la radio y la prensa; y no tienen los mismos deberes que éstos. Es un espacio donde lo espontáneo, impreciso y contradictorio de la vida misma debe preservarse, imponiendo regulaciones jurídicas sólo para casos extremos.

Conclusión

En nuestro país existen crecientes procesos de informacionalización y reticularización en la sociedad civil. En ello las redes sociales *online* son las protagonistas. Estas no deben ser conceptualizadas como medios de comunicación en sentido estrecho. Proceder

15 Pueden verse aquí: <https://es-la.facebook.com/communitystandards>.

así llevaría a pensar las redes sociales *online* son instrumentos de comunicación, lo que suele llevar a pensarlos como medio de comunicación de masas y luego como medio que informa para llegar al extremo de medio que debe dar “información verídica”. Las redes sociales *online* deben ser pensadas más bien como espacios sociales, donde habitamos e interactuamos, en buena parte como lo hacemos en la vida diaria.

Como se ha mostrado a lo largo del artículo, existe una gran variedad de formas de habitar las redes sociales *online*. No se trata sólo de “decir cosas” en ellas, y que estas cosas sean evaluadas como “falsas” o “verdaderas” desde algún supercentro de poder, más bien se las asume como auténticos espacios donde se proyectan nuestras formas de vida. Son espacios que habitamos con nuestras identidades, agencias, normas, valores, fines, y sus interacciones. Se trasladan algunos fenómenos, otros se potencian o debilitan, y se crean otros semi-nuevos.

Al plantear que las redes sociales son más espacios sociales que medios de comunicación queremos comprender de forma más amplia los procesos sociales que se dan allí. Ésta es una visión más orgánica de las redes. Si procedemos de esta manera, estamos habilitados a usar todo el aparato conceptual y metodológico de la sociología para el estudio de las redes sociales *online*. Lo que nos amplía el horizonte de comprensión de este tiempo.

Bibliografía

ATT (2015). *Estado de situación del Internet en Bolivia*. La Paz: ATT. Disponible en: <https://www.att.gob.bo/content/situacion-del-internet-en-bolivia> (Acceso: 01/03/2016)

Aguado, Juan Miguel (2004). *Introducción a las teorías de la comunicación y la información*. Murcia: Universidad de Murcia

ABI (2016). “Ministra de Comunicación anuncia debate sobre regulación de redes sociales” (2-03-2016). Disponible en: <http://www3.abi.bo/abi/?i=344847> (Acceso: 01/03/2016)

boyd, danah; Ellison, Nicole (2007). “Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship”. *Journal of Computer-Mediated Communication* 13(1): 210–230.

Castells, Manuel (2001). *La era de la información, vol. 1. La sociedad red*. Madrid: Alianza.

Castells, Manuel (2010). “Informacionalismo, redes y sociedad red: Una propuesta teórica”. En: *La sociedad red. Una visión global*.

Castells, Manuel (2013). “La era de la información es nuestra era”. En *Baronti.Net*. Disponible en: <http://baronti.net/textos/266-manuel-castells-la-era-de-la-informaci%C3%B3n-es-nuestra-era.html> (Acceso: 01/03/2016)

CIS (Centro de Investigación Social de la Vicepresidencia) (2015). *Principales indicadores TIC en Bolivia*. Disponible en: <http://www.cis.gob.bo/wp-content/uploads/2015/08/Indicadores-TIC-Bolivia-versi%C3%B3n-light.pdf> (Acceso: 01/03/2016)

El Deber (2015). “Santa Cruz, Cochabamba y La Paz marcharon ‘por los Simp-

son”. (6-02-2015). Disponible en: <http://www.eldeber.com.bo/escenas/cientos-marcharon-apoyando-simpson.html> (Acceso: 01/03/2016)

Exeni, José Luis (2016). “Memetización’ de la política”. En: *Animal Politico. La Razon* (7-03-2016). Disponible en: http://www.la-razon.com/suplementos/animal_politico/Memetizacion-politica_0_2448355156.html (Acceso: 01/03/2016)

Facebook for Developers (2016). *Graph API Overview*. Disponible en: <https://developers.facebook.com/docs/graph-api/overview> (Acceso: 01/03/2016)

Freeman, Linton (2012). *El desarrollo del Análisis de Redes Sociales. Un estudio de sociología de la ciencia*. Bloomington, IN: Palibrio.

Gutiérrez-Rubí, Antoni (2014). *Tecnopolítica*. España: Grafiko.

INE (2012). *Bolivia. Características de población y vivienda Censo Nacional de Población y Vivienda 2012*. La Paz: INE.

La Pública (2014a). “Un año de ciberactivismo”. Disponible en: <https://storify.com/LaPublicaBO/anuario-de-ciberactivismo-bolivia-2014> (Acceso: 01/03/2016)

La Pública (2014b). “Reportaje Mensual: Ciberactivismo”. <http://www.lapublica.org.bo/reportaje-mensual/ciberactivismo> (Acceso: 01/03/2016)

Owloo (2016). *Análisis demográfico de Bolivia en Facebook*. Disponible en: <https://www.owloo.com/facebook-stats/countries/bolivia> (Acceso: 01/03/2016)

Rheingold, Howard (2002). *Smart Mobs: The Next Social Revolution*. Basic Books.

Rojas, Maria Cristina; Rojas, Eduardo (2013). *Por un abordaje trasnsdisciplinario de las violencias con enfoque de género en la sociedad de la información boliviana*. La Paz: Fundación Redes.

Scolari, Carlos (2008). *Hipermediaciones: elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*. Barcelona: Gedisa.

Toret, Javier (2013). *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de la política distribuida*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.

Los delitos informáticos en Bolivia.

Una propuesta para la implementación de un juzgado de informática

Ninoska Erika Espinoza Rivera

I. Introducción

Al plantear el presente trabajo de investigación, nuestro propósito es efectuar una revisión lo más completa y adecuada posible en torno al origen de las relaciones y delitos que nacen a través de la tecnología informática y realizar las correspondientes consideraciones jurídicas al respecto.

La motivación para la realización de la investigación planteada consiste en que el número de delitos informáticos se ha elevado en forma geométrica y alarmante, y siendo dinámico el tratamiento jurídico que debe imprimir el derecho y los procedimientos procesales, nos permitimos realizar este estudio, para proponer soluciones acordes a nuestra realidad social.

Es de suma importancia jurídica, porque es un derecho legítimo para las partes procesales, que el derecho norme las relaciones y sancione los delitos que surgen a partir de la tecnología informática, a través de un órgano jurisdiccional competente y especializado que aplique la norma positiva y proteja nuestros derechos en forma correcta y en cada caso concreto.

La investigación contribuirá a determinar la necesidad del tratamiento especializado y capacitado para regular las relaciones que produce la tecnología informática a través de la creación de un Juzgado de Informática en esta clase de relaciones y delitos. La ausencia de un juzgado de informática en Bolivia como instrumento jurídico adecuado para el tratamiento de delitos informáticos trae como consecuencia la multiplicidad de delitos la falta de protección a la privacidad de la informática, y a la propiedad privada intelectual.

Se hace necesaria la implementación de un Juzgado de Informática: mediante una ley a partir de lo definido en el Código Penal; con personal especializado y una hermenéutica de trabajo, para lograr la eficiencia y efectividad en la administración de justicia, evitando de esta manera la proliferación de delitos informáticos.

Para la realización de este trabajo de investigación analizaremos lo siguiente:

- Condición de la sociedad ante la falta de legislación en materia informática.
- Condición de los contratos informáticos dentro la sociedad boliviana e internacional.
- Condición de la normativa jurídica boliviana ante la informática.
- Definición de los delitos informáticos en nuestra legislación y en otros países.

Por lo que estos objetivos darán lugar a la necesidad de la implementación de un Juzgado de informática en nuestro medio, donde nuestra sociedad cibernética boliviana pueda acudir con confianza a este órgano judicial para no ser vulnerados sus derechos informáticos y su derecho a la privacidad mediante el uso el computador.

II. Desarrollo

A partir del desarrollo de la informática; el derecho se halla hoy en una instancia histórica en la que debe responder a los nuevos y complejos problemas que le plantean la amplitud y profundidad del avance tecnológico en general, y de la informática en particular; es generalizado el criterio de denominar a nuestra sociedad como la “sociedad de la información” o “sociedad pos - industrial”, en la cual se manifiestan por ello nuevas estructuras en todos los ámbitos de la actividad humana conllevando consecuencias: económicas, sociales y jurídicas; se asevera que el computador ha invadido casi toda la actividad productiva y económica, la sociedad industrial agotó ya su empuje propulsor, y el recurso estratégico, centro de la nueva sociedad, y de la nueva información, es así que la información es el centro de este conocimiento se coloca al computador que elimina la distancia entre quien emite y quien recibe la información, asimismo, que un número más creciente de las empresas en el mundo, depende para su competitividad y eficiencia del desarrollo informático. La informática como tecnología tiene muchos aspectos y se relaciona a muchas actividades y servicios en los cuales produce asimismo diferente tipo de impactos en la vida pública y privada de nuestro país. El avance de la informática en las sociedades modernas ha producido replanteos conceptuales de envergadura en el análisis jurídico tradicional con derechos y libertades que se necesitan proteger de diferentes maneras. Aspectos que surgen en un número ilimitado día a día, a lo que el derecho debe dar respuestas, además de que el mismo posee un carácter dinámico. Un problema al cual se debe dar solución, el régimen jurídico es la protección al software: primero, porque este representa el resultado de un esfuerzo creativo y de inversiones de tiempo y dinero, luego porque ese costo de inversión impulsa la explotación y difusión de los programas, y no su limitación al uso de quien encargo su desarrollo; el creador del programa que este seguro de poder accionar contra usuarios que se beneficien sin pagar la remuneración debida, se inclinaría por una comercialización más difundida de la que resultara un precio menor para el público. Otro problema al cual se debe dar solución y normativizar es el relativo a los contratos informáticos que actualmente posee algunos problemas fundamentales tales como los relativos a software y hardware, la vaguedad del lenguaje utilizado en el campo jurídico, y los delitos civiles y penales La falta de conocimientos técnicos dificulta la redacción e interpretación de este tipo de contratos y en particular la identificación de las principales cuestiones que deben ser consideradas, por otro lado, el vocabulario informático se caracteriza por el predominio de las palabras en idioma inglés.

La protección a los datos personales, que emergen de derechos y libertades fundamentales; la búsqueda del equilibrio entre el respeto a la vida privada y el derecho social que es el derecho a la información. El avance tecnológico, especialmente en el área de la informática abre nuevos cauces para progresos económicos, sociales y culturales. Al mismo tiempo, puede poner en peligro los derechos y la libertad de los individuos. Esta ambivalencia es una de las cuestiones fundamentales que debemos resolver.

La tecnología Informática esté cada vez más inmersa en las relaciones humanas, tal como señala, Ettore Giannantonio;

“El mundo industrial, la computadora adquiere cada vez mayor importancia como nueva forma de circulación de bienes y de servicios”.

Al respecto el tratadista Juan Antonio Travieso escribe:

“Surge la necesidad de proteger adecuadamente los derechos humanos de la sociedad democrática, que debe realizar un adecuado equilibrio entre la transparencia de la información y el respeto de los ámbitos de privacidad, ubicada esta última dentro de un amplio concepto social. La privacidad será entendida, en consecuencia no como un derecho de una sociedad individualista y disgregada. Será, en fin, un derecho que se fundamenta en la integración social de la sociedad democrática que dará lugar a la nueva disciplina de la “protección de los datos personales” con una presencia real de los seres humanos en la organización social y política”.

Los cambios tecnológicos generan cambios normativos. La transformación que la informática provocó en la sociedad ha tenido influencia en el campo del concepto de la privacidad y en una sociedad democrática. Las normas de protección de datos personales abren un nuevo campo para la protección de los derechos humanos, acortando la distancia entre la tecnología y el derecho.

El tratadista Vittorio Frosiní muestra a la informática como una nueva forma de poder de energía física o psicológica, también la energía intelectual de la informática constituye una forma de poder. Quien posee un instrumento que le provee de una capacidad mayor que la de los demás, tiene un mayor poder. En el caso de la informática, para entender el grado de poder que confiere, puede ser indicativa una comparación entre la civilización con escritura y la civilización sin escritura. Este nuevo poder puede ser concentrado o difundido en una sociedad, confiado a la iniciativa privada o reservado al monopolio estatal, concebido como un nuevo tejido cohesionador de la sociedad civil o como instrumento de sumisión universal, y sobre esta alternativa de empleo de la nueva técnica de conocimiento y de poder se juega el destino social del hombre de hoy.

En Latinoamérica Carlos Alberto Parrelíada emite el siguiente criterio;

Desde el ángulo sociológico Ortega y Gasset señalan, en 1934, que la existencia privada, oculta o solitaria, cerrada al público, al gentío a los demás va siendo cada vez más difícil, todo obliga al hombre a perder unicidad y a hacer menos compacto; ¿qué diría hoy, en este mundo moderno en el que hemos perdido tanta intimidad, donde la información sobre nuestras vidas, gustos, preferencias está en el mercado, y su manejo es una fuente de poder y de desigualdad entre las personas?. Quien posee información puede ejercer su libertad - decidir -correctamente; quien carece de ella tiene muchas menos posibilidades de acertar.

Con la tecnología del computador podemos controlar el derecho de los demás, es así que la informática confiere la posibilidad de espionaje que brinda la posibilidad de violar el llamado derecho a la intimidad, es así que existe un vacío jurídico normativo y nace la necesidad de la implementación del juzgado de informática para tratar este tipo de delitos.

No se trata de una nueva especie de daños, sino de una nueva forma de provocación de los daños que el hombre pueda sufrir. La preocupación proviene de los medios dañadores, cuyo misterio confiere una nueva ventaja de aquel de cuya esfera a partido el daño.

Ocurre, sin embargo, que en nuestro país la norma está formulada de tal manera que cabe una interpretación acorde a nuestro tema de estudio ya que los preceptos con relación a la protección de derechos y la informática, en el Código Penal vigente preceptúa;

Art. 363 bis. (MANIPULACIÓN INFORMÁTICA).- El que con la de obtener un beneficio indebido para sí o un tercero, manipule un procedimiento o transferencia de datos informáticos que conduzca a un resultado incorrecto o evite un proceso tal cuyo resultado habría sido correcto, ocasionando de esta manera una transferencia patrimonial en perjuicio de tercero, será sancionado con reclusión de uno a cinco años y con multa de sesenta a doscientos días.

Art. 363 ter. (ALTERACIÓN, ACCESO Y USO INDEBIDO DE DATOS INFORMÁTICOS).- El que sin estar autorizado se apodere, acceda, utilice, modifique, suprima o inutilice datos almacenados en una computadora o en cualquier soporte informático, ocasionando perjuicio al titular de la información, será sancionado con prestación de trabajo hasta un año o multa hasta doscientos días”.

Es decir, que al margen indiscutible que la ley penal de nuestro país sancione los delitos informáticos, del hecho que denominamos delictual, es claro y preciso determinar que adolece de profundidad, existe un desconocimiento de lo informático, tal como adelantamos anteriormente, demostrando que países buscan legislar eficaz y especializada, el nuestro lo circunscribe a dos artículos, dejando vacíos otros aspectos importantes que debiesen ser normados y regulados por la norma positiva y aplicados por un órgano jurisdiccional competente que garantice la protección a los derechos y sancione a los infractores de manera rápida y especializada. En la actualidad el impacto que la irrupción de la informática produce en la sociedad, generando profundas transformaciones en todos los ámbitos de la vida social, y por supuesto, en el Derecho.

El cúmulo de conocimientos científicos, filosóficos, sociales, técnicos, etc., expresan un crecimiento exponencial, que hace impostergable e insustituible el auxilio de esta nueva disciplina.

Fue la Academia de Ciencias Francesa la que intentó, en 1966, la primera definición sistematizada, sosteniendo que:

“Informática es la ciencia del tratamiento sistemático y eficaz, realizado especialmente mediante máquinas automatizadas, de la información, contemplada como vehículo del saber humano y de la comunicación de los ámbitos técnico, económico y social”.

De dicha primera intención conceptual, aun manteniéndose la validez de la definición original, se fue evolucionando siguiendo un "proceso en virtud del cual la informática fue adquiriendo una amplitud mayor a la originariamente concebida. Se fueron aportando, entonces nuevos conceptos que expresan con mayor facilidad la amplitud de su contenido.

Así, se la definió como: "la disciplina que estudia el fenómeno de la información, y la elaboración, transmisión y utilización de la información principalmente, aunque no necesariamente, con la ayuda de ordenadores y sistema de telecomunicación como instrumentos".

Una definición más amplia de la misma Academia, nos dice que:

Informática es la aplicación racional y sistemática de la información para el desarrollo económico, social y político.

Julio Téllez Valdez clasifica a los delitos informáticos en base a dos criterios: como instrumento o medio o como fin u objetivo.

- Como instrumento medio se tienen a las conductas criminógenas que se valen de las computadoras como método medio o símbolo en la comisión de lo ilícito.
- Como fin. Se enmarcan las conductas criminógenas que van dirigidas en contra de la computadora accesorios o programas .

Para una mejor identificación de la actividad antijurídica de los denominados delitos informáticos, el tratadista Uhrich Sieber. Clasifica los delitos informáticos en las siguientes categorías:

- a) Fraude por manipulaciones de un computador contra un sistema de procesamiento de datos;
- b) Espionaje informático o solo de software;
- c) Sabotaje informático;
- d) Robo de servicios;
- e) Acceso no autorizado a sistema de procesamiento de datos;
- f) Ofensas tradicionales en los negocios asistidos por computador.

Es así que el uso de las computadoras, y su interconexión, ha dado lugar a un fenómeno de nuevas dimensiones: el delito instrumentado mediante el uso del computador. Si bien no existe aún una medida exacta de la importancia de estas transgresiones, es probable que su incidencia se acentúe con la expansión del uso de computadores y redes telemáticas. Los tipos penales tradicionales resultan en nuestro país y en muchos otros países inadecuados para encuadrar las nuevas formas delictivas, tal como la interferencia en una red bancaria, mediante una orden electrónica, un libramiento ilegal de fondos a la

destrucción de datos. El tema plantea, además, complejos perfiles para el derecho internacional cuando el delito afecta a más de una jurisdicción nacional.

En este sentido nos interesa la necesidad de la implementación de un Juzgado de Informática donde se resuelva conflictos, transgresiones a los derechos y libertades de los individuos y brinde mayor seguridad social; un órgano especializado, que regule las normas que van surgiendo día a día a través de los nuevos conceptos y deposiciones que plantea el derecho informático; personas especializadas; profesionistas calificados en lo que la tecnología informática y el derecho informático, deben adecuarse a una hermenéutica de trabajo diferente que permitirá la dinamicidad y efectividad de la regulación de las relaciones sociales que se realicen sean facilitados o posean fines relacionados con la informática.

Es así, que existe un vacío jurídico - normativo, que la implementación de un Juzgado de Informática a ocupar, por la complejidad de la informática y los ámbitos con los que llega ínter - actuar. La informática en el presente y en el futuro pretende ser la base de la conexión de todo tipo de relaciones sociales, supliendo al correo, al teléfono, archivos contables, contratos comerciales, es decir, ha llegado a ser necesaria su utilización para la optimización de todo tipo de recursos, ya que esta ha logrado ser partícipe de toda actividad humana; por ello la necesidad de regular específicamente y especializadamente las nuevas relaciones que genera la informática, a la vez de los delitos que surgen a través, de ella.

En apretadísima síntesis, puede afirmarse la necesidad de la implementación, de un Juzgado de Informática donde se resuelvan todo tipo de conflictos de derechos y de delitos que, surgen a partir de la tecnología informática, donde se determina la sanción penal y al grado de responsabilidad civil emergente de este tipo de relaciones sociales, jurídicas, informáticas.

III. Conclusión

En la actualidad boliviana se incorpora rápidamente los avances de la tecnología informática y hacen que se incrementen una multiplicidad de delitos informáticos nosotros no estamos lejos de lo que viven constantemente otros países en este ámbito manejamos computadoras, internet, tarjeta electrónica, chips, datos informáticos, cajeros automáticos, correo electrónico, publicidad, programas informáticos, códigos- contraseñas, etc., que de cierta manera u otra corremos el riesgo a ser violados en derechos importantísimos como el derecho a la información, derecho propietario privado, el derecho a la privacidad.

De esta manera el Derecho Informático se ocupa de la regulación de la instrumentación de las nuevas relaciones jurídicas derivadas de la producción, uso, comercialización de los bienes informáticos y transmisión de datos que serán regulados por una normativa jurídica y juzgado de informática que alcance verdaderamente las necesidades requeridas por la sociedad, y así no dejar un vacío jurídico informático que impida el desarrollo económico, político, tecnológico en nuestro país y sigamos siendo un país atrasado. Podemos respaldarnos en las políticas internacionales sobre el tema al respecto analizando

esta carencia de conocimiento jurídico informático y adoptando nuevas medidas para el mejoramiento de nuestra legislación boliviana. Puesto que la informática no abarca un solo departamento, ni una sola nación va más allá, relacionándose redes informáticas nacionales empresariales con redes informáticas internacionales de otros países. Es así que es importante la legislación de otros países para poder nosotros aplicar al nuestro y evitar así de esa manera ese vacío jurídico informático que se da en nuestro medio.

Sabemos que nuestra idiosincrasia no está acostumbrada al cambio porque todo cambio en la sociedad implica una crisis y esta crisis supone una pérdida y toda pérdida supone un duelo y todo duelo supone una restauración y elaboración de las pérdidas es así que la necesidad de un juzgado de informática necesita ser valorado por un equipo de trabajo especializado, de jueces, jurisperitos, fiscales, sociólogos y demás profesionales en materia informática que formen un gabinete a nivel nacional, departamental y provincial en el cual puedan fomentar, profundizar, debatir y aliviar la ceguera de la justicia boliviana en este tema con ganas de trabajar con convicción y prolijidad. La problemática descrita, implica exponer a las necesidades y requerimientos, actuales y futuros de la población boliviana ante las nuevas contingencias del paradigma informático y su articulación en el campo del derecho, en sus diferentes áreas de intervención (civil, penal, laboral, etc.), así mismo determina en gran parte la definición de políticas estatales acordes a la demanda de la población y sus respectivas organizaciones e instituciones en procura de respetar el estado de derecho de las personas y sus respectivas organizaciones, dentro de un marco constitucional y legal preestablecido, además del diseño de estrategias efectivas que respondan a los requerimientos de protección de los derechos de las personas.

Los delitos informáticos se manifiestan en todos los ámbitos de la sociedad, concretamente referidos a la producción, comercialización de bienes y servicios, como a la vez nos remite los derechos de las personas y se presentan como una reto para el ejercicio del derecho, puesto que implica y definir la clasificación y/o tipificación de los actos delictivos, los aspectos normativos en los cuales se enmarcan, las competencias que implican a los actores de la jurisprudencia y otras.

El derecho a la intimidad es un derecho estratégico y garantía de la esencia de la persona como ser único y libre, siendo necesario un órgano jurisdiccional especializado quien lo garantice.

El derecho a la información implica la disposición por parte de los ciudadanos de la información científica, estadística y económica de que dispone la administración, a fin de evitar los monopolios informativos. Así es que el derecho de información encuentra su límite en la intimidad de la persona.

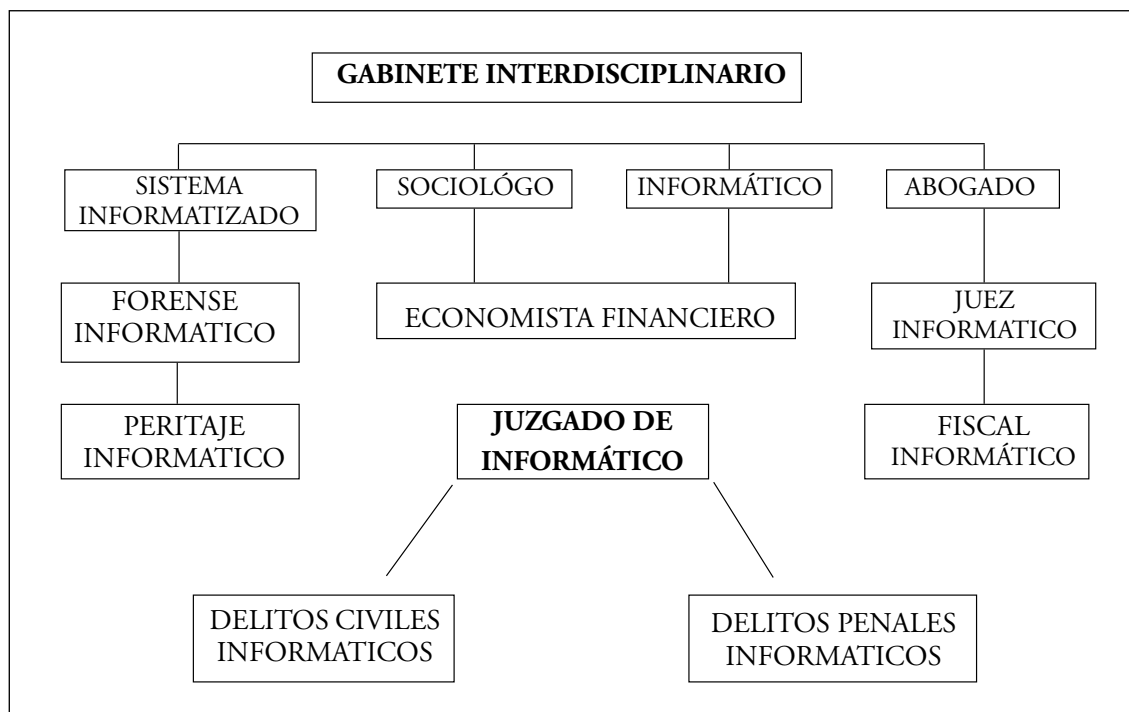
Por esto la informática, ha dado nacimiento y evolución al derecho informático, con principios y brises propias que ha obligado a la protección de bienes y servicios, incluso a derechos de la persona, con normativa totalmente nueva y basada en nuevos conceptos y principios.

Para resguardar, a los programas de computación, de las múltiples acciones ilícitas en contra del creador se ha recurrido a la utilización de una serie de dispositivos técnicos que siguen aún siendo insuficientes, de ahí que es necesaria una adecuada protección a

estos programas - mediante la implementación de un juzgado de informática donde se garantice la expresión personal del autor resultado de su esencia individual. Es así que la informática es el centro generador de nuevas relaciones sociales, y nuevos problemas entre las personas; del derecho informático; determina la creación de un órgano jurisdiccional especializado para la administración de justicia. La creación de un juzgado de informática se constituye en una necesidad imperativa en nuestro medio, puesto que se requiere cubrir una demanda real de la población en general, como así mismo las diferentes entidades públicas y privadas que componen la sociedad.

Por lo expuesto, debe incluirse en la Ley de Organización del Poder Judicial un juzgado para el tratamiento de delitos informáticos que tenga a su cargo personal capacitado en el uso y manejo de sistemas computarizados para impedir que los sujetos activos puedan hacer uso de su conocimiento para alterar, borrar, cambiar, modificar datos y así estos delincuentes no puedan eludir a la justicia y se pueda permitir el procesamiento legal de los mismos para que no cometa injusticia en nuestra sociedad boliviana cibernética.

Figura 1. Organigrama del Juzgado de informática



Fuente: Propia

Bibliografía

Cabanellas de Torres, Guillermo (1991). *Diccionario Jurídico Elemental*, Ed. Heliasa. Buenos Aires - Argentina.

Harb, Miguel (1999). **Código Penal Boliviano, Colección Jurídica Gutiérrez**, Ed. Los Amigos del Libro. La Paz-Bolivia.

Parrellada, Carlos Alberto (1990). *Daños en la Actividad Judicial e Informática desde la Responsabilidad profesional*, Ed. Astrea. Buenos Aires — Argentina.

Giannantonio, Ettore (1990). *Informática y Derecho*, Vol. III, *Transferencia Electrónica de Fondos y Autonomía Privada*, Ed. Depalma. Buenos Aires. Argentina.

Travieso, Juan Antonio (1990). *Derechos Humanos y Derecho Internacional*, Ed. Heliasa, Buenos Aires – Argentina.

Diccionario de Computación e Informática Gráfica: Ed. Todoimpress.

Revista IV. Congreso Internacional de Ciencias de la Computación.

Téllez Valdez, Julio (1996). *Derecho Informático*, Ed. Mac Graw Hill.

Altmark, Daniel Ricardo y Molina, Eduardo (1998). *Régimen Jurídico de los Bancos de Datos*, Ed. Depalma. Buenos Aires. Argentina.

Vhrch Sieber (1996). *El Manual del Crimen Computacional*- JhonWiley e Hijos.

Ortega, José (1946). *Obras Completas Tomo II*. Ed. Aldus, España.

Significado socio-antropológico de las coplas al Cristo de Santa Veracruz

Federico Aguiló

(1984)

A manera de presentación

El texto que hoy publicamos “Significado Socio - antropológico de las coplas al Cristo de Santa Vera Cruz” fue publicado en un “mimeo” allá por los años 1984, cuando al no existir la facilidades de la computadora y las fotocopias, los textos se transcribían en “stencil” para luego multicopiarlos¹. Una segunda versión está publicada en la revista “Búsqueda” 4 – 5 del IESE 1993 que contempla algunos añadidos.

Para esta publicación recurrimos al Dr. Téofilo Laime docente de las materias de Quechua II e Inglés en la Facultad de Ciencias Sociales, quien realizó la revisión y adecuación del texto en quechua puesto que hoy se cuenta con un decreto para la homogeneización de su escritura.

La publicación del artículo de Federico Aguiló responde a la inquietud de iniciar un nuevo ciclo en la Revista Traspacios con la apertura a la difusión de la investigación antropológica y a la vez rendir homenaje a uno de los docentes de la Carrera que se destacó tanto por la investigación como por la calidad humana y compromiso social.

Aguiló fue un sacerdote Jesuita, cuya actividad pastoral se desarrollaba en la Parroquia de Santa Vera Cruz, Cochabamba. Licenciado en Ciencias Sociales en el Instituto Catholique-Paris, también fue investigador del Instituto de Estudios Sociales y Económicos IESE, docente de la Materia de Antropología Andina en la Carrera de Sociología². Participó en proyectos de Investigación: El Sindicalismo de los Productores de la hoja de coca, Proyecto “Nunca Más” para la P.P.D.H.B. Fue miembro permanente de la Asamblea de los Derechos Humanos en Cochabamba (IESE 1993:280).

Carla Ascarrunz M.

Introducción

El fenómeno religioso surgido en torno a la imagen de Santa Vera Cruz en las inmediaciones de Cochabamba (Km 7 carretera a Santa Cruz) es relativamente reciente. Como manifestación masiva de la religiosidad campesina de Valle de Cochabamba apenas alcanza medio siglo. Exactamente, desde 1945, cuando la imagen del Cristo fue

1 En ese entonces, la Universidad contaba con el Departamento de Publicaciones, a cargo del Sr. Torrez Gonzales, quien encargaba a alumnos de diferentes carreras la transcripción de textos de las diferentes facultades, por ejemplo, los estudiantes del área de ciencias sociales y humanas transcribían los textos de ciencias y tecnología y viceversa, según su opinión esta se constituía en una forma de “aprender de las otras ciencias”.

2 En aquel entonces la Carrera de Sociología pertenecía a la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.

trasladada la diminuta capilla propiedad de las señoritas Canedo, a raíz de haber ganado el juicio en torno a la propiedad de dicha imagen. En realidad, ya se había construido un templo de mayores proporciones en el predio donde actualmente funciona la Escuela de Fe y Alegría Obispo Anaya.

El fenómeno sociológico alcanza sus mayores proporciones en la década de los 50, y más concretamente a raíz de la dictación de la Ley de Reforma Agraria en el año de 1953. La fuerza de convocación campesina que ejerce sobre la población agraria del Valle de Cochabamba coincidió, pues, con los años de máxima movilización del movimiento social imperante, creador de estructuras nuevas, tanto en el plano socio-político (sindicatos agrarios) como en el plano sico-religioso, aunque este último con un compás de retraso respecto al anterior, y reflejo de un crecimiento desencanto y frustración o que empezó frente al Gobierno del MNR como una exigencia reivindicativa y organizativa, se va convirtiendo poco a poco en un gemido suplicante, o en una explosión de ironía frente al Cristo, como las dos caras de una moneda. Este punto ser retomado para un análisis cuidadoso del proceso mismo que va operándose en el ritual de las coplas y la danza a través del tiempo.

La orientación germinal de la fiesta de Santa Vera Cruz, está enfocada a una exaltación de la fecundidad. La fecha de su celebración coincide con el inicio de las cosechas agrícolas y el nacimiento de vástagos en los animales domésticos el 3 de mayo. Notemos aquí que no existe punto alguno de referencia con la celebración de litúrgica cristiana de “la cruz”, festividad que se celebra en noviembre dentro del ritual católico. Otro aspecto importante a tener en cuenta es la unión sintomática de la fecundidad como tal y a la vez la masculinidad, representada que por la imagen del Cristo Crucificado. Normalmente la fecundidad hace referencia directa con la feminidad y maternidad, de ahí que Pacha Mama haya sido el centro vital de la cultura agraria. De ahí el interrogante central: ¿Por qué ha nacido en Santa Vera Cruz un espacio sacral imperatorio de la fecundidad con una referencia directa a la masculinidad? Lo que puede parecer una anomalía tiene sin duda una lógica subyacente. Ello es lo que pretendemos investigar a través del proceso histórico-evolutivo del baile ritual y las coplas que le dan contenido.

I.- El ritual del canto y el baile

La noche del 2 de Mayo al 3, en la explanada que preside el Cristo se organizan grupos que con cierta aproximación podemos decir son generacionales: hay grupos formados por *imillas* (casamenteras) con algunos *yugallas* que tocan acordeón y charango; otros grupos están constituidos por varones y mujeres ya casadas y de edad madura. Finalmente hemos comprobados la existencia “*machus*” y “*payas*”, es decir, abuelos/as. La proporción en los tres trípodes grupos es similar: siempre hay más mujeres que varones y el conjunto de la fiesta resalta un desbordante protagonismo femenino.

a) El canto: Frente al Cristo es siempre ritual. Se canta en un tono falsete extremadamente agudo, único de la mujer aymara-quechua. Los varones intercalan su canto, pero para ello deben necesariamente imitar el tono falsete de las mujeres, y nunca

cantar en el tono de voz propio, normalmente más bajo. Es el canto de la mujer al Cristo. El pueblo en la explanada toma el papel de lo femenino apresado como contraposición al Cristo, como representante de lo masculino, y por tanto, eminentemente interlocutor.

- b) La música: Es reiterativa y empieza siempre en un tono más alto, como si fuera un grito, que va bajando un poco el tono a cada verso de la copla. La voz de las mujeres domina en mucho a los instrumentos musicales: estos son un mero acompañamiento, aunque necesario. En el cenit de la noche, la intermitencia de los grupos cantando creaba un ambiente de historia, que contrastaba y completaba a la vez a la multitud orando en silencio frente a sus velas prendidas. Esta música y canto exigen previamente la toma de unos vasos de chicha, tanto en los *yugallas* como en las *imillas*.
- c) El baile: Unos grupos en círculos cerrados otros formando media luna como dirigiéndose al Cristo. De esta forma cantan todos, pero solo uno o dos parejas, como máximo tres parejas bailan en binas y ellos depende del número de varones presentes, siempre en número inferior a las mujeres. A veces el acordeonista o charanguero intervienen en la danza sin perder el punto de su instrumento.
- d) La copla: Las coplas tiene características especiales que resumidos así:
- Son originalmente cuartetos de octosílabos, siempre en quechua.
 - Normalmente empiezan siempre con el mismo octosílabo: “Santa Vera Cruz *Tatala*”
 - La expresión “*Tatala*” tiene sus vertientes “*Tatita*”, “*Tatitu*”, que en el quechua puede significar igualmente el padre de familia, el anciano ya de edad dentro de la comunidad, y también Dios, en cuanto que es la forma ritual ya desde la Colonia con que las oraciones encabezan sus invocaciones indistintamente al Padre como a Cristo, y con menor frecuencias al Espíritu.
 - Las coplas son siempre un diálogo-tuteo directo con el Cristo de la imagen, no suele, pues, incluirse el plural como diálogo. Veremos como algunas coplas representan a las mujeres dialogando con el Cristo, y otras veces a los varones dialogando con el mismo Cristo: distinguir ambos tipos de coplas nos permitirá explicarnos varios aspectos de la forma y contenido de las mismas.
 - Como consecuencias de la anterior, las coplas siempre consideran al Cristo vivo, a pesar de contemplarlo en la Cruz y muerto. Pero este estar vivo no tiene una referencia explícita a la Resurrección o una superación de la muerte. Está vivo en un sentido mítico, pero no por eso menos real: vivo en cuanto operante, milagroso.
 - Las coplas no arrancan de una pura espontaneidad creativa. Arranca de un primer sustrato que con toda evidencia tiene uno o varios autores y bien definidos, pero con una total raigambre popular-campesina, que ha permitido una cordial adopción en profundidad por parte de los campesinos quechuas de Valle de Cochabamba. Tales coplas son repetidas fielmente cada año y son ya parte integrante de esta memoria popular.

- Sin embargo, este sustrato primigenio de las coplas en el transcurso de los años va sufriendo modificaciones colaterales. Tales modificaciones consisten en expresar la misma idea de la copla original con giros quechuas muy similares, unas veces más expresivas, otras menos afortunadas, como veremos en nuestro análisis. Otras modificaciones son más bien añadiduras, que, si bien respetan el ritmo y la métrica de los versos, convierten los cuartetos en sextetos con el fin de incluir conceptos exógenos y ajenos a la temática y dinamismo de las coplas. En este sentido creemos percibir una “decadencia” y manipulación de criollo-mestiza desvalorizaste de las coplas.

II.- Proceso histórico evolutivo de las coplas.-

Ya hemos insinuado que el fenómeno socio-religioso entorno a la imagen de Santa Vera Cruz es relativamente reciente. Como algo contextual e inmerso en la fiesta, la danza y coplas también tienen, a pesar de su fresco sabor autoctonía, una historia corta: son como una explosión de vida, como un despertar de un letargo de siglos. Llama la atención la cercanía y aún coexistencia en el Valle de Cochabamba con la Revolución del 52 y todo el proceso desencadenado por la Reforma Agraria y la carrera organizativa sindical. Eran las mismas personas de carne y hueso las que por una parte se levantaron con furia contra sus explotadores hacendados y los que empezaron a bailar en torno al Cristo. No podemos forzar mucho la coincidencia, ya que todo el fenómeno en torno al Cristo surge la expresión de una necesidad sentida más por el sexo femenino: la fecundidad. Retomemos solo, pues, el hecho de una coexistencia de un resurgir. Veamos ya las distintas etapas por las que pasan las coplas.

A. La primera recolección de las coplas de Jesús Lara. –

Jesús Lara en su libro “Poesía Popular quechua” (Edit. Canata. La Paz. 1960. Quizás recogidas en la década de los 50) transcribe 18 coplas sin comentario alguno (2). La contextura de las mismas, y la fidelidad con que hoy (Mayo 1984) las vemos repetidas al menos como sustrato, nos hacen pensar que representan una versión bastante exacta del original. La unidad de estilos en todas ellas hace pensar en la existencia de unos tres o cuatro autores, tal como hemos avanzado antes, cuya inspiración representa una feliz interpretación del alma quechua, de ahí la adopción cordial de tales coplas y su repetición reiterativa cada año en la fiesta del 3 de mayo.

Al analizar la forma dialogal directa y de tuteo que mantienen todas estas coplas, nos permite rastrear la función precisa del “sujeto agente” (el “yo” de las coplas) y el “sujeto paciente” (el “tú” de las coplas) al encarar las temáticas de las mismas, es decir, la fecundidad como temática amplia, y el matrimonio, o mejor, la “aventura” de conseguir un consorte, como tópico más concreto.

De la misma forma, en este primer acervo recogido por Jesús Lara encontramos una probable triple fuente de coplas que por lo mismo tienen diversa autoría original: Las primeras, probablemente las más antiguas, empiecen sistemáticamente por el verso:

“Santa Vela Cruz, *Tatala (Tatitu)*”

El otro grupo de coplas, siete coplas en total, también recogidas por Jesús Lara, pero mezcladas con las anteriores, tiene temática similar, pero elementos comunes que las diferencian de las primeras. Estas comienzan siempre con el siguiente verso:

“*Santísimu Cruz, Tatay (Tatala)*”

Las coplas de la tercera tradición invocan al Cristo con el apelativo de “Espíritu”.

En el primer grupo de coplas finge ser la chica (*imilla*) que piensa en casarse y habla al Cristo como si fuera su padre carnal quien debe preparar la “dote” y ayudarle a encontrar marido. Veamos el tenor de estas coplas.

1º La *imilla* frente a su padre carnal = Cristo

La primera copla contiene lo que podíamos decir es la “problemática” que acabamos de anunciar en el sub-título: ¿Eres realmente tú, imagen de Santa Vera Cruz, mi Padre?, por qué me dices “hija mía?”, ¿acaso tú me has engendrado?, la copla dice así:

(1) Santa Vela Cruz, Tatala	Santa Vera Cruz, Papito
Waway, waway nillawanki	“hija mía” tú me dices
Mana ullullaykipis kanchu	Pero si no tienes falo
Imaykiwan ruwawanki?	Cómo pudiste engendrarme?

Hay un crudo realismo en esta primera estrofa. Realismo que busca enfrentarse con el sentido “mítico” de todo el contexto. Me dicen que Tú eres mi padre, pero yo no veo que me hayas engendrado... Esta invasión del realismo determina ese dejo de ironía que contamina el diálogo de casi todas las coplas. El “tú” mítico del Cristo se confronta con el “tú” real de la paternidad carnal: Es una especie de dialéctica que aparece en todas las coplas del primer grupo. De ahí la “entronización” del Cristo como “gestor de matrimonios”. Elemento primordial de la fecundidad. De ahí también que la *imilla* sea la protagonista principal de estas coplas. El diálogo sigue de la siguiente manera:

(2) Santa Vela Cruz , Tatala	Santa Vela Cruz, Papito
“Qhilla , qhilla” nillawanki	“Floja, floja” estás diciendo
Qam ma aswan qhilla kanki?	No eres Tú acaso más flojo
Sayasqalla puñuskanki.	Que estás durmiendo parado?

La ironía busca aquí insistir en el planteamiento anterior: ¿eres o no eres mi padre? Por una parte, me tratas como tu hija carnal al llamarme floja, y por otra te me presentas con tu “carga mítica” en la imagen como reivindicando tu soberanía sobre mí. Después de este último “coletazo” del realismo, se diluye la fuerza del mismo, cobrando vida el sentido mítico del Cristo. De esta forma se llega a una casi plena identificación del “padre carnal” y el Padre-Dios encarnado en la imagen del Cristo. Así tenemos:

(3) Santa Vela Cruz, Tatala	Santa Vela Cruz, Papito
Waway, waway nillawanki	“hija mía” Tú me dices
Kayqa wawayki, jamuyki	Soy tu hija, y a ti vengo
Imatataq dotawanki?	Con qué me vas a dotar?

Rendida la *imilla* de sus escrúpulos “realistas”, se entrega a lo mítico aceptando cordialmente la paternidad del Cristo, y se somete como a hija. Y entonces surgen los mecanismos espontáneos de la relación padre-hija en vistas a preparar el matrimonio. Creemos que es clave la palabra “*dotay*” precedente del castellano cuyo significado técnico es precisamente el de dar el padre la dote a su hija para iniciar su nueva vida por el matrimonio. Es interesante el uso de este vocablo, cuando en quechua hay el verbo *quy* = dar, *churay* = poner, *saqiy* = dejar, etc. para una donación en sentido amplio y general, Estas coplas va siempre seguida de otras muchas coplas en las que aparecen las aspiraciones de la “novia” o “esposa” para preparar su hogar, es decir, su dote. De ahí las coplas de “peticiones”, que naturalmente se amplían y mixtifican por la creatividad subsiguiente a través de los años, pero que no han dejado de señalar aquellas coplas que hacen referencia a la dote de la *imilla*. Veámoslo:

(4) Corral junt’a wakillasta	Un corral lleno de vacas
Khapan junt’a ñuñuyuqta	luciendo pesadas ubres
loma junt’a ovejasta	loma cubierta de ovejas
Iskay, iskay uñayuyta.	Cada cual con dos corderos (crías).

El quechua mantiene una sutil ambigüedad, por aquello de que el género no se explicita sino es por el sentido interno de la frase. Y ese sentido solo lo recuperamos en el análisis del conjunto: entonces es cuando aparece la intencionalidad subyacente, es decir, la *imilla* casadera que habla con su tata o padre, en estricto quechua es el “*yaya*” que debe “*dotar*” a la *ususi*. De esta manera siguen las demás coplas pidiendo las diversas cosas que constituyen esa dote:

(5) Santa Vela Cruz, Tatala	Santa Vela Cruz, Papito
Yana kulli saritata	Deseo que a mí me dotes
Ñuqamanqa dotariway	Negra mulita cargada de maíz negro
Sumaq yana mulitata.	morado.

(6) Santa Vela Cruz, Tatala	Santa Vela Cruz, Papito
Muk’unaypaq, phuchkanaypaq	Para hilar, para hacer muk’u
Rosajina phanchanaypaq	Para abrirme cual la rosa
Ama thanta purinaypaq.	Para no andar haraposa.

(7) Santa Vela Cruz , Tatala	Santa Vela Cruz, Tatito
Rezakuyki tukuy tuta	Toda la noche te rezo
Kunan mañakuq jamuyki	Ahora acudo a pedirte
Mula chichu burrituta.	Burra preñada de mula.

Nótese que esta última copla es la única que tiene una expresión directamente religiosa:

“*Rezakuy*”. Con ello se opera un distanciamiento bastante notable con el resto de coplas: aquí el Cristo ya no aparece como cumpliendo el papel de padre de la *imilla*, sino el del Señor milagroso. De todos modos, la petición misma, además de ser una parte concreta de la dote, tiene un trasunto de su especialidad: la fecundidad.

Como veremos más adelante, esas coplas tienen una secuencia sin fin: se le pide mil cosas más, diluyéndose la intención inicial y conviniéndose en una forma de petición de casa, tierras, buenas cosechas y también, camión, u otras cosas más modernas.

2° El yuqalla frente a su padre “ambiguo” = la imagen del Cristo

Siempre dentro del grupo de coplas encabezadas por el extraño título de “*Tatala*”, el joven también pide se le asigne para su futuro matrimonio una mujer sexualmente “apetitosa”. Sin embargo, en este grupo de coplas hay como dos formas de entender el proceso de búsqueda de una consorte: en la 1° se pide que el tata le conceda, en la 2° es el joven personalmente que “compra” a su *imilla*. Veamos:

(1) Santa vela Cruz , Tatala	Santa Vera Cruz, papito
Chhikan karay k’aspi chaki “Ma- ñaakuway” nillawanki	Tan enorme pernilargo me dices que algo te pida
Kunan jukllata mañayki.	Te pido una sola cosa.
(2) Q’illu cinta , puka cinta	Cinta de oro (amarilla), cinta roja
Q’umir punchup ususinta	La hija del de poncho verde
Mana sullk’a kaqnintachu	No pretendo la menor
Kuraq kaq rakhu sikinta.	Quiero a la otra culona (mayor).

En este caso el “diálogo” simula una discusión del “*yuqalla*” con su “yaya” sobre la mujer más conveniente y para su matrimonio. Hay a la vez una petición y una exigencia: es la forma típica de solucionar este cuestionamiento según los módulos - coloniales: hay una pugna entre los intereses familiares y el deseo personal del yuqalla. Dentro de esta misma línea encontramos otra copla, quizás la más procaz de todas las encontradas, que utiliza el verbo “*dotakuway*” como reconociendo el derecho de intervención del padre, pero manifestando claramente su deseo:

(3) Dotakuway imillata	Dótame con una imilla
Wirkhi chhikan sikiyuqta	Que tenga nalgas de jarro
Manka chhikan umayuqta	Con cabeza de olla grande
Mat' ijina chupiyuqta.	Y una vulva como un mate (la frente).

El otro conjunto de coplas, ya sin la virulencia de la discusión con el padre, precisamente por utilizar el modelo más autóctono entre los campesinos, es decir, el de “encontrar” y “escoger” con mayor autonomía a la mujer, utiliza la casualidad como signo de acierto: “venía a pedirte... y he encontrado” (3):

(4) Santa Vela Cruz, Tatala	Santa Vera Cruz, Papito
Ancha karupi kaskanki	Vives demasiado lejos
Qanta mask'asuq jamuspa	Al acudir a buscarte
Juk'utay chinkachini.	La ojota se me ha perdido.
(5) Juk'utayta mask'aq rispa	Y al ir a buscando la ojota
Tuminata (4) tarikuni	Un tomín me he encontrado
Tumina tarikuytawan	y encontrándome el tomín
Imillata rantikuni.	Una imilla me he comprado.

Si bien la variedad de perspectiva (de la *imilla* o del *yuqalla*) y la diferente concepción del matrimonio parecería indicarnos una pluralidad de autores, la estricta observancia de la métrica y cuartetos, el uso del vocablo “*Tatala*”, y la unidad de temática nos parece que son el resultado de un solo autor en las coplas hasta aquí transcritas. Son como el filón de arranque para posteriores creativas, que según cómo según se miren pueden resultar deformaciones. Por eso el campesino más bien se inclinará a ser fiel repetidor de las mismas, y solo le traicionarán los inesperados fallos de memoria para repetir textualmente la letra, con lo que busca suplir el vacío con expresiones espontáneas, pero siempre en torno a la misma idea. Ello nos muestra la distancia que hay entre esas primeras coplas y los “concursos” de los últimos años, en los que, a pesar de todo, la repetición de las ideas-madre resurgen reiteradamente.

Antes de pasar a otras tradiciones de coplas, debemos ampliar a investigar detenidamente el problema aquí abierto sobre la personalidad del Cristo de Santa Vera Cruz en la mente del campesino, y en concreto, en la mente del autor o autores de ese grupo de coplas: ¿Qué significa exactamente “*Tatala*”?

B) Significado etimológico y corriente de “Tatala”.-

Consecuencias.

Desde un primer momento hemos intuido que en esta expresión “Tatala” se escondía el motivo profundo de la ironía la procacidad, los gritos de las mujeres en la danza, la resistencia de aceptar a Cristo de Santa Vera Cruz como un auténtico “Yaya”, y de ahí los insultos, unas veces velados, otras de las más extraña crudeza. ¿Porque todo eso? Se impone investigar etimológicamente y en su sentido corriente actual de la partícula “-la” en el *aymara*, quechua, *callawaya*, etc. Ello nos dará la pista y meollo de la cuestión.

1º Etimología de la partícula “-la”.

Su constelación de significado.

El *aymara* nos brinda de inmediato una relación de parentesco en los vocablos compuestos con dicha partícula, ya en su misma raíz: Tenemos en primer lugar los vocablos: *Wi_la* = sangre – consanguineidad. *Wi_pha_la* = bandera insignia de sangre.

Ji-la= hermano carnal o sanguíneo. *Ji-mi-la* = imilla (5). *Chis-la* = Niña de unos 6 años, criatura. *Yuqa-la* = hijo no propio, sirvientito del patrón.

A la vez tiene un cierto sentido de inferioridad, intimidad:

Chupi-la = vulva
Ch'unchu-la = intestinos
Uyphu-la = Vasija sin asas
Y de cuello alto (Aym. Kch)

Sin embargo, en muchos vocablos adquiere un significado de algo que brota extrañamente, que viene y no se sabe de dónde:

Iwi-la = arbolito que nace sin que nadie siembre (Qch. Ec)
Tiwu-la = Zorro, astuto, que sorprende, etc. (Aym.)
Uma-la = Agua que brota misteriosamente (Aym.)
Ula-la = cactu y flor (Aym. Qch.)
Quli-la = Sé bueno: (espontáneamente) (Aym.)
K'iwi-la = Serpiente (que sorprende) (Qch.)

Dicha partícula tiene también un significado muy cercano al tema central de todo el fenómeno de la fiesta de Santa Vera Cruz: la fecundidad:

Acha-la = puerco semental (Aym)

Chiwa-la = chiva semental (Aym.Cast.)

La misma partícula tiene un sentido despectivo y bastante negativo en algunos vocablos, precisamente por denotar un defecto extraño:

Maw-la = flojo, perezoso (Qch.)

Ch'ipi-la = Con tic nervioso en el ojo (Aym.)

Qucha-la = Cochabamba , familiar (Qch.) = Laguna que es y no es = Alalay

El significado mítico de otra serie de vocablos con dicha partícula nos acercará todavía más a una comprensión de lo que vamos buscando:

Achachi-la = adoratorio a los antepasados (Aym.)

Choque-la /chuqila/ = Baile folklórico con cueros de vicuña (Aym.)

Chuqui-la /chukila/ o Chuqui.lla = diosa aymara o Kollawaya

Machu-la = El “viejo”, duende que aparece (Aym. Kallawaya)

Meqa-la /miqala/ = Mujer “sin hijos”, estéril. Deidad femenina (Aym.)

Como podemos ver, el sentido mítico recoge aquí también los sentidos anteriores de fecundidad o no fecundidad (“sin hijos”), aparición extraña y misteriosa, no normal y finalmente, parentesco no carnal o de consanguinidad, sino más bien “borde”. Nótese que “*achachi*” (achila) significa abuelo-carnal o sanguíneo, en cambio “*achachi-la*” es el conjunto de los antepasados o abuelos, de forma que no se puede predicar de todos a la vez esa consanguinidad.

En el quechua ecuatoriano la partícula “-la” se antepone a los nombres de parentesco para significar esa falta de consanguinidad. Así tenemos:

La-cosi /laqusi/ = parientes consanguíneos (Qch.bol.)

La-ri = parientes de parte de la mujer y los obsequios de o para los ahijados. Nótese que en aymara, lari significa salvaje, extraño, etc.

La-nti = el que representa a otro.

La-ksuña = separar una cosa de la otra (Aym.)

Etimológicamente, pues, queda patente que el Santa Vera Cruz “Tata-la” viene a significar padrastro, padre no carnal, con toda la carga negativa que ello supone afectivamente para quienes van a invocarlo. Queda, pues, explicado el motivo de la virulencia de los sarcasmos en las coplas, de los gritos simulando irritación, de la brutal negación de una paternidad real. Es un obligado, pero que al final lo aceptamos, porque lo necesitamos. Eso nos lleva a pensar en la figura del patrón de hacienda, que era un “padrastro”, un sustituto de los padres carnales quienes nada podían “*dotar*”. El Cristo de Santa Vera Cruz es como un “patrón” de hacienda que todo le dan pero que quiere siempre seguir siendo “*Tatala*”. Mientras los varones se levantaron para hacer la revolución contra los “*Tata-las*” y patrones de hacienda, inconscientemente las mujeres se resisten a esta su situación, pero siguen clamando al símbolo de los patrones de hacienda, el Cristo que estaba custodiado en una hacienda, o en medio de las haciendas del valle.

2° El significado corriente de “tata-la”:

Puede cantarse cambiando los términos. Si decimos “ama-la” entendemos ama de leche (cast.) o también “mama-la”, (6) que no es sino la forma del quechua ecuatoriano, pero en vez de anteponer, posponiendo la partícula “-la”. Extraño parecía que nunca el campesino invocara al Cristo de Santa Vera Cruz como “Yaya”, es decir, como verdadero padre carnal, y el mismo Cristo diga “Waway, waway”, y nunca diga “churi” o “usuri”. Naturalmente, hoy esos vocablos han caído en desuso, y la expresión “waway” tiene la ternura máxima con que puede expresarse el padre carnal, pero si real. Tal concepto ha sido configurado a fuerza de presión en la tradición religiosa greco-romana de cuya herencia vivimos. Pero no es fácil insertarla en la cultura *aymara*-quechua, donde el que no es padre carnal se convierte en padrastro, se quiera o no se quiera. De ahí los brotes de rebelión ante la insistencia de presentar al Cristo (De Santa Vera Cruz, el único hijo de Dios) como un hermano real, procedente de Padre real y verdadero, aunque no carnal. He aquí las dificultades de una aculturación profunda de la teología, cuando basta que exista un sentido negativo del concepto en cuestión para que la enseñanza suma en una confusión y desconcierto, tal como se manifiesta repetidas veces en las coplas que analizamos.

Como comprobaremos, hay otras formulaciones de las coplas que cambian el apelativo de “Tata-la” por otros más cariñosos y sin dobles intenciones: *Tatay, Tatitu*. Y hasta encontramos el mismo apelativo “Tata-la” en su forma diminutiva, que pretende borrar la carga negativa y convertirla en positiva. De ahí tenemos la forma “Tata-litu”, que vendrían a ser un equivalente al “patroncito”. Esta forma, según el diccionario Herrero Sánchez de Lozada, verbalizada, o sea “Tatalitay”, significa jurar, y no es sino una forma de poner el nombre del Cristo de Santa Vera Cruz para afirmar la verdad de algo que se quiere expresar. De ahí deducimos que no hay una conciencia negativa actualmente frente al El Cristo de Santa Vera Cruz, sino que simplemente es algo que se tenía cuando se confeccionaron las coplas. Hoy todo se reduce a repetir un poco mecánicamente lo que en un principio fue un auténtico conflicto de fidelidad.

c) Las coplas al “Santísimo Cruz”.-

Este grupo de coplas han sido recogidas también por Jesús Lara, pero sin diferenciaciones algunas con las anteriores. Sin embargo, tienen algunos rasgos propios, que vamos a discernir aquí. Una de su característica es precisamente la variante en el primer verso de la estrofa. Dice así: “Santísima Cruz, Tatay”. En el catolicismo clásico el título de “Santísimo” solo se atribuía a la eucaristía, y precisamente cuando la hostia consagrada se guarda en el sagrario o se expone en la custodia a la adoración de los fieles, práctica que a partir del Vaticano II ha dejado de tener vigencia a pesar de los esfuerzos de los católicos ultramontanos. El título de “Santísimo” fue una trasposición del judaísmo del tiempo de Cristo, que llamaba así al lugar más sagrado donde se custodiaba el Arca de la Alianza y donde entraba una vez al año el Sumo Sacerdote. Pero nunca, ni en el catolicismo ni en la religión judaica se llamó “santísimo” a una imagen. Ha sido, pues, una forma espontánea del autor de estas coplas. Podríamos decir que es un esfuerzo de acercamiento a la tradición católica, pero realizada sin esas matizaciones técnicas que hubieran surgido

sin duda si el autor hubiera sido un sacerdote o una persona mínimamente formados en teología escolástica.

Junto a este vocablo “bíblico”, el verso cambia el apelativo “*Tatala*” por el otro más cariñoso de “*Tatay*”. Es sintomático que este grupo de coplas haya desechado el apelativo de “padrastró” dirigido al Cristo de Vera Cruz, suprimiendo así la carga negativa que daba a todo el contexto de las coplas anteriores. La contextura métrica de esta copla siguen siendo idéntica, y persiste la característica de constituirse un diálogo “YO-TÚ” con la imagen del Cristo sigue siendo el “padre” que interpela y a quien se le suplica. Las coplas dejan ya de tener la virulencia y procacidad de las anteriores por haberse suprimido precisamente el conflicto germinal surgido por el despectivo apelativo de padrastró. De todos modos, como veremos, hay alguna de estas coplas que incide en el “insulto”, que curiosamente se trata del varón o *yuqalla*, y no de la *imilla*, también se relaja la tensión acerca del núcleo central que es la fecundidad de una mujer fecunda para el matrimonio.

1° La imilla frente al Padre -Cristo. -

En ninguna de estas estrofas se insinúa, al contrario de las anteriores, que Cristo llama a la *imilla* (o *yuqalla*) “*waway*”, “hija mía”. Desaparecido el conflicto, la paternidad se convierte en algo más espiritual, algo así como una especie de padrino. Las coplas empiezan así:

(1) Santisimu Crus, Tatay	Santísimo Cruz, Papito
Ñuqamanqa dotariway	Deseo que a mí me dotes
Maquinata ajwantinta	Una máquina y su aguja
Paylata qaywinantinta	Y una paila con su pala

Como puede observarse, la copla es una ampliación de la copla N°3 de *la imilla* que pregunta: ¿Qué vas a dotarme? Es similar, pues, a la 4 y 5 utilizando textualmente el versículo de la 5 “Ñuqamanqa dotariway” = se trata de una ampliación y concretización de esa “dote” que espera la *imilla* de su padre. La siguiente tiene similares características:

(2) Santisima Crus, Tatay	Santísimo Cruz, Papito
Santa Crusmanta arrusta	Arroz (blanco) de Santa Cruz
Ñuqamanqa dotariway	Deseo que a mí me pongas
makiy junt'a anillusta.	la mano llena de anillos.

Aunque recojan el versículo ya plenamente acuñado con el verbo “*dotariway*”, se nota en esta cuarteta una rima algo forzada y un grado menor de destreza en expresar en forma redonda y con pocas palabras una idea completa. Este es otro punto que hace pensar en otro autor de coplas, distinto del primero, aunque no podemos afirmarlo en forma taxativa, sino simplemente diciendo esas variantes que hemos anunciado. Además, el solo enunciado de Santa Cruz hace pensar en que el autor mismo haya sido alguien venido

de lejos (no necesariamente cambia, claro) y que cada año concorra la fiesta el 3 de mayo. La petición está puesta en boca de *imilla*, la que pide ponga el padre, no ya el anillo de bodas, sino la mano llena de anillos, siguiendo el tema de la dote, tenemos esta otra:

(3) Santisimu Crus, Tatay	Santísimo Cruz, Papito
Ovejata yanitata	Una ovejita bien negra
Yanitanqa llikllitaypaq	Si es negra, para mi llijlla
Yuraqsitu polleraypaq	Si blanca para pollera

Encontramos la misma dificultad de incrustar el verbo: es otra forma de hacer coplas, no tan artísticamente trabadas. Y, sin embargo, el sentido es bien definido y en un quechua bien valluno. No todas alcanzan el mismo grado de acierto.

(4) Santisimu Crus, Tatay	Santísimo Cruz, Papito
Ancha karupi kaskanki	Muy lejos estás viviendo
Ch'uqichapis ukhullapi	Entre espinosos zarzales
Mana rikuyq antinapi.	Y en un lugar invisible.

(5) Santisimu Crus, Tatay	Santísimo Cruz, Papito
Wata kunanjinakama	Será hasta el próximo año
Kawsaspaqa jamusqayki	Si vivo, vendré de nuevo
Wañuspari, maymantaña?	Si me muero, ya ¿de dónde?

La copla N°4 además de insinuar que se viene de lejos para visitarlo, recuerda la historia del lugar primitivo donde estaba la imagen, lugar invisible y entre espinosos zarzales. Igualmente que la N°5, ambas tienen una ternura y nostalgia. Recuerda el estilo de canto a la virgen, muy posiblemente coetáneo y también de cuño popular que dice: “Bendicionta churay kuway wasillayta ripunaypaq” “Kawaysaypipis wañuypipis amaña qunqawankichu...” Nótese como ya se ha borrado toda la problemática anterior, las coplas son en realidad ambiguas, es decir, que pueden ponerse en labios de varón o de mujer, de joven, de anciano: se trata pues, de otra tesitura de hacer coplas. Sin embargo, las dos últimas coplas de esta serie presentan una ligera anomalía gramatical. Posiblemente tienen distinta autoría, aunque imitando el verso primero.

(6) Santisimullapis kayman	Si quiere fuera el santísimo
Diaypi cintalla kayman	Fuera en mi día una cinta
Diay pasapuptinkama	Y una vez pasado el día
Pirqapi k'askarayayman.	Quedará el muro prendida.

El hecho de romper el modelo del primer verso muestra que es un añadido de otro

autor. Si bien es la *imilla* la que habla por esta copla, parece insinuar un cambio del papel del interlocutor, la imagen del Cristo: parece que es un requiebro de novia a su novio: La copla imagina a la *imilla* que le dice al Cristo que desea ser una de estas cintas que penden de sus pies, y quedarse allí en una unión permanente, y ello precisamente en el día del cumpleaños de ella. Es más, pretende una identificación con el mismo “Santísimo”. La copla, pues, parece ser el germen de otro modelo de copla que encontraremos posteriormente, por el que el papel del Cristo ya no es ser el Padre que “dota” a su hija (o hijo) sino más bien el novio al que la *imilla* pretende enamorar.

Como podemos notar, dentro del grupo de las coplas que hemos llamado de tradición “Santísimo” no hemos encontrado ninguna que en forma clara y decisiva ponga al *yugalla* como protagonista. Solo es la *imilla* que habla con el Cristo. Es verdad que las coplas desgajadas de su sentido contextual unitario pueden resultar ambiguas, es decir, por estar en quechua sin el género gramatical explícito, podrían ser cantadas por varones con toda normalidad, sin embargo, el conjunto es sin duda, palabra de la *imilla* al Cristo. Precisamente hemos encontrado otra copla, que podemos llamar “*Santisimu*” y por otra le dice “*Tatala*” = Padrastro. Ello nos hace pensar que es otra forma desgajada del conjunto, y de autor distinto. En realidad, no hace referencia explícita al tema central del Matrimonio o la “dote” y en cambio irrumpe con un exabrupto, quizás el más grosero y directo que hemos encontrado hasta aquí. Parecería nacido del despecho por no haber sido escuchado en alguna petición. A pesar de la ambigüedad gramatical parece atribuible a un varón, al *yugalla*. Dice así:

(7) Santisimu Crus, Tatala	Santísimo Cruz, Padrastro
Buenos días nimuyqayki	Te saludo “Buenos Días”
Mana uyariwaptiyki	Como no me respondiste
“Khuchi michikuy” nirqayki.	Te dije: “ve a pastar chanchos”.

Es inconcebible que una expresión tal sea dedicada a la *Pachamama*. Es más, un mínimo conocimiento que se tenga del auténtico campesino hará ver que dicha expresión, auténtico con espíritu vengativo, no puede encontrarse fácilmente en boca de este. Al menos el autor parecería más bien criollo-mestizo, especialmente si en la copla se ve un tipo de saludo en castellano, “*Imaynalla*”. De todas formas, el quechua de la copla en los restantes es de perfecta contextura.

d) Las coplas al “Espíritu, Tatalitu”.-

En realidad, son tres coplas bien definidas, con un sentido unitario, y expresamente dedicadas al Cristo de Santa Vera Cruz. A pesar de tener como encabezamiento la palabra “Espíritu”, no es algo dedicado al Espíritu Santo, sino al mismo Cristo de Santa Vera Cruz. En Jesús Lara aparecen dichas estrofas como un canto distintivo y aparentemente dedicado al Espíritu Santo. Pero como vamos a ver, no es

así. Evidentemente tienen un autor distinto a los dos anteriores modelos y es ajeno a la temática central del primer modelo, el más genuino de todos, por lo que parece. Sin embargo, de este recoge el vocablo “*Tatalito*”, así en diminutivo, como para suavizar la serie de piropos que le va a dedicar. Se ha dicho que tales coplas no son en realidad dedicadas al Cristo de Santa Vera Cruz, porque son cantadas en el Norte de Potosí y en otros lugares lejanos, en fiestas a otros “Señores” o imágenes de Cristo crucificado. Es verdad, y hemos podido atestiguar personalmente que ello sucede así pero no creemos que es razón suficiente para desvirtuar esta dedicación bien explícita al Cristo de Santa Vera Cruz, y ello lo deducimos por el contexto de las mismas coplas. Además, hemos comprobado que muchas otras coplas de Santa Vera Cruz son también cantadas en otras fiestas y santuarios a diversos “Señores”, y no por ello se duda de la intencionalidad creativa, dirigida siempre al Señor de Santa Vera Cruz. Veamos el texto:

(1) Espiritu, Tatalitu	Espíritu, Padrastrito
Juq’ucha uya, machitu	Cara de ratón, Viejito
Senqan punta thuthawita	De nariz apolillada
Chawpi wasan mathawitu	Y espalda con mataduras
(1) Llawsa suruj simisitu	La boca chorreando baba
Phata mañaja mak’isitu	La mano pidiendo plata
Lloq’e ñawin ch’ojnisitu	Su ojo izquierdo con lagañas
(1) Paña nigrin palqawitu	Y su otra oreja partida
Ch’aska ch’upa atojsitu	Zorrita cola enredada
Thana yunpaqa burritu	Burrito enano y ruin
Jina kanki, Espiritu	Así eres, oh Espíritu
Juk’ucha uya, machitu.	Cara de ratón, Viejito.

Hace unos años la imagen de Cristo fue restaurada por los PP. Jesuitas. El humo, la polilla y el tiempo habían deteriorado notablemente la imagen. Y es a ello que hace referencia en forma especial el autor de estas coplas. Es más que una descripción del estado de la imagen, con alguna que otra indirecta con picardía, probablemente con cierta razón para ello. No se trata pues, de un insulto al Cristo tal como aparece en la última de las coplas anteriores. Evidentemente que está dentro de la corriente del “Padrastró” = *Tatala*, pero sin la dinámica de desconcierto anímico que aparecería en la primera tradición. Los rasgos que señalan en concreto son:

Cara de ratón	Evidentemente que la barbilla puntiaguda de una semejante real, y picardía consiste en manifestarlo expresamente.
---------------	---

“La polilla en la nariz”:	Otro factor real, que ya no aparece por la restauración.
“Las mataduras en la espalda”	Hace referencia a la pintura descarnada y viva al gusto colonial, realista y con mucha sangre.
“La boca chorreando de baba”	Un poco de excesiva imaginación.
“la manito pidiendo plata”	Una ironía no sin falta de razón, más atribuible a los guardianes del Santuario que al mismo Cristo, al menos según juicio popular.
“Zorrito cola enredada “	Hace referencia al paño que envuelve la desnudez del Cristo, que es parte de la imagen misma.

La forma de diminutivo suaviza en gran manera todo el contexto y le quita virulencia a las expresiones irónicas: se utilizan los nombres de los animales estrechamente ligados a la cultura campesina y agraria. La expresión “*machitu*” = anciano y el diminutivo “*Tatalitu*” parecen mitificar en cierto grado al Cristo, así como el “*Machu-la*” el viejo duende sin ascendencia conocida, algo similar a *Malquisedec*, y ellos precisamente por lo arriba analizado de los significados de la partícula “-la” *aymara-quechua*.

Si bien es incontestable la referencia al Cristo de Santa Vera Cruz, estas 3 coplas están fuera de la corriente religiosa-cultural que ha dado pie a la expansión de la fiesta. No hace referencia alguna al tema subyacente en la fiesta, que sin duda es la fecundación. Tampoco al Matrimonio, hijos, “dote”, prole, etc. El autor quiso caricaturizar un poco la imagen con alguna expresión jocosa, por ello esas coplas son todavía año tras año cantadas con picardía consabida.

Hasta aquí el acervo de coplas recogidas por Jesús Lara. Nos resta estudiar el conjunto de coplas actualmente vigentes y que hemos podido recoger directamente.

III.- Nuevos modelos de coplas actuales. –

Podría ser de hecho antiguas como las recogidas por Jesús Lara, pero por el análisis interno que vamos a realizar con bastante probabilidad hay que situarlas en una época posterior. Muchas de estas coplas son excrecencias de las coplas anteriores, con añadidos que corrompen el sistema de cuartetos convirtiéndose en quintetos o sextetos. Surgen las siguientes tradiciones, siempre dentro de la corriente cultural inicial de la fecundidad, y concretamente, respecto al matrimonio. Son los siguientes: Cristo asimilado de alguna manera al novio.

2º Rechazo del matrimonio, o sea, del varón.

(a) La *imilla*, como novia, finge que el Cristo es su “novio”. -

La mayoría de estas coplas remedan el proceso del noviazgo con sus alti-bajos, con sus momentos de requiebre y sus momentos de rechazo, mostrando la sociología del proceso mismo de enamoramiento. Así tenemos la primera:

(1) Santa Vela Cruz, Tatala	Santa Vera Cruz, Tatala
Waway, waway nillawanki	Niñita no más me dices
Ni p'isqituykipis kanchu	Si ni tienes "pajarito"
Imawantaq suwawanki?	Con qué vas a robarme?

Evidentemente esta copla tiene sus ideas prestadas de la 1ª y 3ª de la tradición germinal (*imilla* al *Tatala* = padrastro), cambiándole significativamente el contenido, y la relación misma, que ya se convierte de novia a novio. El término "*suwawanki*" es bien característico de la forma cultural *aymara*-quechua, es decir, el rapto. Viene a decir, si eres importante (recuérdese la fuerza del significado de la partícula "-la" en *Tatala*, aquí revertida al "novio") ¿cómo vamos a poder casarnos?. La forma cruda de esta copla hace pensar en una pseudo-ingeniosidad de varón como autor, retomada sin más por las *imillas* que la cantan en el canchón ante la imagen. Nótese también como en esta copla la *imilla* se defiende y no quiere "enredarse" todavía en el matrimonio.

(2) Rosa T'ikachu kasqani Phanchaspa t'akakunaypaq Chaypaq solterita kani	¿Acaso soy flor de rosa?
Wawata munaskanaypaq?	¿Para qué abriéndome, me eche?
	Por eso soy solterita
	¿Para querer tener hijos?

Esta copla no está encabezada con el clásico verso al Cristo de Santa Vera Cruz. Por eso, puede sin más atribuirse a una expresión de la *imilla* a cualquier *yuqalla*. Con ello se confirma su pertenencia a una re-elaboración posterior. Además, recoge la idea la copla Nº 6 de la tradición primordial (*Imilla* a su padre padre/padrastro: *Tatala*) que dice = "Rosajina phanchanaypaq". También aquí, como en la anterior hay una vuelta del significado con manifiesta picardía. Dado el contexto mismo, y lo expresado respecto de la copla anterior, no es extraño que se haya querido establecer esa ambigüedad, base de casi todo el conjunto de coplas, entre el "novio" y el Cristo de Santa Vera Cruz (8).

Hasta aquí las coplas en que la *imilla* manifiesta una resistencia a "embarcarse" al matrimonio. Veremos que esta idea va tomando cuerpo más y más hasta manifestar un rechazo claro al matrimonio y al varón, simbolizando en la imagen del Cristo. Las coplas siguientes muestran cómo la *imilla* toma una actitud más positiva y enamoradiza.

(3) Santa Vela Crus, Tatitu	Santa Vera Cruz, Papito
Wasiykiqa misk'imanta	Tu casita es de azúcar
Punkuyki canelamanta	Y tu puerta de canela
Chayraykutaq munakuyki	Y por eso yo te amo
Misk'illa kasqaykirayku.	Porque tú eres como un dulce.

Notemos que desaparece el apelativo *Tatala*, y se convierte en "Papito" expresión

que por igual pide dirigirse a mayores, jóvenes y aún niños. Es un quinteto, es decir, fuera de la contextura original de las coplas. Persiste la ambigüedad: puede entenderse como dirigido al Cristo, como tal sin más, o también como un requiebro enamorado y exaltado, especialmente al utilizar el verbo "munakuy", que a la vez expresa al amor sexual y al amor filial, fraternal, etc. Por si solo no permitiría la primera acepción, sin embargo, dentro del conjunto, dentro a la ambigüedad

Subrepticamente mantenida, puede incluirse en el modelo de novia-novio. Siguiendo en la línea de la *imilla* enamoradiza.

(4) T'ikitataq, t'ikitataq	Florcita, florcita mía
Ma kusa t'ikitataqchu	No era, no, florcita buena
<i>Ñuqa qamwan takirisaq</i>	Más voy a cantar contigo
Tukuypa rikurinaypaq.	Para que todos me vean.

No aparece el verso inicial al Señor de Santa Vera Cruz, por lo que parece amañamiento de autor posterior. La "florcita" ¿es el novio? Parece que así es, ya que no es expresión de novio, sino de novia al decir: "Para que todos nos vean". Sin embargo, aquí parece más dudoso que, aun en la forma ambigua y latente, sea dirigida al Cristo, como son siempre las coplas originales. Gramaticalmente, el tukuypa resulta un poco forzado. Esta copla tiene otra versión, que, si bien se aclara la referencia al Cristo, en cambio ya no al nivel de novia – novio sino de imilla al padre respecto a los *yuqallas*. Dice así la última parte:

(4) T'ikitasta, t'ikitasta	Florcilla, florcilla
Chinkachiy chay yoqallasta.	Haz perder esos yuqallas!

Tal versión se incardina más en la tradición anterior, es decir, en contra de los varones y más dentro del esquema autodefensivo. Con formas algo más agresivas tenemos:

(5) Chiqan kallita riskani	Calle abajo voy andando
Takiripa, tusuripa	Copleando y bailando
<i>Ñuqata munawaspaga</i>	Si de veras tú me quieres
Jamuy qhipayta, waqaspa!	Ven detrás de mí, llorando!

Las coplas, la presencia de otro autor, que no se dirige al Cristo, y por tanto, al perder esta referencia, pierde el sentido original de las coplas al Cristo convirtiendo las coplas en un simple reclamo amordazo de la *imilla* con el *yuqalla*: estamos pues en presencia de otra corriente de coplas, distintas de las hasta aquí analizadas. De todas formas, aun con la ausencia del primer verso a Santa Vera Cruz, podría suponerse dentro del conjunto, que existe una relación con él, pero que no nos atrevemos a suscribirlo como algo real. Pero vuelven las coplas desconcertantes:

(6) Santa Vela Crus, Tatitu

Nina kani, ruphasqayki

Mesapipis sirvisqayki

Camapipis sirvisqayki.

Santa Vera Cruz, Tatito

Fuego soy voy a quemarte

En la mesa he de servirte

Y en la cama he de servirte.

Es la copla que con mayor claridad mantiene la picaresca y ambigua identidad entre el novio y Cristo. Y en contraste con las demás, se muestra tentadora en la “conquista” y rendida en el proyecto futuro de matrimonio. En realidad, parecería que se trata de una conjunción artificial de dos coplas distintas. Además de ser un poco sospechoso el triple en “-sqayki”, en los dos primeros versos hay una concepción del matrimonio agresiva, moderna, más propia del mestizo, y en base a un enamoramiento en donde tiene la iniciativa la *imilla*. En cambio en los dos últimos versos la *imilla* se muestra rendida en una forma más propia a la costumbre autóctona, o mejor, colonial, cuando la *imilla* era una simple sirvienta del varón tanto en la mesa como en la cama.

b) El modelo: “*amapuni qharitaqa*” = Un rechazo del matrimonio dislocado. –

Aquí despunta una forma distinta de ver las cosas. En un modelo que plasma el histórico despertar de la mujer ante realidades nuevas que le afectan profundamente. Viene a ser una nueva conciencia que reacciona no solo frente a la situación secular de ausencia de protagonismo, esclavitud permanente y reducida a ser una sirvienta del marido en todo, rodeada de *wawas* y animales domésticos, sino también frente a los nuevos avatares, efecto colateral del despertar revolucionario de los maridos a partir de 1952. Las coplas de Santa Vera Cruz van a ser para la mujer una forma nueva de expresión, y precisamente con mayor claridad a través de este nuevo modelo “*Amapuni qharitaqa*”. Intuimos que se trata de “una forma nueva de hacer coplas” coexistente y como reacción a la primera etapa de la post-reforma agraria. Tales coplas son todavía hoy cantadas con mayor fuerza sin cabe que las anteriores más tradicionales. Representan el acervo recogido en vivo y en directo de la fiesta de mayo, 1984, cantada en desorden y mezcladas con las anteriores. Pero no es difícil encontrar la vena de novedad que traen consigo.

“*Amapuni qharitaqa*” es una expresión rebelde, quiere decir: ya no quiero, no me des, o no haya marido para mí que...etc. Es un enfrentamiento verbal a la “masculinidad maligna” de cuño andino, que tan desordenadamente se reflejan en los cuentos del “*Kunturwan imillawantaq*” (Cfr. ¿Cuentos: Tradiciones o vivencias?, F. Aguiló, Amigos del Libro, 1980). La mujer viene a decir aquí: “Estoy ya al cabo de la calle”. De todos modos, la liberación de la mujer campesina todavía no ha llegado. Por eso las coplas son un dejo de esa conciencia nueva con una especie de resignación-rebeldía ante lo inevitable. Es más, en el fondo, el aspecto de una posible soledad es para la *imilla* algo mucho más terrible. Por eso, como siguiendo el proceso Psicológico por el que paz a la *imilla*, un primer grito: “Que no me quede sola”. Luego, al ritmo de las coplas se va superando este estado de ánimo angustiado hasta re-encontrar el propio equilibrio y pasar al ataque, poniendo condiciones. Estas coplas siguen tratando al Cristo de “tatala” en la gran mayoría

de ellas. Muestran a su vez una factura bastante clásica, con el sabroso quechua valluno bien templado. Veamos la secuencia de este grupo de cinco coplas:

(1) Santa Vela Crus, Tatitu	Santa Vera Cruz, papito
Kayta wawayki jamuni	Tu hija soy, mira que vengo
Qayna wata sapitallay	Solita el año pasado
Kunanqa sapitallaytaq	Solita el presente año
¿Watapaq sapitallaytaq?	¿Solita el año que viene?

El quinteto tiene rasgos específicos: deja la clásica contextura de los cuartetos, utiliza la fórmula más cariñosa y menos ambigua de “*Tatita*”, repite por tres veces la palabra solita pero aquí con una fuerza dramática insuperable. La copla es, pues de una gran riqueza destructiva: a la vez pide ahuyentar la sombra de la soledad, y por carambola, pide encontrar marido, sumergiéndose de lleno en el flujo primordial de la fecundidad – fertilidad. A la vez es un grito de desesperación, un reproche más que una petición: es la constatación de que ya casi “se ha perdido el tren”. Esta, pues, ya preparado el estado de ánimo para prorrumper en las coplas siguientes despecho contra este hecho concreto, sin descontar a la vez esos elementos ya insinuados de “liberación” exigida por la *imilla* frente a la muralla de opresión que para ella es todavía el marido y todo el contexto de la vida rural. Estamos aquí muy lejos del “*Sirvisqayki.....!*”.

(2) Santa Vera Crus, tatala	Santa Vera Cruz, Padrastro
Kuna casarayman karqa	Si estuviera ya casada
Wawa k'epiykachanaypaj	Fuera para cargar wawa
Kawsajtimpis, visitinapaj	Y vestirlo, si viviere
Wañujtinpis, pampanpaj.	O enterrarlo, si muriera.

Este quinteto ya adquiere un tono inicial de agresividad mezclado con el sentimiento de frustración notada en la copla anterior: aquí “ya se ha perdido el tren”, y se dora la píldora con excusas que suenan a velada lamentación: “Si ya me hubiera casado”... Notamos también aquí un trasfondo de la mentalidad tradicional, es decir, un fatalismo frente a la vida o la muerte de la *wawa*. Ello nos recuerda que todavía no hemos superado la lacra de la mortalidad infantil, tan estoicamente acogida aquí por la *imilla*. De hecho, en la copla la *imilla* finge como suerte mejor la de la soltera: pero solo es una eufemización de la dramática situación real. Sin este mecanismo de autodefensa la vida de la mujer campesina que perdió el tren sería simple y llanamente insoportable. Notemos que esta copla sirve de almohada para todas las *imillas* en parecida situación. No es extraño que siga cantándose en una mezcla de grito – canto – llanto. A partir de este momento, las coplas añadirán el despecho.

(3) Santa Vela Cruz, Tatala	Santa Vera Cruz , Padrasto
Amapuni qharitaqa	No me quieras dar marido
Jayt'awanman, saqmawanman	Que me azote y me patee
Q'uyusta purichiwanman.	Y me haga andar con moretes.

Cuarteta clásica y de textura quechua bien redondeaba. En ella se expresa claramente que el matrimonio no vale la pena si tiene que consistir en un rosario de peleas y golpes.

Pero hay otro elemento del matrimonio que las coplas no olvidan:

(4) Santa Vela Crus, Tatala	Santa Vera Cruz, Padrasto
Amapuni qharitaqa	No me quieras dar marido
Salankachi, Salankachi	Que ande con varias mujeres
Yuqalla warmi waqachiq.	Solo hará llorar la propia.

Sigue la invocación al Cristo como *Tatala* = Padrasto: se sigue con la ambigüedad de si el Cristo es no es el padre que dota a su “hija”, y le prepara el matrimonio según los “intereses de familia”. Por eso aquí la *imilla* se queja al *Tatala* de la forma de ser de los *yuqallas*, y por eso no quiere casarse con un “tal” *salankachi*. La expresión *salankachi* que en realidad es una mata curativa pero de muy feo hedor, hace referencia al varón que anda con dos mujeres o es infiel a su esposa: ese tal contamina de malagüero a toda la existencia familiar, es un “*warmi waqachiq*” que hace llorar a su mujer. Esta copla es cantada con especial énfasis por las *imillas* que buscan marido. El Cristo de Santa Vera Cruz, el *Tata-la* dueño del futuro (El padre, según la praxis colonial) de la *imilla*, y domesticador del fatalismo podrá obtener para su “hija” un marido que no sea “*salankachi*”. Siguiendo el diálogo *imilla-Tatala*, otra copla concluye así:

(5) Santa Vela Crus, Tatitu	Santa Vera, Papito
T'ikitata, t'ikitata	a esta florida, a esta florida
Ma kusa t'ikitatachu	que no es buena florida
Chinkachiy chay yuqallata.	Apartame a ese yuqalla

Reencontramos la expresión cariñosa de “*tatitu*” (papito o patroncito). Parece que llama al *yuqalla T'ikita* = florcilla, lo cual podría ser una referencia a la costumbre de poner flores a los pies del Cristo como el gesto de los *yuqallas* que buscan *imilla*. La copla dice: “No es buena esta florcilla”..., Como quien dice no es bueno para mí este *yuqalla*, apártalo! Como podemos observar, no es un rechazo del matrimonio como tal, sino de los peligros y penalidades inherentes al mismo, o mejor a una forma mejor de convivencia que en el campo va volviéndose más frecuente como consecuencia del nuevo ambiente de revolución y movilización campesina en el valle de Cochabamba a partir de la Reforma Agraria y la expansión de la organización sindical de los años 53 y siguientes. Este am-

biente ha producido sin duda un desfase en la evolución Sico- Social entre el varón y la mujer. Esta no ha podido recoger los mismos frutos de libertad y autonomía, al contrario, se ha encontrado que es el mismo marido el que aumenta el grado de esclavitud en que está sumida la mujer a raíz de la invasión en el valle de ciertos elementos urbanos y de vida “civilizada”. Por eso la mujer aquí y a través de estas cinco coplas muestra su rechazo y protesta ante el Cristo. Son una nueva conciencia que presenta los cuatro peligros y temores específicos de la vida matrimonial: la soledad (1), la carga de los hijos (2), los malos tratos (3), y la sombra de la infidelidad marital (4). Lo que en la vida diaria es una resignación fatalista y un mutismo, en las coplas se convierte en un reclamo de justicia sui generis. La fiesta es, pues, la eclosión de una protesta, más o menos consciente en las *imillas*, producto de esa conciencia nueva que pugna por abrirse paso. De ahí ese “diálogo a gritos” y exigente de las *imillas* casaderas.

c) **Los “remiendos” y añadidos en las coplas.** –

Encontramos dos tipos de remiendos: 1º. El que se produce cuando la idea germinal de una copla está fresca en la mente y se la quiere repetir, pero no se pueden recordar los versos exactos de la tradición: Hay recurrencia de los temas originales y una cierta creatividad espontánea marginal, como recurso de urgencia: trastoca las palabras o versos y añade matices nuevos, enriqueciendo los contenidos de una forma más o menos interesada. El 2º. tipo de coplas, más que transformar el contenido de las cuartetos, añade y yuxtapone versos sin sentido de continuidad y como olvidando el contenido original de las coplas, y aun pervirtiendo su fuerza ideológica; son nuevos versos de dudosa textura y que abusan del fácil recurso al castellano.

1º **Cuartetas - remiendo.** –

Ya hicimos notar que en modelo primero (*imilla-Tatala*) la primera estrofa utilizó el vocablo “*allu*” y el verbo “*ruwawanki*” (= me hiciste, procreaste). Reconocemos la misma copla, pero trastocada intencionalmente en la primera del modelo “Novia-Novio” la relación entre la *imilla* y el Cristo: entonces se dice “*P’isqitu*”, forma más eufemística y picaresca, y “*suwawanki*” (me raptarás). La mayoría de los remiendos intensifican esa intencionalidad picaresca. La segunda copla del mismo primer modelo que pone en labios de la *imilla* el reproche al Cristo de estar durmiendo parado, retrucándole el epíteto de “flojo”, tiene también otras versiones:

(2-2) Santa Vela Cruz, tatala
 Imarayku Qam unayñaPor
 Sayaspalla puñuskanki
 Camarete lata p’isqu?

Santa Vera Cruz, padraastro
 qué desde tanto tiempo
 Estas durmiendo parado
 ¿En un camarín de lata?

(3-3) Santa Vela Cruz, Tatay
 Qhilla, qhilla nillawanki
 Qamllamin chay qhilla kanki
 Sayaspalla puñuskanki!

Santa Vera Cruz, mi papi
 Floja, floja vos me dices
 Pero vos tal flojo eres
 Que parado estas durmiendo!

(24).....
 Sayaspalla jisp'askanki!

.....
 Que parado estás meando...!

La copla (2-2) parece artificialmente amañada en su último verso que parece no hacer relación con el reto anterior de la copla. Llamam en realidad “Lata *p’isqu*” el avión a modo de sorna, pero no es descartable un sentido sexual figurado, aunque aquí muy poco coherente. El vocablo “Camarete” nos ha resultado extraño y por eso hemos optado por una traducción bastante libre, como puede observarse. La copla (2-3) podría ser la misma versión original, ya que solo cambia ligeramente el verso 3° sin trastocar la idea central en absoluto ¿Simple improvisación? La (2-4) suena a una de estas “salidas” mestizo–criollas ya apuntadas, rayanas en la grosería. La versión dicha fue recogida por J. Albo (*Alpanchis*, 7°) en el contexto de la fiesta del 3 de mayo, 1976. La tradición del “*Qhilla, qhilla*” fue recogida por Lara 1960.

La copla 4 del mismo primer modelo tiene amplias ramificaciones y múltiples versiones. Suele ir precedido del verso “Ñuqamanqa *dotariway*”. Veamos algunas:

(4-2) Santa Vela Cruz, Tatitu
 Juk warmita qurillaway
 Manka chhikan umayuqta
 Wirkhi chhikan sikiyuqta
 (Olmos, 1966. Cfr. Alpanchis,

Santa Vera Cruz, papito
 Dame siempre una mujer
 con cabeza como olla
 y con poto como en cántaro

(4-3).....
 Waka corral junt'allata!
 (4-4).....
 uk wasita watapaqqa!

.....
 ¡Un corral lleno de vacas!

 Para el año, una casita!

(4-5).....
 ..
 Camiontawan, wasitawan!

.....
 Un camión y una casita...!

(4-6) Santa Vela Crus, Tatala
Imatataq dotawanki?
Camionniywan jamusqayki

Santa Vera Cruz, Padrastro
¿Con que vos vas a dotarme?
Hasta el año (con camión), si vivimos

(4-7) Kay wawayki chayamuni
Imatachus jaywawanki
Phata phisu gastakuni
Chaytachus kutichiwanki?
Alalay, 1971. cfr.alphanchis7°)

Mira que tu hija(o) ha llegado
Que cosa me alcanzarías?
Ya gasté mi último peso
¿Qué me darás en retorno?
(Devolverás?)

.....

(4-8)..... (Olmos, 1966)
Wakillapaq tusurisaq
Luisapaq muyurisaq
(copla dudosa: no hay diálogo ni
referencia al Cristo)

Bailaré por la vaquita
Daré vueltas por la oveja

(4-9) kayna wata kunanjina
Mamaypa wiksallanpiraq
Kunan qhawaririwanchik
Tatalap ñawpaqinpiña
(Padrastro)

Anteaño como hoy día
En el seno de mi madre
Hoy nos estamos mirando
A la vista del papito

(Copla distorsionada: no hay dialogo con el cristo, pero si referencia) El plural rompe la estructura típica de la copla

(4-10) Santa Vela Crus, P'altanchu
Ñuqapaq warmi faltanchu?
Ñuqamanqa dotariway
Wirkhi chhikan sikiyuqta

Santa Vera Cruz "enano"
¿Mujer acaso me falta?
Dótame, te ruego, de una
Con un poto como un cántaro

(4-11) Santa Vela Crus, Tatala
Imatataq dotawanki?
Ni imata dotawaptiyki
Loqho saja nimusqayki

Santa Vera Cruz ,Padrastro
¿Qué cosa me vas a dotar?
Si no me dotas de nada
Voy a decir que eres loco

Estamos seguros que en esta línea no hemos recogido sino una mínima parte. Podríamos decir que es el canal de la creatividad popular espontánea, pero marginal, es decir, en búsqueda de formas diversas pero siempre para expresar la idea central del “*dotariway*”, cuyo horizonte se extiende cada vez más para pedir las cosas más inverosímiles. Y las coplas irán en aumento conforme vayan diversificando las necesidades, el ingenio y la inspiración popular ante el Cristo.

Notemos el insólito epíteto dedicado al Cristo en la última copla: “*P’altanchu*” es uno de esos insultos que denotan agresividad: “Enano”, “Jorobado”, por lo demás, la copla es un plagio de una de las coplas más fuertes transcritas por Jesús Lara. Viene a ser una reactualización de todo lo dicho acerca del “*Tatala*”, en virtud de la intempestiva transmutación operada entre la *waga* original suplantada y la imagen del Cristo. No se trata, pues, de una grosería gratuita, a pesar de la dureza de la expresión, sino de una simple consecuencia del ambiguo papel de padre-padrastrero que convierte de rebote a los hijos en hijastros.

En tres diferentes coplas encontramos también “*phanchay*” = abrirse como la rosa: en unas más que otras, pero en todos aparece el matiz sexual de la expresión que representa la entrega de la *imilla* al *yuqalla* escogido.

Una exitosa recurrencia encontramos también en la tradición del Cristo – Espiritual con su serie de diminutivos cargados de sorna. Las variaciones que encontramos muestran nítidamente su fuente de inspiración:

(Esp. 1-1) Santa Vera Cruz, Tatitu
 Juk’ucha uya, machitu
 Muk’u laq’aq simisitu
 Warmi qhawaq ñawisitu.

Santa Vera Cruz, Papito
 Cara de ratón, viejito
 Boquita que escupe muk’u
 Ojito espía mujeres

(Esp. -.2) Santa Vela Crus, Tatitu
 Muk’u suwana ponchitu
 Yawar sut’uq simisitu
 Sara qhawaq ñawisitu

Santa Vera Cruz, papito
 Ponchito ladrón de muk’u
 Carita que suda sangre
 Ojito que al maíz mira.

(Esp. 1-3) Espiritu, Tatalita
 Juk’ucha machu uyita
 Sara k’utu simisitu
 (flor de durazno pukita
 vámonos, jaku, ripuna)

Espíritu, padrastrito
 Carita de ratón viejo
 Boquita de marlo rojo (come
 maíz).

(Esp. 1-4) Santa Vela Cruz, Tatala
 Tatituy, suelita uya
 Aleluya, aleluya
 Aleluya, aleluya

Santa Vera Cruz, Padrastrito
 Papito, cara de suela
 Aleluya, aleluya
 Aleluya, aleluya

Esp. 1-5) Santa Vela Crus, Tatitu
 Muk'u laq'aq ,abuelitu (?)
 Muk'u suwaq simisitu (?)

Santa Vera Cruz, Papito
 Abuelito escupe muk'u
 Carita (boquita) ladrón de
 muk'u

El conjunto demuestra una improvisación sobre el trasfondo recogido por Jesús Lara. La misma temática es reiterativa: hay picaresca pero no agresividad, hay una particular insistencia en la temática de la bebida, pero en forma velada: se habla de maíz, de la chicha y el *muk'u*, etc. Y entre verso y verso jocoso, sale (cfr. Espíritu 1-2) el recuerdo fugaz de lo trágico: “*Yawar sut'uq simisitu*”! También aparecen los añadidos criollo-mestizos (Flor de Durazno), y la piedad protestante –carismática (“Aleluya”).

2º “Añadidos” inconexos.

No son precisamente coplas, sino aditamentos de dos versos al final de las coplas tradicionales, convirtiéndose así en sextetos sin coherencia o continuidad temática con las coplas mismas. Tales añadidos suelen ser en castellano. Probablemente empezó a introducir este tipo de “añadiduras” por la década de los 60, cuando empiezan a incorporarse como peregrinos la fiesta los residentes de los pueblos del Valle Alto y Bajo-(Cliza, Punata, Arani, Colomi, Tarata, Sacaba, etc.). Su interés ya no estriba en los tópicos tradicionales de las coplas más antiguas: fecundidad humana y animal, fertilidad de la tierra, el matrimonio, la búsqueda de la “media naranja”, etc. Pero repiten como por inercia esas coplas, ampliando el horizonte del “dotariway” aunque primordialmente bajo el prisma del interés económico “a la moderna”: casas, camiones, terrenos, etc. Pero lo que más buscan es identificarse como grupo social a través del nombre del pueblo de origen, cosa que hacen por medio de un “piropo” a sus mujeres. Uno tiene la impresión que han sido gestadas más en una chichería, quizás en los mismos toldos cercanos al canchón de Santa Vera Cruz, que delante la imagen del Cristo. Solo destacaremos los versos “añadidos”, ya que las coplas ya están vistas. Veamos algunos ejemplos tomados de la tesis de José A. Rocha, presentada en la UCB (Cochabamba, 1982), y que también hemos escuchado en la fiesta de mayo, 1984:

(1) Santa Vela Cruz, Tatita
Wayruritu, wayruritu
Munaspa much'akuriway
Chunkituy, corazoncito
Viva la colomeñita.

Santa Vera Cruz, Papito
Semilla de wayrurito
Bésame, si es que me amas
Corazón, ay amorcito
Viva la colomeñita!

A esta copla el “*wayruritu*” le da un matiz mágico al amor que busca expresar. El wayruru es una planta medicinal cuya semilla, además, dicen atrae la buena suerte. Estas semillas son llevadas en los bolsillos, y a veces las hacen de talismán para obtener la buena suerte. La relación con el Cristo quedó aquí cortada, y la buena suerte retoma el papel central. La copla se limita a expresar un *pololeo* entre el *yuqalla* y la *imilla*. Y al final, sin conexión con lo anterior, el reclamo lugareño: “viva la colomeñita”:

(2) Flor de granado t'ikita

Jaku, rina a Buenos Aires!

(3) Estrellitas, estrellitas

Así cantan las cholitas...!

(4) Diez botellas de cerveza

Tomaremos en la mesa

(5) Imanawanqataq kaspá

Phata qhawanqataq amiqayki...!

Con que cosa había sido (Qué me pasará)

Tu amiga mira-moneda!

(6) Jazmincito, jazmincito

Munasqay sacabeñito!

La proliferación de estos añadidos muestra el cariz que toma la evolución de la misma fiesta: la progresiva participación de peregrinos de otros estratos sociales que ya no son campesinos aplican el horizonte de las coplas, pero a la vez diluyen la especificidad temática de las mismas.

IV. Origen de la jocosidad y la ironía en las coplas

A medida que ha ido avanzando el análisis antropológico de las coplas, hemos ido detectando una serie de elementos de las causas profundas de tan extraño como generalizado fenómeno antropológico y que no tiene presente en otros lugares sagrados, al menos con tan explícita recurrencia como en el caso concreto de Santa Vera Cruz. Es más a través de las coplas, el fenómeno ha ido propagándose y extendiéndose a otros lugares son fuera del departamento de Cochabamba: en todos esos casos se puede discernir fácilmente el origen y la huella de tal fenómeno. Ahora deben profundizar con mayor detención sobre las causas del fenómeno: ¿Por qué esa jocosidad impregnada de ironía

con chispazos de insultos y agresividad?

Ya hemos adelantado algunos datos históricos, más bien escasos, que vamos a retomar aquí en busca de las pistas que nos permitan adelantar algunas hipótesis sobre el origen de esa jocosidad ionizante de las coplas enquistadas en un contexto ritual más bien serio y aun no exenta de un cierto dramatismo históricos con todo lo que el análisis interno de las coplas nos ha brindado hasta ahora. Aun tratándose de una hipótesis, creo que la fundamentación que aquí proponga permitirá brote la luz, donde hasta ahora mantuvo en el desconcierto a quienes ha estudiado el caso desde el punto de vista más bien sociológico y socio-antropológico. Nosotros hemos incluido aquí el elemento simbólico con su valoración precisa, lo cual nos permitirán un enjuiciamiento más humano de esa conducta calificada quizás de anómala y aun de desviada.

a) El origen del “*waqa*” = un centro epifanio de pachamama

El lugar donde se inició el movimiento religioso era una pequeña cabaña, rodeada de breñas y matas, cercana a la actual escuela “Obispo Anaya” (9). Allí la *Waqa* o adoratorio consistía en una piedra de medianas proporciones, que tenía sin duda algunos contornos extraños, capaz de excitar los vuelos de la década de los 50, y más de una vez he sido testigo de cómo los campesinos transportaban piedras similares en improvisadas andas hacia el templo para que el “el santo escuchara misa”. Todas esas piedras tenían algo en común y siguen teniéndolo aún hoy en día también: son “*Pachamama*”. Sin embargo, dentro de la imaginativa religiosa del campesino unas más agresivas que otras en su actuar milagroso, como también en sus “represalias” ante los fallos o descuidos en recibir las ofrendas rituales de sus devotos. Ya entonces me llamó la atención que algunas de estas piedras, sin dejar de ser “*Pachamama*”, eran llamadas también “Santiago” (divinidad del rayo). En estas hay, pues, una extraña simbiosis heterosexual, o quizás mejor viscosa labilidad intersexual de la *waqa* surgida de su doble funcionalidad, mezcla de bondad maternal y agresividad exigente. La *waqa* de Santa Vera Cruz pudo tener inicialmente esa doble virtualidad, y por tanto tener inherente cierta ambigüedad funcional.

b) La pintura: un cambio de sexo

La historia nos cuenta otro detalle decisivo. La piedra fue pintada como muchas otras, siempre de los cánones imaginativos andinos, en un “Cristo” o “Señor” que recordaba la figura del dueño de hacienda, mezcla de poder despótico-feudal y paternalismo absorbente. Con ello se refuerza la popularidad y devoción en torno a la *waqa*: entonces es cuando empieza a surgir el fenómeno social de las peregrinaciones, y a la par, la sospecha y rechazo de la iglesia oficial. La *waqa* mantiene su ambivalencia: por una parte sigue siendo *Pachamama*, prototipo de la feminidad benigna símbolo de la fecundidad-fertilidad humana, animal o agrícola. Por otra parte, empieza a dibujarse la imagen masculinizante y paternal del “señor”, facilitando así la nueva especialización calcada de la praxis post-colonial, de amañamiento de los ma-

trimonios entre los servidores *yanakunas* y arrimantes, de aquí arranca la tradición de las *imillas* con sus coplas y danzas, y la expectativa del “*dotariway*”, por el que Cristo de Santa Vera Cruz empieza a cumplir el rol de padre-señor de hacienda organizador de la vida de su súbditos.

c) La sustitución de *Pachamama* por un Cristo colonial.-

Esta etapa, la más reciente, fue fruto de las amenazas y condenaciones episcopales a la “indomesticable” devoción popular y a sus ritos inherentes, desconcertantes para los retentores de la religión oficial. Sin poder precisar mucho, pensamos que entonces fue cuando se operó la subrepticia sustitución de la piedra por el Cristo de Santa Vera Cruz. Si bien la talla es del S. XVII, la sustitución se realizó a fines del siglo pasado. La imagen durante poco más de siglo y medio fue objeto de devoción privada en el seno de la familia Canedo. Quizá por insinuación del Obispo de Cochabamba o de algún sacerdote, o *motu proprio*, pero lo cierto es que un buen día la piedra desaparece, y en su lugar se instala al Cristo como objeto de culto público. Ignoramos los “efectos” inmediatos de tal sustitución: debió costar bastante convencer a los vecinos pero como el movimiento de masas solo se opera aparecía anualmente y la sustitución aparecía como una mejora, se superó la dificultad y la devoción fue consolidándose en torno al Cristo. La iglesia Católica, al fin y al cabo, ya tenía cierta experiencia desde el tiempo de la colonia en este tipo de sustituciones subrepticias al fin de domar las desconcertantes “desviaciones paganas” de la devoción popular y agraria, tenidas por idolatría.

Posteriormente, a raíz del fallo de los tribunales en el pleito sobre la propiedad de Cristo, la imagen fue trasladada del lugar anterior (actual escuela obispo Anaya) al sitio actual, aprovechando la capilla de hacienda de la familia Canedo. En los casi 40 años que el santuario está en manos de los PP. Jesuitas, la imagen ha sido restaurada dos veces.

Pero lo que aquí nos interesa son los efectos de esta sustitución en el subconsciente de los campesinos, a pesar de la aceptación consciente del cambio. Existe todo un subconsciente que acusa al golpe de esta sustitución: surge todo un proceso de confusión entre la originaria feminidad-maternidad propia de *Pachamama* (demanda) y el resultado masculinizante-paternal del cambio (oferta). Las coplas más antiguas recogen este momento de perplejidad intentando contestarle al Cristo: ¿Quién eres?

d) Las coplas: un reflejo de la pugna de identidades

La pugna naturalmente se realiza a nivel de subconsciente colectivo por una parte “celebran” los beneficios de la *Pachamama*, reflejadas en las cosechas. Por otra parte se encuentran con el “Cristo”, el señor que medio la suplanta, medio la asume. De aquí nace el desconcierto inicial, y brota espontáneamente la ironía picaresca: “Mana *allullaykipis kanchu*” o “ni *p'isqituykipis kanchu*”. No es suficiente explicación decir que se burlan por ser una pura imagen de yeso. Si precisamente hay algo claro es que para la devoción agraria las piedras, imágenes, etc. tienen una vida propia, de tipo mágica de fuerte realismo.

La causa real, pues, está en este “cambio de sexo” de la *waqa* objeto de devoción ancestral. Es el encontrarlo varón que produce la perplejidad: por eso se le ironiza que duerma parado. Y no trabaje nada: “*qammá aswan qhilla kanki*”, o que no salude, etc.

Al encontrarlo varón hay también un choque psicológico de decisivas consecuencias: Se lo asimila al “Patrón” de hacienda cuyo padrinazgo sobre los *yanakunas* lo convierte en un sustituto de los padres carnales en las funciones de arregladores matrimoniales, en vista de crear una estabilidad del “feudo”. De ahí el título de “*tata-la*” = padrastro. El título indica a la vez por una parte la resistencia y por otra la irremediable aceptación de la estructura feudal, del que se convierte en símbolo la imagen del Cristo. El proceso de concientización histórica a partir de la Reforma Agraria agudiza el rechazo del sistema, aunque siempre dentro de los cauces de jocosidad más o menos virulenta. Si tenemos en cuenta que son las *imillas* las protagonistas principales de las coplas el presentar las propias exigencias significa un despertar decisivo: representa el cambio social que inicia a raíz de la invasión urbana, mediatizada por los medios de comunicación social.

Sin embargo, la devoción continúa afianzándose hasta desdibujar y aun borrar del subconsciente los efectos del “trueque sexual”, aunque persisten y rebrotan las expresiones burlescas que precisamente parecen irreverentes por no captarse ya la conexión que tiene con su raíz inicial que fue la sustitución aquí descrita. Y que resultó una burla de la sincera religiosidad popular. Tales trucos no suelen resultar efectivos y muestran lo difícil y peligroso que es evangelizar provocando corto-circuitos que no respetan suficientemente la idiosincrasia de los “evangelizados”.

Actualmente la tradición original se deteriora por la invasión de otras fórmulas en las coplas. Pero toda manipulación, por bien intencionada o necesaria que sea, debe tener en cuenta que el foco germinal de la devoción todavía persiste con fuerza, tanto en las coplas como en el ritual propiciatorio de la fecundidad-fertilidad. Es en este sentido, pues, que se tiene que buscar al camino de su cristianización: convergencia más que ruptura o sustitución dolosa.

e) Antinomias de la “inversión” festiva en las coplas.

Toda fiesta con atisbos de “orgía” busca una inversión de papeles como un reclamo de derechos frente a la realidad de la vida normal, que en realidad no es normal. Pues representa una opresión, una dominación. Este fenómeno en la Europa cristiana encontró su “salida” contra el status religioso en el carnaval. Toda fiesta es una eclosión del mismo modelo: una inversión de papeles. Lo mismo encontramos claramente plasmado en la fiesta de Santa Vera Cruz. Veamos las antinomias que refleja:

- -El cambio de la imagen: *Pachamama* se convierte en *Tata-la*: origen y raíz de la contestación popular-campesina, inicio de la fiesta-orgía.
- -Las *imi-las* y *yuqa-las* gritan y se muestran “rebeldes” cuando en la vida de cada día su papel es la sumisión y el silencio. Libertad de expresión femenina frente a la “mutis” de la vida real.

- El dramatismo de la vida se vuelca en jocosidad e ironía festivas.
- -Lo que normalmente incita al miedo y al respeto, en la fiesta anual se convierte en objeto de burla=provocación y descaro.
- Se truecan los papeles del que manda y obedece: libertad de expresión y contestación radical frente a la estructura opresora, que de *yuqas*=hijos y *usuis*=hijas hace *yuqa*-las e *imi*-las. Se contesta con la misma moneda frente al Cristo, llamándola “Tata-la”.
- -La suplica se convierte en exigencia = la sumisión se convierte en una rebelión oral.
- En resumen, emerge una protesta virulenta contra una estructura incambiada, especialmente para la mujer campesina, que acaba de encontrar su puesto en la revolución del 52. Son los primeros atisbos de un “feminismo campesino”.

NOTAS

- (1) J. Albo (Alphanchis N° 7) habla de “coplas antiguas que denominan el universo de la vida rural durante cuatro siglos: Nos parece altamente exagerado. Apunta que las jocosas persisten por inercia.
- (2) Además de Jesús Lara, han recogido coplas de Sta. Vera Cruz: Olmos, 1966.pag.122; Turner habla de su simbología; Antezana y Antonio Paredes Candia también pero no presentan coplas nuevas, respecto a las que hemos reunido entre Jesús Lara, José A. Rocha y yo.
- (3) La forma más autónoma de escoger mujer, por parte de los *yuqallas* solo tiene un marco de libertad “condicionada” = el “rpto” típico en el fondo esconde un respeto a los intereses de ayllu supra-familiar.
- (4) Timina: moneda antigua de 20 centavos. También se llama “*phata*” o “*phisu*”, que encontraremos más adelante. Es una forma de “suerte” el hallazgo de una moneda.
- (5) Evidentemente, tanto *imilla* como *yuqalla* etimológicamente en *aymara* es imi-la, y el *yuqa*-la, que en quechua se han “eufemizado” en *imilla* y *yuqalla*: el significado es chico o chica que están sirviendo o tata-las, es decir, a patronos que no son padres propios, es decir que no hay consanguinidad entre ello y el patrón a quien sirven. La raíz de *imilla* es ji-mi-la = es la misma raíz de *jiwasa*= nosotros y *jiwaña* = morir. *Yuqa*-la viene de “*yuqaña*=engendrar”. Es decir que a un *yuqa*-la y a una *imi*-la corresponde siempre un tata-la, y viceversa: es una relación de servicio doméstico-agrario cuando no se lo realiza dentro de la propia familia. Lo extraño aquí es que el quechua haya eufemizado y medio ocultado el significado aymara original de “Tata-la” al tratarse del Cristo de Santa Vera Cruz.
- (6) En callawayaya hay también su propia versión muy similar, “Mimi-la”. Pero en contraste con el aymara y quechua que la mama es “pacha” = tierra, para los callawayas Mimi es agua o mar, lo equivalente a “Mama – *Qucha*” de los *aymaro*-quechuas.

Según la mitología, recogida por Paredes Candia en su “Vocabulario Mitológico”, *Mimi-la* es “la danza de las almas en el infierno”, que en su concepción propia no sería un infierno de fuego (concepción cristiana), sino al fondo del mar o Lago Titicaca. La partícula “-la” le da el significado de algo extraño, fuera de lo común, etc. Tal como hemos comprobado para el *aymara* y el quechua, esta partícula encierra un arquetipo del misterio de la fecundidad en el ámbito pan-andino.

- (7) Estas coplas han sido recogidas por José A. Rocha en su tesis de Licenciatura de U.C.B. o personalmente por el Autor de este trabajo.
- (8) En el diccionario del Folklore Boliviano. T.I., en la palabra “fiesta” se describe como las *imillas* llevan a sus *yugallas* a hacer el amor, pegados al muro lateral de la capilla donde está el Cristo, la noche del 2 al 3 de mayo en plena fiesta “creen que así les ayudará a concebir o preservarse según conveniencia.
- (9) El dato histórico, según Paredes Candia en su libro “Folklore en el Valle de Cochabamba” La Paz 1957, pp. h-7 está recogido de labios de los campesinos del lugar

La atención del parto y del puerperio intercultural a 11 años de la implementación del Modelo de Salud Familiar Comunitaria e Intercultural

Mary Juana Rios Martinez¹

1. Introducción

Era nuestra primera atención de parto, el primer día de nuestro año de provincia en el hospital de Tiraque, recuerdo que la mujer a la que atendíamos no podía pujar² más para dar a luz, ya eran más de 2 horas de tenerla en la camilla ginecológica, habíamos puesto en práctica todo lo aprendido en la Facultad de Enfermería y de Medicina, Doña Julia estaba agotada al igual que nosotros, el Médico José Delgadillo me dijo: “_No hay otra tenemos que transferirla al hospital de Punata o a la maternidad German Urquidí”, entonces recordé el parto humanizado que leí en el libro *Donde no hay doctor* de David Werner.

En ese momento crucial asumí el liderazgo y me dirigí a la mujer: “Doña Julia ¿quieres tener a tu *wawa* como te atiende la partera?”, ella me miró sorprendida y feliz, me dijo que sí. Inmediatamente prepare una colchoneta en el suelo, la cubrí con la sabanilla de hule, encima tendí un campo estéril, mientras escuchaba los gritos del médico que me decía: “¿¡Qué estás haciendo!? ¿¡Estás loca!? ¡Va a hacer desgarro! ¡Va a morir el feto!...yo no sé...¡si pasa algo va a ser tu responsabilidad!...¡me escuchas! A lo que respondí con mucha paciencia: “No te preocupes...todo va estar bien”. En efecto, a los pocos minutos Doña Julia dio a luz a un lindo varón de 3,5 kilogramos, y no tuvo desgarro vaginal como temía el médico.

A partir de ese día, yo daba a elegir a las mujeres como querían dar a luz. En la atención del parto dejamos pasar a la familia y les pedimos que nos ayuden con todo el proceso de la atención del parto, se les entregaba la placenta, y se respetaba las creencias que las mujeres y sus familiares tenían para la atención del puerperio mediato. Este tipo de servicio fue comunicado por las mismas mujeres y sus familias, de esa forma logramos tener las mejores coberturas de atención de parto institucional³ del distrito III de Salud de Punata.

Después de casi 11 años con la implementación de la SAFCI⁴ (Salud Familiar Comunitaria e Intercultural) como modelo de atención en salud pública en todo el territorio boliviano a partir del año 2007, ya se presentan experiencias exitosas de la atención del

1 Antropóloga, investigadora, docente de pregrado y posgrado.

2 Acción de empujar hacia abajo en el proceso del parto, para dar a luz.

3 Indicadores de medida del logro de la meta de atención del parto en los servicios de salud.

4 La Salud Familiar Comunitaria Intercultural (SAFCI) se constituye en la nueva forma de sentir, pensar, comprender y hacer la salud, que involucra, vincula y articula a los médicos académicos y tradicionales con la persona, familia, comunidad y sus organizaciones en los ámbitos de gestión y atención de la salud (MSSP 2009:20).

parto intercultural⁵, tanto en el Municipio de Punata en el Departamento de Cochabamba, en el Municipio de Patacamaya. Con la implementación de las salas de parto culturalmente adaptado (como es el caso del Hospital de Patacamaya o la casa materna del Hospital Manuel A. Villarroel) como infraestructuras adaptadas al ambiente y cultura de la población, además en estos servicios atienden parteras tradicionales en coordinación con las/os médicas/os ginecólogas/os. La atención en estos servicios se realiza tomando en cuenta las prácticas culturales, la posición que desee la mujer para dar a luz, y se permite la presencia de sus familiares, tal como sería atendida en su domicilio por la partera de su comunidad.

2. Caso German Urquidi

En la maternidad German Urquidi de Cochabamba, también existe la sala adaptada para el parto intercultural, atienden parteras tradicionales en coordinación con los ginecólogos, sin embargo la atención del parto intercultural se desarrolla solo hasta que la mujer da a luz y hasta el alumbramiento de la placenta.

Tanto en la maternidad como en otros servicios de salud, la atención del puerperio mediato⁶ lo realizan los médicos y enfermeras, y esta atención e interacción con la mujer internada en el servicio de salud no es intercultural, sino que se reproduce la atención biomédica, en la cual el personal de salud desconoce cuál la simbología del proceso salud-enfermedad durante el puerperio que manejan en este caso las mujeres quechuas hospitalizadas recuperándose del parto.

Un ejemplo esta en este caso:

“[...] durante la visita médica llegamos a la cama de Doña Virginia, una mujer quechuista que apenas hablaba español, tenía un chumpi⁷ envuelto a su cintura amarrado fuertemente y apretado a su cuerpo, el ginecólogo le dijo que se lo quitara, pero ella parece que no entendió y no se lo quito, estaba muy abrigada, tenía un pañuelo blanco amarrado a su cabeza. Cuando el médico le quiso auscultar ella se negó, a lo cual, en medio de gritos tanto del médico como de la enfermera le obligaron a la auscultación; después, el medico dijo que estaba muy sucia y tenía que bañarse porque si no tendría una infección puerperal, entre la licenciada y la auxiliar de enfermería le obligaron a tomar una ducha...poco después Doña Virginia no paraba de llorar, le pregunte ¿porque lloras? Ella me respondió: es que ya casi es la hora de visita y mi cabello esta mojado, además para ducharme las enfermeras cortaron mi chumpi; ya llegara mi esposo y mi suegra y me van a reñir[...], entonces yo busque una secadora de pelo, por suerte una interna de medicina llevo su secadora, rápidamente con su ayuda le secamos el pelo, después buscamos algún pedazo de

5 El parto intercultural es la atención del parto en los servicios de salud adecuado a las prácticas, deseos y cultura de la usuaria. (FRANCO, 2010: 1)

6 Periodo después del parto que comprende desde las 2 hasta las 48 horas, tiempo en el cual la mujer permanece hospitalizada en el servicio de salud, para el monitoreo de su recuperación.

7 *Chumpi*, palabra quechua usada para denominar a la faja tejida de lana de oveja o de llama.

lana o cordel para aumentar a su chumpi, tratamos de fajarle como lo habían hecho sus familiares el día anterior, con eso Doña Virginia se tranquilizó, pero nos dijo algo que no entendí: ojala no me de madres, por bañarme y porque me sacaron mi chumpi [...] ahora recién entiendo que el personal de salud no debió obligarle, sino preguntarle porque no quería bañarse, espero no hacer lo mismo” (Entrevista a Heredia, 15/09/ 2015).

En la cosmovisión andina el proceso de dar vida inicia con el embarazo, el parto y el puerperio, es un proceso continuo muy importante y delicado que repercute en la salud tanto de la mujer que da a luz, así también en la salud del niño o niña; por ello en la cultura andina existen símbolos y prácticas que deben ser cuidadas rigurosamente. Como es un proceso continuo que tiene dos etapas una que es caliente durante la concepción y el embarazo y otra que es fría como el parto y el puerperio, los cuidados en el puerperio no pueden descuidarse ni estar separados del parto.

Para la cultura quechua, el puerperio es un periodo frío y abierto, frío porque la mujer perdió mucha sangre durante el parto y abierto porque la mujer se abre para dar paso a otra vida.

Según la concepción andina, el hombre se compone de tres elementos vitales que son: el *cuerpo material*, *el alma* y *el espíritu*. **El cuerpo** es la sustancia o materia de que está compuesta la persona y comprende la carne, los huesos, la sangre y otras sustancias palpables, es una entidad abierta a energías externas; existe una semejanza entre el hombre y la naturaleza. **El alma**, o soplo divino, es lo que da la vida y que trasmite al ser las facultades de pensamiento, de sensibilidad, de movimiento, si ésta sale del cuerpo sobreviene la muerte. **El espíritu**, o ánimo (*ajayu*), es el fluido que da consistencia al cuerpo, sin causar la vida ni la muerte, es un complemento sin cuyo elemento la persona no puede vivir con normalidad; es el encargado del control del cuerpo. En un estado anormal genera caos, desorden y sobreviene la enfermedad. Al ser el *ajayu* el elemento aglutinador del cuerpo, cuando la persona se asusta pierde el ánimo y se enferma (Fuertes 2013: 251).

En la cultura quechua de Cochabamba, la “*madres*” es una enfermedad causada por el aire, o “*wayra*”⁸ es una enfermedad mítica provocada por no cuidar a la mujer en el posparto, por lo cual la mujer debe mantenerse abrigada,

“[...] mi hermana me enseñó que mi mujer no tiene que salir mucho del cuarto, tiene que estar cubierta desde la cabeza hasta los pies con chulu o pañoleta, con medias de lana, esto para protegerla del viento o algún aire malo porque ella está débil y le puede dar el aire [...], fuimos al hospital llevando el chumpi para fajarle porque como está abierto su cuerpo le puede entrar wayra, su matriz puede subirse arriba y le puede dar **madres**, que es muy peligroso” (Entrevista a Sánchez, 17/09/ 2015).

8 *Wayra*: viento, aire, es la intrusión del “espacio hostil”, como aire viene a ser transmisor de diferentes enfermedades (FUERTES, 2013: 254).

La enfermedad mítica es la agresión de un ser sobrenatural, con forma más o menos humana, proveniente del espacio hostil, maligno o de la Madre Tierra (*Pacha Mama*), que produce una lesión permanente al espíritu (*ajayu*) o al cuerpo, por lo que tales “seres sobrenaturales” pueden tomar posesión del espíritu dentro del mismo cuerpo y también arrebatarlo, llevándolo fuera del cuerpo y dejarlo vagando por los alrededores donde estuvo caminando el enfermo, mientras el cuerpo tiene una progresiva pérdida de su vitalidad (Fuertes 2013: 253).

La curación de las madres también es mítica, para lo cual se utilizan cabellos y uñas de la misma mujer,

“[...] desde su embarazo guardamos las uñas que se le corta, también si al peinarse se caen sus cabellos igual lo guardamos, porque si le da madres, quemamos las uñas y los cabellos, afuera, dando vuelta alrededor de la casa pidiendo perdón al **wayra**,...después preparamos un mate con esas cenizas y con eso se cura la mujer enferma con **madres**” (Entrevista a Sánchez, 17/09/ 2015).

Otra enfermedad identificada por la cosmovisión andina es el *sobreparto*, la cual es una enfermedad fría, porque el puerperio es un estado frío, por eso la mujer debe protegerse del frío, porque su cuerpo ya está frío y si no se abriga puede enfermar con *sobreparto*.

Este tipo de enfermedades se diagnostican por haber roto la lógica de equilibrio, se identifican por la forma en que se manifiestan en el cuerpo: una enfermedad es cálida cuando interna o externamente provoca en el cuerpo un aumento de temperatura y va acompañada de fiebre. Y una enfermedad es fría o fresca cuando hay descenso de la temperatura del cuerpo. Las enfermedades cálidas y frescas se reconocen por haber sido causadas por factores físicos cálidos y fríos (el sol, el viento, la lluvia) o por un mal control en la alimentación que se compone de alimentos cálidos: frutas tropicales, café, chuño, charque, yerbas de altura; y alimentos frescos: carne de llama, papa, verduras, etc. Por ejemplo, en el ciclo reproductivo de la mujer los periodos de menstruación, parto y puerperio se identifican como periodos fríos; la concepción y embarazo como calientes. Cuando el equilibrio se rompe se toma una serie de medidas correctivas para restablecerlo, es así que en el parto y el puerperio se toma infusiones y caldos calientes (Fuertes 2013: 254).

Por ello, la mujer en el puerperio no debe tocar agua fría o agua pura, no debe realizar las actividades que antes del parto realizaba, como limpiar la casa o lavar la ropa, “[...] mi hermana me dijo que debo cuidar mucho a mi esposa, no debe tocar agua fría, no debe lavar ropa por lo menos por un mes [...]” (Entrevista a Sánchez, 17/09/ 2015).

La mujer en el puerperio no debe bañarse descubriendo todo su cuerpo y mucho menos lavarse el pelo “[...]mi suegro me dijo que tengo que cuidar a mi mujer después

del parto, debe bañarse solo con agua de romero⁹, esa agua tiene que ser tibia, y solo bañarse el cuerpo con un trapo, no la cabeza, incluso si quiere lavar sus dientes es con agua de romero también... porque todo su cuerpo y sus huesos están abiertos, sino hacemos eso le puede dar **sobreparto**, eso es muy peligroso hasta puede llegar a morir” (Entrevista a Chambi, 17/09/ 2015). En la cosmovisión andina el romero transfiere una propiedad protectora al agua, es por eso que la mujer en el puerperio para su aseo personal utiliza el agua de romero que es proporcionada por su esposo o familiares que la cuidan.

3. Políticas para la atención intercultural del puerperio

En el año 2006, por Resolución Ministerial N° 348, el Ministerio de Salud y Deportes exige la implementación de los protocolos de atención materna y neonatal culturalmente adecuados, con el objetivo de disminuir la morbilidad materna y neonatal, y como órgano rector para el cumplimiento de estos protocolos se designa al Vice Ministerio de Medicina Tradicional e Interculturalidad.

En estos protocolos, en la página N° 35, indica la atención culturalmente adecuada del puerperio mediato, también desarrollan la capacitación al personal de salud en la aplicación de estos protocolos. Sin embargo, en la actualidad, el personal desconoce la existencia de estos protocolos, “[...] capacitaron aquellos años al personal de salud de aquel tiempo, actualmente no tenemos ni la copia de los protocolos, se realiza la atención del parto intercultural como lo entendemos [...]” (Entrevista a Velazco, 20/09/ 2015).

Actualmente la atención del parto y puerperio intercultural está determinado por el poco conocimiento que tiene el personal de salud sobre los símbolos y prácticas culturales que tiene la población quechua de Cochabamba, “[...]el personal de salud tanto del primer y segundo nivel cree que la atención del parto intercultural es simplemente tender un aguayo a una cama,[...] sin embargo es mucho más, es respetar las creencias y prácticas culturales de la mujer que da a luz y su familia, significa aprender y respetar estas prácticas, comprender porque lo hacen[...]” (Entrevista a Arce, 20/09/ 2015).

4. Conclusiones

Los protocolos de atención materna y neonatal -culturalmente adecuados- no se cumplen en servicios de salud como el del Maternológico German Urquidi, debido al desconocimiento del personal de salud de los símbolos asociados al parto y puerperio en la cultura quechua, sobre la importancia de observar y cuidar estos símbolos y sobre el cuidado de los familiares en realizar ciertas prácticas y cuidados especiales a las mujeres en el parto y el puerperio; como el de no tomar una ducha descubriendo todo su cuerpo y más bien proveer de insumos como el agua caliente o tibia de romero, para la limpieza de la mujer puérpera.

El personal de salud debe tratar de entender y aprender el por qué la mujer andina

9 Arbusto de hojas pequeñas y tallos leñosos, es usado en diferentes aplicaciones en la medicina tradicional.

se abriga, porque usa el chumpi, etc. Debe entablar un dialogo real intercultural tanto con la mujer después del parto así como con su familia, aprender cuales son los símbolos y prácticas culturales que tienen para prevenir enfermedades míticas como la *madres* o la enfermedad fría del *sobrepardo*.

Órganos rectores como la Secretaria Departamental de Salud y el Vice Ministerio de Medicina Tradicional e Interculturalidad deberían de realizar un seguimiento al cumplimiento de los protocolos de atención materna y neonatal culturalmente adecuados, para que se apliquen en todos los servicios de Salud Pública, estas autoridades deben desarrollar una capacitación continua al personal de salud. También deben coordinar con las universidades que forman profesionales de salud para implementar la interculturalidad en la formación de los futuros profesionales en salud, de esa forma todo el personal de salud conocerá y respetaran los cuidados durante el puerperio que se practican en la cultura andina, además del por qué de dichos cuidados fundamentados en los símbolos culturales andinos. Solo de esa forma se evitara transgredir los derechos humanos, culturales y la salud de la mujer en el puerperio.

Bibliografía

Franco, Ninoska (2010). “Beneficios de la posición vertical para la atención del parto. COCHABAMBA: Revista Médica Cochabamba.

Fuertes, Azucena (2013). “El modelo de salud intercultural en Tinguipaya”. En: Salud materna en contextos de interculturalidad, Estudio de los pueblos Aymara, Ayo-reode, Chiquitano, Guaraní, Quechua y Yuqui. Bolivia: CIDES-UMSA, OMS, OPS.

Ministerio de Salud y Deportes (2009). “Salud Familiar Comunitaria Intercultural”. Bolivia Documento técnico – estratégico.

Ministerio de Salud y Deportes (2006). “Protocolos de atención materna y neonatal culturalmente adecuados”. Bolivia, La Paz, Imp. Prisa.

Violencia de género y desigualdades en Cochabamba. Matrices históricas y hallazgos etnográficos entre las barrenderas de EMSA

Gabriel Entwistle¹

1. Introducción

Si bien es cierto que Cochabamba es la ciudad boliviana cuyo porcentaje de feminicidios, entre otras formas de violencia de género, es el más elevado del país, existe un riesgo, de análisis pero también político, en alinear el discurso académico con el de los sentidos comunes, provengan estos de los ciudadanos o de los medios masivos. Éste radica en prescindir de historicidad a la violencia de género, haciéndola emerger sólo como un problema coyuntural².

En ese sentido, resulta crucial que los análisis sociológico-antropológicos cimenten y evidencien las matrices históricas de “larga duración” (Rivera Cusicanqui, 2001 y 2010) que permean y han contribuido a articular los modos contemporáneos de la violencia hacia las mujeres, en tanto se esclarece así la persistencia de las asimetrías de poder entre mujeres y hombres.

El presente trabajo se propone analizar los modos en que las desigualdades histórico-estructurales del espacio social andino atraviesan las experiencias y trayectorias biográfico-laborales de las mujeres de sectores populares de Cochabamba. Para ello, me baso en el trabajo de campo que desarrollé, con las trabajadoras del área de limpieza urbana de la Empresa Municipal de Servicios de Aseo³ (EMSA), entre octubre del 2014 y febrero del 2015⁴.

1 Magíster en Antropología Social por el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina. Ex-becario de CLACSO. Ha sido docente de Antropología Social en la Facultad de Ciencias Sociales y en la de Humanidades, de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS). gabriel.entwistle@gmail.com

2 Por descontado, no pretendo soslayar el alarmante asesinato de mujeres. Según recientes informes de prensa, durante el presente año, los casos de feminicidio alcanzan la cifra de 60 en el país, 26 de los cuales han tomado lugar en Cochabamba (cuantamas.lapublica.org.bo; 14/12/15).

3 Más específicamente, desarrollé el trabajo con personal del Departamento de Residuos Sólidos (DRS). Este está constituido por cuatro Vías o grupos: Vía Oeste, Vía Central, Mercados, Vía Sud. Cada grupo posee su encargada/o que, luego de un año, rotará a otra de las vías. En Vía Oeste, donde concentré mi labor, hay 37 barrenderas y 15 carretilleros (lo cual da un total de 52 trabajadores). De éstas, la mayoría –29 mujeres– está asegurada y las 11 restantes son *eventuales* (con contratos a plazo fijo). Hay una cifra aproximada de 158 barrenderas en EMSA y 78 carretilleros, lo cual suma 228 empleados, según los datos que me brindó la empresa.

4 El trabajo de campo se realizó, en gran medida, gracias a una beca de investigación inicial de CLACSO (2014-2015), como parte del proyecto “La producción de las desigualdades en América Latina y El Caribe”. En la investigación resultante (Entwistle, 2015), me enfoco, principalmente, en los modos en que las desigualdades se articulan, en el ámbito laboral, entre las mismas mujeres, de acuerdo a la constitución del “par categorial” (Tilly, 2000) “aseguradas”/“eventuales”. De modo similar, allí me concentro en las disputas entre las ‘nativas’ por exhibir “capitales simbólicos” (Bourdieu, 1990 y 1991), articuladas a la reproducción de la explotación laboral, en pos de preservar el puesto, así como insertarse en una moderada movilidad social ascendente.

No obstante, al mismo tiempo, busco situar las formas en que las actoras lidian y resisten la violencia, desde su cotidianidad. En ese sentido, el artículo busca delinear algunas transformaciones subjetivas en cuanto a las relaciones de género (familiares como laborales), en pos de mostrar de qué manera, en el terreno de la práctica, las mujeres contestan el “patriarcalismo” y la “dominación masculina” (Bourdieu 2000).

El artículo se organiza del siguiente modo. En un primer momento, realizo algunos apuntes en torno a los aportes de análisis históricos sobre el espacio colonial andino, efectuados por Rivera Cusicanqui (2001, 2010, 2010b y 2010c), en relación a las transformaciones socioculturales que trajo el proceso de colonización, hacia 1532, así como sus consecuencias en cuanto a una subordinación femenina. Allí se examina el ‘don’ de mujeres, la violación, así como la sub-representación política de las mujeres, como una consecuencia a largo plazo de este proceso.

Luego, en la misma sección, examino los aportes de otras sociólogas/os e historiadoras (Ascarrunz *et al*, 2014; Barragán y Soliz, 2005; Bourdieu, 2000; Farah, 2008; Farah y Salazar, 2009; Larson, 2000), cuyas contribuciones me ayudan a situar la actualización de las asimetrías, en la Bolivia actual, en relación a algunos ejes, como la “división sexual del trabajo”, la desigualdad salarial entre mujeres y hombres, la precariedad de las condiciones laborales, la violencia (materializadas por medio de la violación), así como el rol ambiguo del estado al (re)producir estos procesos.

En la tercera sección analizo cómo la violencia ha atravesado las experiencias de las *barrenderas*⁵ de EMSA, marcando una línea de continuidad entre el hogar y la vía pública. Ahora bien, en esta parte, trato de relativizar las matrices histórico-estructurales, al ponerlas en tensión con mis propios datos, contrastando las experiencias disímiles de las trabajadoras. Para ello, incluyo sus diferentes contestaciones a la violencia física, al acoso sexual, y a las desigualdades de poder, así como el significado que construyen en torno a esas variables.

Finalmente, en el cuarto acápite, menciono algunos discursos de género, contruidos desde el ámbito de la familia de origen de las informantes, con tal de captar cuáles son los sentidos y atribuciones que colaboran a reproducir desigualdades.

2. Las desigualdades de género en el espacio andino: asimetrías y degradaciones en clave histórica

Las asimetrías entre mujeres y hombres, en la formación social boliviana, poseen su cimiento histórico, en los “encuentros” interculturales del sistema colonial, período en el que patriarcalismo y colonialismo se articulan (Rivera Cusicanqui, 2001: 28 y ss.). En este sentido, los análisis sociológicos e históricos de Rivera Cusicanqui (2010, 2010b y 2010c) apuntan a esclarecer que el período de colonización europea, iniciado hacia 1532 en el ámbito andino, dio lugar a una serie de transformaciones en la dinámica de complementariedad inter-género entre los ayllus así como otras formaciones étnicas, haciendo

5 A lo largo del texto, empleo itálicas para designar categorías nativas.

que, en lo eventual, las comunidades nativas incorporasen o, al menos, intensificaran las asimetrías de poder así como las jerarquías entre hombres y mujeres, lo cual se acentuó en el período de los gobiernos liberales del Siglo XIX.

Uno de los diversos procesos que ilustraría lo anterior, según la autora, implicaría la transformación en los modos de herencia. Antes de la colonización, los bienes y tierras se transferían a través de legados matrilineales –para las mujeres– y patrilineales –para los varones–. El proceso de conquista modificó esto, por medio de la incorporación de la noción de *patria potestad*. Ese cambio no sólo canceló la posibilidad de que las mujeres heredasen, al concentrar de forma heterocéntrica la acumulación de bienes, sino que colocó en el centro del espacio público a la figura del hombre/*pater familia*, subordinando por consiguiente a la mujer, al interior de las dinámicas políticas y representacionales de las unidades domésticas (Rivera Cusicanqui 2010c: 204 y ss.).

Otro proceso, delineado por la autora, consiste en el “[...] drenaje y acaparamiento unilateral de mujeres [...]”, durante el período colonial (Rivera Cusicanqui 2010b: 191 y ss.), lo cual alude al factor de que los colonizadores acapararon mujeres indígenas, ya fuese con fines reproductivos o de ejercicio de un poder degradante en relación a las ‘otras’, en tanto muchas fueron violadas (evidencia que extrae de las crónicas de Guamán Poma). En ese sentido, la degradación de las ‘otras’ era parte constitutiva del modo en que los colonizadores europeos reducían sus cuerpos a la utilización sexual violenta. Asimismo, la doble condición, de ser mujeres e indígenas, potenciaba, desde una perspectiva eurocéntrica, su subalternidad.

Cabe señalar que la autora (2010c) atribuye la percepción degradada sobre las mujeres al factor de que los europeos las concebían como parte de la “naturaleza” (esto es, pasibles de sujeción y domesticación). La propuesta roza el argumento de Ortner (1996), quien, en un artículo escrito a principios de los setenta y posicionado desde la antropología feminista, argumentaba, en un intento de universalización, que las mujeres han sido socialmente consideradas como más próximas a la naturaleza. Ello tenía su razón, sostenía, en el efecto del trabajo de “naturalización” que se elabora sobre las condiciones fisiológicas femeninas que afirman la reproducción humana (la gestación y el amamantamiento, por ejemplo).

Así entonces, transculturalmente, las mujeres incorporarían en sus creencias y discursos, las categorías sociales que las vinculan, como extensión del proceso reproductivo, al cuidado de los niños y a su presencia en el hogar⁶. Ahora bien, un punto central del argumento de la antropóloga implica que esta “naturalización” de los roles femeninos, la subordinan al espacio (privado) del hogar, así como relega, en los hombres, la participación en la vida pública (Ortner, 1996).

Algo de esto se actualiza en las prácticas laborales de las *barrenderas* de EMSA, dado que su labor consiste, principalmente, en una extensión del trabajo desarrollado en el hogar hacia el espacio público. Como indica Bourdieu (2000: 117), cuando las mujeres enfrentan el trabajo asalariado fuera del ámbito doméstico, se les otorgan, por lo habi-

6 La autora se resguarda de decir que esto responde a una intención racional puesta en ejecución por los hombres.

tual, aquellas labores que reproducen las prácticas que, supuestamente, les pertenecen. Asimismo, esas tareas son por lo general, degradadas, indica el autor, en el sentido en que muchas veces son labores monótonas y marcadas por deber limpiar (las impurezas producidas por otros) (Bourdieu, 2000: 45 y 116). Claro que, para mis informantes, el trabajo que realizan no es una labor degradante en sí misma. Por el contrario, es una fuente de orgullo, pues, en muchos casos, revela la capacidad de ser las proveedoras de sus hogares.

Ahora bien, retornando a los aportes sobre Rivera Cusicanqui (2010c) y Ortner (1996), es posible hallar una intersección notoria entre las perspectivas de ambas, en tanto de sus análisis se sigue la exclusión de las mujeres de la vida política/representacional, aspecto que, por la limitación de mis datos etnográficos al respecto, no podré discutir a profundidad, aunque sí puedo confirmar la preponderancia masculina en posiciones jerárquicas, ya sea en el sindicato, cuyos secretarios y representantes son varones, así como en la cúpula gerencial de la empresa, lo cual evidencia una actualización de los procesos citados.

En el tiempo contemporáneo también existen evidencias de las desigualdades entre mujeres y hombres, en el país. Ciertas transformaciones sociales han tomado lugar, como la inclusión de un sector femenino activo en la vida política; la inserción relativamente autónoma en la economía, en ámbitos de mercado acotados, lo cual puede rastrearse en el Siglo XIX para el caso de Cochabamba (Larson, 2000); el acceso a la democracia representativa, post-revolución del 52, por citar algunos ejemplos. Pese a esto, es posible evidenciar otros aspectos, como el incremento de la precarización laboral, en relación a la población masculina (Ascarrunz *et al*, 2014), la violencia doméstica, en la cual se subsume, por lo general, la de carácter sexual (Farah, 2008 y Farah y Salazar, 2009), entre otros.

El estado, en Bolivia, tiene un rol ambiguo en cuanto a la producción de las desigualdades de género. Aquí la crítica va contra los procesos que, históricamente, han estructurado las relaciones de género al interior de la formación social boliviana y sus sistemas gubernamentales. Claro que existen procesos de redistribución económica, fomentados por el gobierno; asimismo, de manera conspicua, el gobierno ha buscado la implementación de la Ley 348 (Ley Integral Para Garantizar A las Mujeres una Vida Libre de Violencia), del 2013, y resulta visible, mediáticamente, la inclusión femenina en sectores gubernamentales -tanto así, que hay trabajos que afirman, con un matiz celebratorio, el carácter de “despatriarcalización” de la inclusión de mujeres indígenas como ministras (*cf.* Díaz Carrasco, 2013).

No obstante, perspectivas como las anteriores olvidan que, en el territorio de la práctica –lo cual involucra al conjunto de actores que representan al estado cotidianamente–, se desarrollan estereotipos de género que legitiman el heterocentrismo. Esto resultó evidente para Barragán y Soliz (2005), quienes, en un estudio efectuado en ciudades intermedias y pequeñas del país, desarrollado con expedientes judiciales, hallaron que los juzgados y la policía creaban espacios hostiles para declaraciones en casos de violación y abuso sexual.

Las investigadoras señalaban, como ejemplo, el caso de una adolescente de 14 años, violada por su padre, en la ciudad de Montero. En el expediente, observaban, la policía hubo de preguntarle si ella, antes del ultraje, “[...] ‘había tenido relaciones sexuales

con otra persona””. Las autoras señalan con justeza el hecho de que la pregunta no sólo era impertinente, sino de que reproducía una matriz social heterocéntrica en la cual se cuestiona a la víctima, relegándole la culpabilidad del delito. El discurso operante en esa interacción, indicaban, presuponía que al ser una adolescente supuestamente no-virgen, confirmaba el estereotipo de que la violación sólo amerita condena cuando se trata de una menor de edad que sí lo es (Barragán y Soliz, 2005: 22-3).

En relación a lo anterior, en otro lugar (Entwistle, 2014), he presentado cómo ciertas instituciones estatales, como la policía, también refuerzan la violencia contra la mujer. Pero no sólo desde la dimensión discursiva que se alinea, consciente o inconscientemente, con la perspectiva de los agresores, sino desde la ejecución de delitos. Allí muestro cómo en el denominado Caso UTOP, en el cual cinco policías fueron procesados por violar a una mujer que circulaba por las inmediaciones de la Unidad Táctica de Operativos Policiales (UTOP), en Cochabamba, se crearon discursos que procuraban disolver la responsabilidad de los oficiales.

Mencioné allí que, tanto los policías inculcados como sus representantes institucionales, elaboraron una serie de discursos que pretendían construir a la víctima ya fuese como una mujer prostituta, con problemas “mentales”, o adicta a un inhalante. Esas aseveraciones procuraban encubrir el delito o al menos distribuir el involucramiento, representando a la mujer menos como una víctima que como una cómplice del crimen infligido sobre su propio cuerpo. Asimismo, consideré que este caso, por cruel y corrupto que aparentase ser, no era una circunstancia excepcional, dadas las condiciones históricas que hacían y hacen del organismo policial una entidad de alta corrupción en cuanto a su manejo. Ello, considero, es un signo de la debilidad del estado boliviano de hacer que la justicia se desarrolle de forma igualitaria en distintos puntos de su territorio.

3. Entre el hogar y la vía pública. La articulación entre desigualdades y violencias de género y trayectorias laborales

En un par de estudios recientes (Farah, 2008; Farah y Salazar, 2009), se nos indica que las mujeres, en el país, están, de forma creciente, sujetas a la flexibilización laboral, lo cual puede evidenciarse en las débiles relaciones contractuales. Esto resultó evidente en el trabajo de campo, en la medida que mostré cómo se creaban fricciones entre las dos categorías laborales de *aseguradas* y *eventuales*. Las *barrenderas* más antiguas parecían desarrollar tensiones con otras trabajadoras recién incluidas en la empresa, en la medida que su llegada podía significar la reducción de la posibilidad de que las primeras adquiriesen un contrato por tiempo indefinido (Entwistle 2015).

Ahora bien, si las mujeres constituyen uno de los grupos más afectados por la economía, también cabe situar cómo en el hogar las asimetrías y la violencia permean sus cotidianidades. En ese sentido, Farah y Salazar (2009) indican que, en muchos casos, las madres de aquellas niñas y adolescentes que son víctimas de violencia sexual, optan por silenciar los reclamos, en tanto que carecen de los medios económicos para salir del hogar (Farah y Salazar, 2009: 118). Es posible hacer extensible esa aseveración a los casos donde el abuso es físico, mas no sexual.

Flavia⁷ (66), una *barrendera* residente en la zona de Huayra K'asa, quien se hallaba próxima a jubilarse, recordaba cómo percibía el fallecimiento de su esposo, cerca de cuatro décadas atrás: “La verdad yo me he alegrado cuando se ha muerto. Claro que he sufrido, pero me he alegrado”. Mencionaba haberse sentido así en la medida que el hombre solía golpearla a ella y a sus hijos. La violencia física en los ámbitos domésticos constituye uno de los factores más evidentes de la asimetría entre hombres y mujeres (Bourdieu 2000).

La historia personal de la última entrevistada no era un caso único entre mis informantes. Otras también admitían haber experimentado, ya fuera de parte de sus cónyuges como de otros parientes varones cercanos, momentos en los que recibieron abuso físico. Amalia (47) casi pierde la vida luego de que su ex-esposo intentase ahorcarla con su propio cabello, estando ella embarazada. En su relato se entrecruzaban las experiencias de la violencia física, económica (en la medida que el esposo no le brindaba dinero para realizar compras de víveres), y la experiencia de que éste le fuese infiel:

A veces no había qué cocinar. Yo iba a lavar ropa. Y me invitaba[n], pues, comidita. Y con eso me estaba. Y en la tarde él llegaba del trabajo. Y [me decía]: ‘¿Comida?!’ Me pegaba. ‘¿Con qué voy a cocinar, si no hay?’ [decía]. Entonces, ya, pucha, me he aguantado. Y le he empezado a seguir cuando se perdía. La gente me decía: ‘Debe andar [con otras]. Por eso así es, actúa de esa manera’. Le he pillado. De su jefe, con su empleada camina[ba]. Con una cholita, con una chica. Después parece que se han enojado y con otra cholita también [se ha involucrado]. De lo que le he pillado, he reaccionado. Ya estaba gorda de mi último hijo. Le pegué a la mujer. Le he dado un puñete siempre a su querida. Después él me quiso pegar. Ahí su jefe ha salido: ‘¿Cómo a tu esposa en ese estado le pegas?!’. Y así le comenté: ‘No me da la plata. Quiere que cocine. Viene él a pegarme’. Así le comenté a su jefe. Su jefe le ha llamado la atención. [Mi esposo] ha venido a la casa, me ha querido pegar--me ha pegado siempre. Mi cabello era largo, con mi cabello me ahorcó. Me estaba ahorcando en el catre. Entonces, ya no le he podido aguantar. Mi hijito, ese el mayor, había salido gritando. Había choferes de flota parados, y ha salido gritando--y en ahí me ha largado [sic]: ‘¡Mi papá a mi mamá le está matando!’ Y se escapó.

Tan sólo dos de mis entrevistadas más cercanas se encontraban casadas al momento de realizar el trabajo de campo: Fernanda (28) y Clara. Las demás se habían divorciado, habían enviudado (sólo en el caso de Flavia), o sus ex-cónyuges hubieron dejado el espacio doméstico. Aquí resulta útil la teoría de la “división sexual del trabajo” (Bourdieu, 2000; Batthyány, 2010), la cual explicita que, en diversas sociedades, existe un proceso de organización y repartición asimétrico entre hombres y mujeres del trabajo. O, en palabras de Bourdieu (2000: 22), que se realiza una “[...] distribución muy estricta de las actividades asignadas a cada uno de los sexos, de su espacio, su momento, sus instrumentos”. Sucintamente, la teoría indica que esa repartición implicaría que el trabajo realizado por los varones estaría vinculado a la esfera pública al obtener un empleo, lo que a su turno, en la formación social boliviana ha estado históricamente situada por la noción de patria potestad (Rivera Cusicanqui 2010b).

Algo similar han encontrado Ascarrunz y otros (2014). En su estudio corroboran que si bien las mujeres del ámbito de Cochabamba están cada vez más insertas en espacios laborales —inclusive ocupando puestos que antes eran concebidos, socialmente, como pertenecientes al universo masculino (transportistas, albañiles, por ejemplo)— no existen datos constatables de que las tareas del hogar estén siendo más equitativamente repartidas entre los cónyuges (Ascarrunz *et al.*, 2014: 82). En síntesis, Batthyány (2010), Ascarrunz y otros (2014), así como Rivera Cusicanqui (2010b), apuntan a que existe una doble explotación de los cuerpos femeninos al desarrollar una doble jornada, fuera y dentro del hogar.

Retornando a las informantes, existen algunos puntos de conexión con la teoría citada. En el caso de Flavia, pese a haber tenido experiencias laborales previas al matrimonio, una vez que se casó, decía que su marido traía el dinero al hogar, trabajando en una oficina de cobro de impuestos en la alcaldía. Indicaba que ella se encargaba del ámbito doméstico y de la crianza de los hijos, lo cual cumple con la hipótesis de la división taxativa de las labores.

Si bien no puede aducirse a esa división de las labores una correlación con la violencia intrafamiliar, la dependencia de parte de ella hacia su esposo sí constituía uno de los aspectos de su vida conyugal, motivo por el cual nunca decidió efectivamente divorciarse. Explicaba: “Ya estuve a punto de irme, de divorciarme y perderme con el pequeñito, pero también me daba pena de mis [otros] hijos. Seguía aguantándome. Con mi esposo, sobre el cariño no había mucho. Pero sobre el alimento, [había] todo. No hacía faltar nada, pues. Todo había”.

Flavia, a su vez, decía haber “sufrido” a raíz del fallecimiento de su marido. En el contexto de la entrevista, el sufrimiento signaba menos el duelo por el cónyuge, que la ardua reinserción a la trayectoria laboral, pues a partir de ese momento, debió ser el sostén económico de ella y sus seis hijos. Llegada a ese punto tuvo que elegir, me decía, entre ‘heredar’ el puesto laboral que poseía su marido en la alcaldía, uno cuyo salario era elevado en relación al de *barrendera* o insertarse al grupo de limpieza municipal. Incluso tuvo conversaciones con uno de los supervisores de su esposo, quien la persuadía de acceder a ese trabajo de oficina, en horario diurno. Le decía que le convenía obtener ese empleo, con mayor cualificación e ingreso mensual. Después de reflexionar, rechazó el puesto y le pidió que él le agenciara uno como *barrendera* en otra oficina de la alcaldía de Cochabamba. “No, no puedo abandonar a mis hijitos [durante el día]”, pensó.

En este caso, la asimetría de género, constituida a través de la división sexual del trabajo, hizo que Flavia soportase la relación de dependencia económica con su esposo y tolerara la violencia física. Al mismo tiempo, hacía que su trabajo en el ámbito hogareño, como el de varias mujeres, fuera concebido menos como trabajo desarrollado que como sus obligaciones. No obstante, el que su esposo soliese ser empleado de la alcaldía colaboró a que ella movilizara ese recurso, con tal de obtener el cargo que hasta hace poco ocupaba en EMSA.

En el primer acápite, cité a Rivera Cusicanqui (2010), quien indica que los imaginarios patriarcales se actualizaron en el período del siglo XIX, y encuentran correlatos ac-

tuales en los modos en que se reproducen desigualdades entre varones y mujeres⁸. Una de las formas en que esas persistencias de la desigualdad se harían evidentes, menciona, es el que recién en 1995 se promulgó un instrumento legal (Ley 1674: Contra la Violencia En la Familia o Doméstica), la cual protegía a las mujeres que sufrían del delito de violencia doméstica. A mediados de los setenta, cuando el marido de Flavia seguía con vida, ella no hubiera podido ampararse de ese delito en la justicia a menos que hubiera llevado, por lo menos, treinta días “[...] de hospitalización o inhabilitación [en tanto] víctima” (Rivera Cusicanqui 2010b: 204).

Violencia por medio del uso de la fuerza, dependencia y “división sexual del trabajo” aparecen imbricadas en el caso anterior, así como en el de otras informantes como Amalia y Josefina, quienes admitían haber sufrido maltrato físico; la primera por parte de su ex-marido, del cual acabó divorciándose y la segunda de parte de su cuñado, cuando vivía en casa de éste y su hermana. En todos los casos, exceptuando los de Fernanda y Clara, los cónyuges no estaban presentes hoy en día en el hogar.

No obstante, los datos previos también comprueban los modos en que las desigualdades de género en el espacio doméstico persisten más allá de la ruptura del contrato conyugal, al tiempo que organiza, o colabora a organizar, una trayectoria laboral sobrecargada de todas las exigencias pertinentes a un empleo así como de todas las responsabilidades del hogar. Pero esto no implica que las *barrenderas* se perciban a sí mismas como meras víctimas de las iniquidades de género que han atravesado. El estar empleadas en EMSA a varias les confiere un sentido de dignidad y orgullo, por el hecho de haber erigido y solventado por sí mismas sus hogares. Este hecho discute la idea de Bourdieu (2000) de que el trabajo de limpieza sea considerado, inextricablemente, como una práctica degradante. O, en otros términos, para mis informantes, esta labor no es algo degradante, como podría serlo para otros sectores de la población.

Si bien la mayoría de mis informantes sostenían haber soportado la violencia, en el ámbito doméstico, existen algunos casos, en los cuales la resistían abiertamente. Yoly (46), quien se trasladó junto con sus padres y hermanos, cuando era joven, desde Potosí, debido a la “relocalización” minera (el padre fue perforista en Siglo XX), como parte de la política de reajuste estructural de los 80, residía en Pacata. Allí la entrevisté en un par de oportunidades. Luego, en una reunión en mi domicilio⁹, me comentó cómo había sido la relación con su ex-esposo, quien, años atrás, había migrado a España con tal de ahorrar un capital, una estrategia común entre los sectores populares bolivianos (de la Torre, 2006). Comentaba ella:

Antes de que [mi marido] se vaya [sic] era bien. Todo tranquilo. Era buen marido. Pero ha ido a España. No sé qué habrá hecho con el dinero. Ha ido

8 Algunos de las desigualdades contemporáneas incluirían, de acuerdo a la autora, los “[...] bajos niveles salariales del empleo doméstico, la duplicación de cargas laborales en mujeres jefas de hogares y la emigración selectiva afectan a las comunidades indígenas de diversas regiones del país, tanto como a sus avanzadas migratorias en las ciudades, sin que hasta el momento estas poblaciones hallen espacio para sus demandas en las organizaciones étnicas” (Rivera Cusicanqui 2010b: 219).

9 Este ulterior encuentro fue posible a que colaboré con Daniela Elías en un proyecto de investigación, dirigido por ella, en calidad de moderador de grupos focales.

a divertirse más bien él. [Cuando él regresó,] la verdad, no salía yo. Con mis hijitas nomás, así [en mi casa estaba]. Y él [empezó] con sus insultos. Ya quería golpearme. Un día me ha golpeado aquicitos [se señala el hombro], cuando estaba yendo a trabajar ¡Y le he empujado! Lo he hecho caer al suelo. ‘¡A mí no me vas a tocar!’ [le dije]. Y al día siguiente le he hecho la citación. La citación ha llegado. Y los dos nos hemos encontrado. El capitán nos ha hecho firmar. Ni insultos, ni nada. Mira, son diez años que estoy separada [...].

En el caso anterior, Yoly pudo tolerar el despilfarro de los recursos por parte de su entonces cónyuge, así como la anulación subsecuente del proyecto de inversión de capital. No obstante, lo que marcó el límite de lo soportable fue el abuso físico, tal como se hace manifiesto en el relato.

Es difícil atribuir una razón explícita para indicar en qué situaciones exactas las mujeres de sectores populares resisten, conspicuamente, la violencia conyugal. Ahora bien, en el caso de Yoly, la experiencia de su familia de origen daba cuenta de un proceso de mediación. Cuando tenía doce años y residía en Llallagua, contaba, su padre solía atormentar a su madre. Allá “no había Defensoría, nada”, mencionaba, señalando la invisibilidad del estado, como modo de retener la violencia y administrar justicia, en los ámbitos rurales, tal como sostuve en páginas previas.

Tanto Yoly como sus hermanos fueron quienes reprimieron al padre y le advirtieron que no volviera a “tocar” a su cónyuge. Pese a esto, la interpretación de la mediación familiar es insuficiente, pues no alcanza a explicar los casos en que las experiencias de violencia no son detenidas por los hijos, sino que, por el contrario, se reproducen a través de ellos. Pero muestra cómo cierta dimensión ética se fue perfilando, entre los hermanos, el cual restablecía el sentido de dignidad y respeto hacia el cuerpo de la madre, poniendo a raya el dominio físico del cónyuge sobre ella, lo cual puede entenderse como una evidencia de transformación subjetiva.

Por otro lado, el título de este acápite da a entender que también se construyen violencias y desigualdades contra las mujeres, en el campo laboral. No ahondaré en los procesos de precarización, desigualdad salarial, limitación de acceso a la empresa, procesos todos especificados en la investigación original (Entwistle 2015). Sin embargo, el factor de que las *barrenderas* realicen su labor, en el espacio público y en horario nocturno, también facilita que se generen algunos riesgos. El más habitual es que ciertos conductores, en estado de ebriedad, las accidenten. En mi trabajo de campo, conocí a tres que hubieron de haber sido chocadas por automóviles (entre ellas, Flavia y Amalia).

Una de las consecuencias más notorias es que los conductores se den a la fuga, lo cual hace que los efectos económicos recaigan muchas veces sobre ellas (el seguro médico no cubre este tipo de eventualidades, ya que la aseguradora hace valer el accidente como uno de tránsito y no laboral, indicaban varios informantes). En esos casos, también se evidencia la construcción de una perspectiva degradada sobre las mujeres. Pareciera que, en la perspectiva de quienes se dan a la fuga, existen vidas y cuerpos que importan menos que otros, como los de las mujeres de sectores populares, tez oscura, ascendencia indígena y procedencia rural, por ejemplo.

Asimismo, al circular por las calles de madrugada es posible también que existan otros ataques verbales e, incluso, de carácter sexual. En ese sentido, encontré el dato de una informante anónima, quien me indicó cómo un varón, con el cual poseía una relación jerárquicamente asimétrica, al interior de la empresa, la acosó sexualmente. Durante una jornada de trabajo, el hombre se le acercó. Mientras conversaban, ella bostezó. Ante eso, ocurrió el diálogo siguiente:

- ¿Qué es? ¿No has dormido o te da hambre?
- No, me da hambre, le he dicho.
- ¿Hambre de hombre? Si quieres, te invito a comer ahorita.
- ¿Qué le pasa!?, le dije ¡Respetos guardan respetos! Ay, no soy esa clase de mujeres, le dije, mejor me voy a ir.

Si bien la mujer logró imponerse y soslayar el acoso, debió silenciar esa experiencia, tanto en las oficinas de la empresa, como frente a sus colegas. Temía, en el fondo, perder su empleo, si es que hacía pública la situación, ya que la versión y palabras de quien la había acosado poseían mayor relevancia frente al sindicato y los administrativos de la empresa, según luego reflexionaría.

De acuerdo con Bourdieu, “[...] el acoso sexual no siempre tiene por objetivo la posesión sexual que parece perseguir exclusivamente. La realidad es que tiende a la posesión sin más, mera afirmación de la dominación en su estado puro” (2000: 35). La jerarquía organizacional y la asimetría consiguiente entre hombre y mujer allanaban el camino para el acoso y lo posibilitaba como modo de relación. El riesgo de perder el empleo, a su turno, intensificaba la asimetría. Quien acosaba, muy probablemente, jugaba con el temor de la informante a perder su trabajo.

En un contexto de precariedad laboral, notoriamente marcado para las mujeres, la apuesta de la informante por la transparencia y justicia, quizás, la hubiera perjudicado mucho más que el silenciamiento. Sin embargo, en esta situación el silenciamiento debe ser relativizado. Pues ella calló la publicitación del acoso, más esto no quiere decir que se subordinó a la “dominación en [...] estado puro”. La informante replicó al acosador y optó por abandonar el lugar. La contestación a la agresión sexual verbal fue ejercida a la sombra. Finalmente, en cuanto a la política de la etnografía, aquí debo indicar que en el estudio original omití este dato, pues también temía hacerle un perjuicio a esa informante.

4. La dimensión “cultural” de las desigualdades de género en el hogar

Por otro lado, existen datos que implican los modos en que las representaciones culturales también contribuyen a reforzar la asimetría de género, en el hogar de origen. Me refiero específicamente al acceso o, mejor, a las restricciones selectivas al estudio formal a nivel universitario que se desarrollan en los hogares de procedencia de las *barrenderas*. Entrevisté a Clara en una de las esquinas de la plaza. Con cierto tono de pesar explicaba que, a diferencia de sus hermanos varones, no asistió a la universidad pública. Para ello fue fundamental la decisión asimétrica que determinaron sus padres durante su juventud:

[Mis padres me dijeron]: ‘No hay plata. No hay plata. Tú eres mujer. Y

una mujer tiene que prepararse para el matrimonio. O sea, tiene que saber cocinar, planchar, y asear la casa'. Esa era su tradición de ellos [...] No, yo no quería dejar mis estudios. Yo quería estudiar y estudiar. A pesar de que he ido a pedir [ayuda económica] a mis tíos. No querían. Y lo dejé... de ese modo me entré a trabajar [...] Dos [de mis hermanos varones] han salido [de la universidad]. Han estudiado ingeniería... agronomía, para ser agrónomos.

Nuevamente, las relaciones desiguales de género, pese a no incluir el eje de la violencia doméstica en este caso, incorporadas en discursos normativos de los roles femeninos, al interior de la familia, reprodujeron una asimetría en cuanto a cómo se iban a distribuir los recursos limitados entre los hijos al momento de invertir en su educación. Aquí puede citarse nuevamente a Ortner (1996), en tanto la autora señala que las asimetrías entre hombres y mujeres se sustentan en una jerarquización que reserva las formas más 'elevadas' de lo "cultural" (la autora alude aquí, con cierta ironía, al sentido clásico del término) a los hombres, lo cual los acerca al espacio público, y a las mujeres a las formas más 'elementales' o menos 'elevadas' de ésta.

Así entonces, puede comprenderse esta ordenación jerárquica operada al interior de la familia de Clara. La variable de género conformó un eje decisivo para la toma de la decisión de los padres, la cual, basada en un esquema de priorización, subordinaba las aspiraciones académicas de Clara ante las de sus hermanos. Como diría Bourdieu (2000) en relación a la familia y la reproducción de las desigualdades entre hombres y mujeres:

La Familia [*sic*] es la que asume sin duda el papel principal en la reproducción de la dominación y la visión masculinas; en la Familia [*sic*] se impone la experiencia precoz de la división sexual del trabajo y de la representación legítima de esa división, asegurada por el derecho e inscrita en el lenguaje (Bourdieu, 2000: 107).

Por otra parte, el discurso de roles 'naturales' femeninos —aquellos que vinculan a las mujeres necesariamente con el mantenimiento del ámbito privado/doméstico, según los autores citados arriba— informó el tono de la discusión que hubo de sostener con sus padres. Y, en lo eventual, logró condicionar la trayectoria laboral de Clara, desviando la posibilidad de la consecución de una carrera profesional, haciendo que ella se dedicara al cuidado de los hijos y de la casa. Condición que, en términos de lo real, no se concretó enteramente, en tanto tuvo que buscar otros trabajos fuera del hogar, hasta que ingresó a EMSA. La "división sexual del trabajo", en el caso de Clara, no implicó necesariamente la violencia física como su correlato cotidiano. No obstante, limitó el horizonte de sus posibilidades en cuanto a la adquisición de competencias culturales académicas se refiere¹⁰.

10 Por descontado, no persigo indicar que las condiciones 'objetivas' son el efecto de las creencias, lo cual acabaría por redoblar un sociocentrismo que hace recaer en la subjetividad de los actores —en particular, la de los sectores populares— las condiciones desiguales de su acceso a recursos económicos y simbólicos (Semán 2006). Apelo sino a enfatizar los procesos interdependientes entre lo material y lo cultural (en el sentido de significados construidos socialmente); pues, de una u otra forma, los procesos de simbolización inciden en las prácticas y guían la acción.

5. Conclusión

Las relaciones de género y, por consiguiente, las formas violentas que en ella se generan, no constituyen un proceso reciente. El factor de que el devenir histórico ordena, de varios modos, el presente es una verdad ampliamente difundida, tanto entre legos como académicos. No obstante, a veces pareciera que, en el debate público actual, el lenguaje de la discusión se prestase para el análisis a corto plazo y, asimismo, a situar la preocupación de la violencia contra las mujeres como si de un hecho supuestamente inaudito se tratase (cuando no lo es).

Con tal de derribar estas asunciones, he situado cuáles son algunas de las principales matrices históricas que, desde el período colonial hasta el presente, colaboran a configurar las asimetrías y la violencia contra las mujeres, en la formación social boliviana, así como en el espacio de Cochabamba, en lo particular.

Por un lado, siguiendo a Rivera Cusicanqui, me concentré en cómo las relaciones colonizadores/colonizados establecieron desigualdades, en cuanto al uso y acaparamiento de los cuerpos femeninos, incluyendo la violación en este proceso, así como en las transformaciones sucesivas que ocluyeron a las mujeres a un segundo plano, en cuanto a la vida política y la posibilidad de representación. Asimismo, señalé el rol de reproducción de la violencia de género que posee el estado contemporáneo, ya sea en instituciones como la policía o los juzgados.

Ahora bien, la hipótesis del texto es que si bien existen varias transformaciones que hacen que la contemporaneidad de las experiencias de las mujeres sean opuestas a las de las mujeres del mundo colonial, hay una persistencia en cuanto a las asimetrías masculinas/femeninas.

Con las persistencias, aludo a la construcción de la *degradación* de las mujeres de sectores populares, lo cual puede traducirse ya sea tanto en la manifestación de la violencia conyugal, como en la desigualdad económica/estructural, la división sexual del trabajo, los acosos sexuales, la denigración de la importancia de sus vidas (como en el caso de los conductores que atropellan a las *barrenderas* y, luego, se dan a la fuga), así como otros casos que pueden ser susceptibles de ser analizados etnográficamente. Cabe aquí indicar algo no explicitado a cabalidad en páginas previas: que la relación entre etnicidad, género y clase se imbrican de modo tal que, en la formación social contemporánea, las mujeres de sectores populares pueden ser sujetas a subalternizaciones por hombres (Rivera Cusicanqui, 2001) —ya sean estos transeúntes, personas con las cuales trabajan, o sus cónyuges—.

Por otro lado, considero que todo texto que articule historia y etnografía, debe preguntarse por los límites de las determinaciones históricas, basándose en los datos construidos, con tal de relativizar o, mejor, poner en tensión ambos aspectos. En ese sentido, esto aproxima al trabajo, por analogía, a las discusiones entre estructura y agencia.

Ahora bien, el trabajo dio algunas pistas de cómo comprender las trayectorias biográficas de las informantes, en cuanto a la violencia de género. Si bien existen evidencias empíricas que ésta se les dirige o ha dirigido, más o menos recientemente, esto no quiere

decir que ellas sean actoras pasivas frente a estas violencias. Ya sea por la mediación familiar de Yoly quien, junto con sus hermanos, defendió a su madre del tormento físico en manos de su padre, aprendió a relevar el hecho de que *su* esposo no podía ni debía agredirle, así como el caso de mi informante anónima, quien resistió al acoso sexual en el trabajo, al evadir la situación y a exigirle al agresor que ella merecía ser respetada, es posible encontrar resistencias a esos mismos intentos de subalternización y dominación.

Finalmente, el trabajo exploró los modos en que los discursos familiares también contribuyen a la reproducción de las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres, tomando en cuenta el proceso de naturalización que allí se constituye. En el caso de Clara, esto resultó evidente, en tanto que, como sostienen Ortner (1996) y Bourdieu (2000), las mujeres son relegadas, en el interior de la familia, cuando de inversión de capitales culturales se refiere (en este caso, puntualmente, los estudios universitarios).

Aquí es importante resaltar la dimensión “cultural”, en tanto lo practicado y significado, menos porque en los procesos simbólicos se hallen los modos en que se estructuran, de forma unívoca, las desigualdades, sino porque en ellos se orientan las prácticas. Pero no sólo como la reproducción de la violencia, sino también, como en el caso de Yoly, quien defendió a su madre de repetidas golpizas, como evidencias de algunas transformaciones que procuran la dignidad y la igualdad de las mujeres en nuestra formación social contemporánea.

Bibliografía

Ascarrunz, Carla; Calisaya, Víctor Hugo; Quiñones, Eliana; Rodríguez, Gabriel (2014). *El nuevo mundo del trabajo. Investigación de la realidad laboral en el área metropolitana de Cochabamba*, Cochabamba: INCISO/Fundación Abril.

Batthyány, Karina (2010) “Trabajo no remunerado y división sexual del trabajo. Cambios y permanencias en las familias”. Ponencia presentada a la 8a reunión Anual de Investigadores del Departamento de Sociología Facultad de Ciencias Sociales. Montevideo: Universidad de la República.

Barragán, Rossana y Soliz, Carolina (2005) “Etnografía y hermenéutica de la justicia estatal: la violación como prisma de las relaciones sociales” en Calla, P. (Coordinadora), Barragán, R.; Salazar, C.; Arteaga, T. *Rompiendo silencios: la violencia sexual y los desafíos al régimen de género*. La Paz: Coordinadora de la Mujer.

Bourdieu, Pierre (1990) “Espacio social y génesis de las ‘clases’”. En *Sociología y cultura*, México: Grijalbo.

Bourdieu, Pierre (1991) *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, Pierre (2000) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

De La Torre, Leonardo (2006). *No llores, prenda, pronto volveré. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo*. La Paz: Fundación PIEB, IFEA, UCB.

Díaz Carrasco, Marianela (2013) “¿De empleada a ministra!: despatriarcalización

en Bolivia”. Revista Íconos, N° 45, pp. 75- 89, Quito: FLACSO.

Entwistle, Gabriel (2015). “Políticas de la limpieza. Trayectorias laborales, desigualdades múltiples y movilidad social entre las mujeres del servicio de limpieza de calles en Cochabamba, Bolivia”, Buenos Aires: CLACSO, en: <http://goo.gl/GQs6is>

Entwistle, Gabriel (2014). “Violencias, cuerpos femeninos e instituciones estatales”. En ELÍAS, Daniela (editora), *Mulier Sapiens*, Año 2, N°4, pp. 66-82. Cochabamba: Infante-Promoción Integral de la Mujer y la Infancia.

Farah, Ivonne y Sánchez, Carmen (Ed.) (2008) *Perfil de género Bolivia*. La Paz: CIDES-UMSA/ Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales.

Farah, Ivonne y Salazar, Cecilia (2009). “Neoliberalismo y desigualdad entre mujeres: elementos para replantear el debate en Bolivia”, en: GIRÓN, Alicia (Coord.) *Género y globalización*. Buenos Aires: CLACSO.

Larson, Brooke (2000). *Cochabamba. (Re)construcción de una historia*. La Paz: AGRUCO/ CESU-UMSS.

Ortner, Sherry B. (1996) [1972] “Is female to male as nature is to culture?” En *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y q'hechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010b) “Mujeres y estructuras de poder en los Andes: De la etnohistoria a la política”, en: *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje-Piedra Rota.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010c). “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: Indígenas y mujeres en Bolivia”, en: *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje-Piedra Rota.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2001). “Desafíos para una democracia étnica y de género en los albores del tercer milenio”, en: RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ser mujer, indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Plural.

Segato, Rita (2004). “Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado: La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas de Ciudad Juárez”, *Série Antropologia* 362. Brasilia: Universidad de Brasilia.

Semán, Pablo (2006). *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires: Gorla.

Tilly, Charles (2000). *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.

Economía indígena, producción comunitaria y mercado de la quinua real (*chenopodium quinoa willd*). El caso de la producción comunitaria de la Quinua Real en territorios indígenas de Oruro - Bolivia ¹

Guillermo Jorge Churme Muñoz²

Introducción

El presente análisis sitúa su epicentro en la sociedad rural boliviana. En específico – desde su definición territorial– a una macro región del altiplano sur de Bolivia denominado intersalar Coipasa-Uyuni. Centro productor por excelencia del cultivo de la Quinua Real (*Chenopodium Quinoa Willd*).

En este marco, resulta interesante abordar el tema del cultivo de la Quinua Real desde una problemática que vincula la “acción económica” de los comunarios del intersalar a un contexto mayor; hablo del mercado internacional de este “pseudo cereal”. Problemática que está inserta en un proceso estructural que se puede denominar –con toda justicia histórica– como la expansión del capitalismo contemporáneo hacia agriculturas indígenas y campesinas.

La materialización de esta expansión se puede constatar con la presencia de un creciente mercado de exportación de la Quinua Real dentro de un territorio indígena, en el que la producción agrícola y pecuaria es administrada, aun hoy, por una lógica comunitaria. En concreto, habrá que referirse al control sobre el “acceso al territorio” y a la “redistribución y uso” del suelo agrícola.

En esta vena, cabe preguntar: ¿Cuál es el carácter de esta expansión del capitalismo contemporáneo sobre este territorio indígena? ¿Cómo está afectando este mercado internacional de la Quinua Real a la “dinámica territorial” del intersalar en el altiplano sur boliviano? Estas preguntas generales guían el enfoque del presente análisis. Sin embargo, a primera vista, resultan demasiado amplias y pueden ser respondidas desde diversos *inputs* analíticos.

Para dar cuenta de algunas posibles interpretaciones se ha acotado el marco interpretativo en términos de espacio y de teoría. Así, se ha tomado como marco interpretativo a los municipios de Pampa Aullagas y Santiago de Huari, todos pertenecientes al Departamento de Oruro-Bolivia.

1 Este artículo recopila datos de una investigación realizada por el autor en el marco de la tesis de Maestría en Desarrollo Territorial Rural en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador.

2 Sociólogo y Maestro en Desarrollo Territorial Rural.

Asimismo, se ha propuesto realizar un balance analítico del problema haciendo uso principalmente de las siguientes categorías propias de la Sociología Económica y la Antropología Económica: “dinámicas territoriales” en el tiempo, procesos de “diferenciación social” entre las familias al interior de los territorios, “transformaciones agrarias” en la producción y uso del suelo agrícola y el “*embeddedness* cultural”³ que media la tensión local (producción) – global (mercado). Con seguridad, el lector podrá advertir de otras en el transcurso del presente artículo.

Dinámicas territoriales en torno a la producción comunitaria de Quinoa Real

En Bolivia, como en muchos países latinoamericanos existe una notable tensión entre lo que se denomina expansión del comercio internacional de alimentos a territorios indígenas y campesinos que aún conservan sus normas y procedimientos tradicionales y ancestrales sobre el acceso al territorio⁴ y a la redistribución del suelo agrícola. Sobre este conflicto se hablará en este acápite.

Los problemas del intersalar boliviano no son ajenos a la tendencia que las sociedades rurales viven en la región latinoamericana. Habrá que referirse a la existencia de similitudes en sus modos de relacionarse con el “mercado global” de “bienes y servicios” en el rubro de la producción agroalimentaria. De esta relación emergen procesos –muchas veces– contradictorios con el “estilo de vida” de estas sociedades rurales marcadas por la “tradicionalidad”; ya que motivan transformaciones en varias dimensiones de su vida social, económica y cultural.

En nuestro contexto boliviano, este problema ha sido investigado por dos corrientes teóricas. Al decir de Molina (1983, 2006), la primera “regionalista” está representada por los trabajos de Orlove (1977), Appleby (1978), Scott (1974) y Villanueva (1980).

Esta corriente analiza las causas y consecuencias de las transformaciones en las comunidades. Ha establecido claramente que la denominada expansión del mercado marca paulatinamente la “extinción y desaparición de las estructuras tradicionales de intercambio” a nivel regional, y que “cuando estas subsisten, ya se encontrarían profundamente alteradas, vaciadas de su contenido original constituyendo por lo tanto una simple extensión de la economía monetaria”. Con todo se podrá advertir el carácter estructuralista de este enfoque (2).

La segunda corriente estuvo influenciada por el trabajo de Murra (1972), sobre la “racionalidad de campesinos que intentan una autosuficiencia mediante el control de diferentes pisos ecológicos y valiéndose de un sistema de intercambio inter-ecológico que les permita obtener productos no-producidos en su zona” (2006: 130)⁵. En esta línea están: Brush (1974), Casaverde (1977), Concha Contreras (1975), Flores Ochoa (1968-1977), Fonseca Martel (1972), Mayer (1971), Webster (1973), Custred (1974), Buchard

3 Incrustación cultural.

4 Territorio entendido “como una entidad socio-económica construida” (Pecqueur, 2000).

5 Debo mencionar también el aporte de Ramiro Condarco (1971) sobre “La Teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica” en este mismo campo.

(1974), Brush (1977), Caro (1978), y Harris (1982).⁶ Sus estudios enfatizan: (1ro) que la “comunidad” y las “modalidades de sistemas de intercambio tradicional” junto con la “reciprocidad” son una defensa contra la penetración y las vicisitudes que significa el mercado (capitalista) en las áreas rurales. (2do) Maximización de la limitada capacidad productiva. (3ro) Minimización de los gastos de dinero (2006: 130).

Ambas corrientes aportan distintos elementos a la hora de abordar estos temas intrínsecos de las económicas indígenas y campesinas. Sin embargo, la mayoría de estos estudios se han definido en una etapa previa a la que actualmente viven los comunarios productores del intersalar. Es decir, de un proceso mayor que ha cambiado la intensidad de las transformaciones al interior de los territorios, y en este sentido, resulta pertinente establecer cuáles serán esas transformaciones y los grados de incidencia en la vida económica de los campesinos e indígenas de los territorios productores de Quinoa Real.

Dicho esto, veamos este proceso denominado globalizador en el tema del mercado mundial que tiene su antecedente más reciente en la década de los 90'. En esta época, se definen los lineamientos para establecer acuerdos de comercio multilateral a nivel global. Así, en 1995 se crea la Organización Mundial de Comercio (OMC)⁷ con el objetivo de iniciar un proceso de liberalización del comercio y la inversión a escala global.

Ejemplo claro, es el Tratado de Libre Comercio de América de Norte (TLCAN). No queda al margen la propuesta del Área Libre de las Américas (ALCA), que en su momento fue rechazada por los efectos que trajo en la sociedad rural mexicana el TLCAN.

Hoy asistimos a un proyecto que se aplica a *sotto voce* en países de nuestra región como: Perú, Colombia y Chile. El llamado Pacto del Pacífico, que entre sus lineamientos centrales apunta a la desregulación estatal de los mercados internos y facilidades de apertura de las fronteras.

Grinspun, *Et. Al.* (2002), aportan a la comprensión sobre los efectos negativos de esta globalización, y plantea dos canales por medio de los cuales la expansión contemporánea del mercado afecta a la sociedad rural:

Existen dos canales principales a través de los cuales el sistema de comercio internacional afecta a las oportunidades de un desarrollo rural sustentable. El primero supone el impacto del sistema de comercio global en el rol del Estado y su capacidad para regular e intervenir en el mercado en representación de los habitantes y organizaciones rurales.

(...)

(El) segundo canal, (está) relacionado con el impacto del comercio internacional de los productos agrícolas y de otros productos sobre la reestructuración económica en el campo. (...) La expansión de los mercados para los productos rurales, junto con la introducción agresiva de métodos industriales

6 Para una consulta bibliográfica sobre los autores de estas dos corrientes revisar los trabajos de Molina (1983, 2006).

7 Las bases para la creación de la OMC se remiten a la llamada Ronda de Uruguay (RU) en 1994.

y de la orientación a la exportación en las economías rurales, están socavando la agricultura de pequeños productores y de subsistencia, así como a las empresas familiares no agrícolas (65).

Así, en la medida en que los productores de estos territorios “negocian” o se “contraponen” con estos procesos globales, su “dinámica territorial” tiende a transformarse. Dicho en otras palabras, en el caso del intersalar, es la “sociedad rural local” quien –gradualmente- da forma a sus nuevas relaciones mercantiles sobre las tierras agrícolas y a sus nuevas relaciones de producción y comercialización basadas –actualmente- en el cultivo de la Quinoa Real.

Sin embargo, los rasgos característicos de estos procesos de transformación se ven manifiestos en la vida económica de las familias productoras: “individualismo colectivo” (Tepicht, 1984), “utilidades decrecientes y auto-explotación familiar” (Chayanov, 1974). Si bien estos elementos han sido muy estudiados en la economía campesina, en el contexto actual es la intensidad de estos cambios la que establece las pautas para analizar estas transformaciones. Sobre este punto más adelante, se verá, cómo muchas familias productoras han logrado avanzar hacia una especialización productiva de la Quinoa Real y muchas otras que han tomado al cultivo de este “pseudocereal” como una actividad complementaria a su economía, reafirmando un proceso “pluriactivo”⁸ históricamente definido. Este proceso da paso a una creciente “diferenciación social” entre las familias productoras de Quinoa Real, de unas que logran incrementar sus ingresos y acumular bienes de capital y de otras que aun luchan por suplir sus necesidades básicas de subsistencia.

Otro tema propio de estos territorios indígenas tiene que ver con una característica particular en este proceso de mercantilización de las tierras agrícolas comunitarias. Es decir, de la propiedad de tierras de carácter comunitario, en la que la adscripción étnica y cultural juega un papel determinante. De esta manera –históricamente- se ha evitado el acceso al territorio y a la tenencia de la tierra, a sujetos o familias externas a la base étnica cultural definida ancestralmente.

Sin embargo, como se verá en el próximo subtítulo, existe una modalidad -no formal- que ha permitido a los productores especializados de Quinoa Real el acceso a tierras agrícolas sin necesidad de recurrir a modalidades formales como la adscripción familiar o al modo mercantil.

Territorio comunitario, mercantilización y formas creativas de acceso a la tierra agrícola

En los territorios productores de Quinoa Real, la tenencia de la tierra agrícola y el mercado de tierras –históricamente- han sido controlados a través de una organización social de tipo comunitario.

8 Según la definición de Schneider (2009), la pluriactividad consiste en: “la interacción entre actividades agrícolas, para-agrícolas y no agrícolas”. De esta combinación la economía campesina completa los recursos suficientes para su reproducción familiar.

Esta característica cultural es muy común en los territorios indígenas del intersalar Coipasa–Uyuni en los que la “cohesión social y territorial” se logra a través de sus organizaciones sociales que regulan el acceso a sus territorios y a la tenencia de tierras agrícolas (Damonte, 2011; Molina, 1983; Platt, 1976; West, 1981; Yampara, 2005).

Sin embargo en los últimos 5 años, la dinámica territorial del intersalar ha asistido a una serie de “transformaciones” vinculadas al incremento de la demanda de tierras aptas para el cultivo de la Quinua Real. Esto ha motivado a las familias a vender parte de su propiedad comunitaria a personas o familias externas a sus territorios. A esto se denomina: “modalidad mercantil de acceder a un territorio y de poseer tierras agrícolas”.

Según testimonios de algunos entrevistados en el municipio de Huari, este fenómeno no es nuevo. Lo que sí es reciente es el incremento de la intensidad de ese tipo de transacciones por el “boom” de los precios internacionales de la Quinua Real.⁹

Por otro lado, un hecho no menos importante es la intervención de la organización social en este fenómeno de acceso mercantil al territorio. Ya que si una familia externa compra tierras agrícolas comunitarias no significa que esté libre del control social y de las normas y procedimientos locales. Esto demuestra que a pesar de la mercantilización de la tierra agrícola la cohesión social y territorial sigue al mando de las organizaciones sociales tradicionales a través de sus autoridades.

Al margen, existen otra forma de acceder a la tierra agrícola sin involucrarse en la dinámica mercantil de la compra-venta, sino que el acceso al territorio se lo realiza a través de la vía del parentesco (sanguíneo o político). En muchos de estos municipios, esta forma se realiza “agnaticamente”, es decir, por la sucesión vía masculina de padre a hijo. Esto se denomina: “Modalidad familiar de acceder al territorio y a la tierra agrícola”.

Por último, existe un tercer proceso que no es nuevo ni exclusivo de la zona quinuera. Sin embargo, es notable la intensidad de su uso a razón del auge de la producción de la Quinua Real, en la que comunarios de otros territorios poseedores de “instrumentos de producción” especializados en la producción de Quinua pueden beneficiarse del uso de tierras agrícolas sin necesidad de acceder al territorio por ninguna de las dos modalidades anteriormente mencionadas. A esto se denomina: “modalidad asociativa de uso de suelo agrícola”, lo que los comunarios llaman “cultivo al partido”.

A través de esta última modalidad un productor oriundo de otro territorio especializado en la producción de la Quinua Real –tal el caso del Municipio de Salinas Garci Mendoza– oferta el uso de su maquinaria y semilla para la producción en otros terrenos familiares, para que una vez cosechado el producto sea dividido –en partes iguales– entre los dueños de la semilla, la maquinaria, los insumos y los dueños de la tierra agrícola. Este sistema está muy extendido en Huari, y Pampa Aullagas, y en los demás municipios productores de Quinua del inter salar.

9 Aunque este boom ha tenido un crecimiento estable en los último 10 años. Actualmente hay una caída del precio de la Quinua motivado entre otras cosas por un mercado local especulativo, los fenómenos climáticos que han afectado la producción (lluvias escasas), y por la competencia generada en el Perú que ha desarrollado un “ecotipo” de Quinua similar a la “Real” y que ha invadido el mercado boliviano y el extranjero con precios muy competitivos.

El beneficio para las familias poseedoras de tierras agrícolas viene por doble entrada. Por un lado, pueden acceder a tecnología e insumos especializados en la producción de la Quinua Real, tal el caso de: tractor, arado mecánico, sembradora mecánica, abono natural o químico, fumigadoras, productos novedosos de fumigación, cosechadora y/o trilladora, venteadora y seleccionadora de grano. Que al margen de disminuir considerablemente los tiempos de producción también mejoran la calidad del producto para su comercialización final. Todos estos insumos y tecnologías serían prácticamente inalcanzables para un productor con capital reducido, y en muchos casos sin el *know how* en buenas prácticas agrícolas (BPA).

Por otro lado, las familias se benefician porque pueden acceder a distintos “ecotipos” de la Quinua Real “mejorados” en otros territorios, y así lograr incrementos en sus volúmenes de producción y en la calidad del grano. Así, a través de esta modalidad “al partido”, los productores de Quinua Real de centros de mayor producción pueden acceder a diversos suelos agrícolas sin necesidad de vincularse familiar o mercantilmente. Nótese el *rational choise* de los comunarios para estructurar su “acción económica” en función de la maximización de ganancias. Esta negociación explicita la relación entre “racionalidad económica” maximizadora de ganancias y “tradicionalidad” en el manejo comunitario del territorio.

En lo que sigue se presenta fragmentos de dos entrevistas semi-estructurada representativas realizadas a un dos productores de Quinua sobre la dinámica territorial, y que dio muchos datos sobre la situación del territorio comunitario, de la propiedad agrícola comunitaria y sobre la existencia de un mercado interno de tierras agrícolas.

Este es el caso de Don Emiliano Flores, oriundo de la comunidad Aroma del Municipio de Salinas Garcí Mendoza en Oruro. Actualmente está produciendo Quinua Real en 5 Municipios del intersalar. Él estudió hasta culminar la secundaria.

Todos los lugares en los que produzco son comunitarios, no hay propiedad privada. Aquí en Challapata hay unos “cuantitos”, serán unos cuarenta “hectaritas” que son parcelados con título individual. Con los que trabajo son “al partido” es con TCO, Tierra Comunitario de Origen.

(...)

“Ahorita” tengo por Mara Mara (Orinoca), por Aroma (Salinas de Garcí Mendoza), Pampa Aullagas, Huari y Challapata. En Aroma no es “al partido”, son mis tierras, yo soy de allá.

(...)

En Challapata he producido unos 100 qq., en Huari unos 100 a 120 qq., en Pampa Aullagas tenía uno grandecito... sobre unos 300 qq., en Orinoca no he producido para este año está en “barbecho”, y en Aroma he sacado unos 100 qq. (...) este año calculando lo del partido he producido unos 400 a 500 qq. multiplicando por Bs.900 eso es lo que he sacado ¿no? (Emiliano Flores, 2013, entrevista).

Realizar el cálculo que Don Emiliano Flores sugiere es inevitable. Se ve que su producción para el periodo 2012-2013 asciende a los 405.000 bolivianos, equivalente a \$us.58,200 obtenidos en un ciclo productivo que inicia en el mes de septiembre de 2012 y culmina a mediados de mayo de 2013. Suma 7 meses de actividad agrícola con un monto nada despreciable para un territorio que no tiene muchas opciones productivas a causa de las características climáticas y geográficas¹⁰.

Don Emiliano al igual que otros productores de Quinoa Real, no reside en su territorio de origen (Aroma, Municipio de Salinas de Garcí Mendoza) sino que se ha establecido en el Municipio de Challapata que es el centro nacional e internacional de acopio y comercialización de la Quinoa Real. Él es uno de los muchos que se dedican principalmente a cultivar Quinoa Real de manera especializada, haciendo uso de este tipo de modalidades de acceso a tierra agrícola denominada localmente “al partido”.

Este productor –el resto del año– complementa sus actividades e ingresos económicos a través de la mecánica, ya que posee un taller especializado en la reparación de maquinaria agrícola para el cultivo de la Quinoa Real. Cabe destacar que al margen de reparar maquinaria, Don Emiliano también construye sus propias máquinas procesadoras de Quinoa Real, esto es: sembradora, cosechadora, venteadora, secadora y seleccionadora de grano.

Por otro lado, Don Emiliano considera que la tenencia de la tierra agrícola de comunitaria es “muy complicada”. Alega que existen muchos conflictos, leamos parte de su entrevista:

Yo creo que no es bueno. Más problemas trae, mientras la propiedad privada no pues, no te dicen nada... haces lo que quieres con tu terreno (Emiliano Flores, 2013, entrevista).

Es notable la contradicción subyacente que existe entre la lógica comunitaria de la tenencia de la tierra y los intereses pecuniarios de los comunarios que han visto en los altos precios de la Quinoa una oportunidad interesante para acumular “bienes de capital.”

Profundicemos en el tema. A continuación Don Emiliano brinda más datos, desde su percepción, sobre los conflictos que se generan al interior de las comunidades:

Han incrementado ¡harto...! Antes no era así... barbechabas y sembrabas al partido, nadie te reclamaba, era bien. Ahora te reclaman, si es al partido, si no estás haciendo fumigar, si estas derramando Quinoa... de todo te reclaman... antes no era así.

(...)

10 Altitud media de 3750 m.s.n.m., características ecológicas que varían entre: puna seca y puna salada, entre tundra y altiplano (Koplen y Muñoz Reyes 1980). Con insolación e irradiación muy amplias debido al aire enrarecido y con poca humedad. Sus suelos denominados de estepa o chernozium con altos porcentajes de calcio y sales solubles, con tendencia en épocas secas a desertificación, con poco contenido de materia orgánica y muy arenoso. Su clima está sujeto a cambios bruscos entre el día y la noche, con presencia constante de heladas, especialmente en el invierno estacional (Molina 1983).

También hay conflictos porque quieren agrandar sus tierras, mayormente las familias que están produciendo Quinua, ya han visto el precio... están queriendo agrandar. Por ej. Antes se dejaba 3 metros de parcela a parcela, ahora hasta eso se ha achicado... deben estar dejando ½ metro será... antes no se veía eso. Y además eran pequeñas las parcelas, ahora siembran extenso incluso por los ríos... siembran nomás.

(...)

También hay los casos que quieren adueñarse de las tierras de la gente que está en el exterior o no está produciendo, de ellos se lo están apropiando las tierras. Otro es la invasión de “tines”, eso quiere decir que invaden los límites de parcela a parcela, no respetan, uno invade, el otro invade... y así hacen perder las barreras vivas. Esos problemas no se han podido resolver con la organización, siguen invadiéndose (Emiliano Flores, 2013, entrevista).

Según la información de Don Emiliano existen una serie de conflictos al interior de los territorios productores relacionados con la expansión de terrenos agrícolas destinados al cultivo de la Quinua Real.

Por su lado, la siguiente entrevista realizada a Don Vicente López del ayllu Suctita da una perspectiva diferente de la dinámica territorial:

Yo vivo en Huari por mi esposa que es de aquí. Yo soy de Pampa Aullagas. Actualmente Sullka está con el sistema comunitario, yo creo que sería mejor parcelado, porque siempre hay peleas, discusiones, malos entendidos... y las autoridades tardan días para resolver.

(...)

La tierra se cansa, por eso hay que rotar. Nosotros usamos abono tradicional, el “huano”, si usamos químico este año da... pero luego ya no.

(...)

Yo vivía en Cochabamba, he trabajado haciendo salteñas y también en esa empresa de la Universidad Mayor de San Simón “CIFEMA” haciendo máquinas agrícolas. Yo he vuelto por causa de mi padre. Mis hermanos se han ido al exterior y no había quien maneje los terrenos. En mi lugar (ayllu Suctita, Pampa Aullagas) una persona solo puede tener hasta 60 años nomás los terrenos... en este caso mi papá ya es mayor, y tiene que pasar esos terrenos a sus hijos para que se hagan cargo, y también para que pasen de autoridad en la comunidad.

(...)

En caso de que los hijos no estén en el país... si el papa pasa el cargo y cuida los terrenos, cuando los hijos vuelven pueden acceder pues a esos terrenos, tienen derecho. Luego les va a tocar nomás pasar el cargo de autoridad. Este año me toca pasar de Jilakata, en mi ayllu (Vicente López, 2013, entrevista).

La evidencia presentada por Don Vicente, relata la forma familiar de acceder a un terri-

torio y al uso de tierras agrícolas. Por otro lado, explicita el grado de acatamiento de las normas y procedimientos tradicionales acerca del sistema de cargos en la organización social.

En suma, se ha podido identificar tres modalidades de acceso al territorio y a la distribución de tierra agrícola: (1) “modalidad mercantil de acceder a un territorio y de poseer tierras agrícolas”, (2) modalidad familiar e interfamiliar de acceder al territorio y a la tierra agrícola y (3) “modalidad asociativa de uso de suelo agrícola”, o “cultivo al partido”.

En cuanto a los conflictos más notables identificados en este proceso de expansión del cultivo de la Quinoa Real y su relación con el territorio y la tierra agrícola están: (1) reducción desmedida de límites entre parcelas y destrozo de barreras vivas, (2) invasión de límites entre “sayañas” (parcelas), (3) apropiación de terrenos abandonados o sin uso, (4) la expansión de los cultivos incluso en sitios de riesgo como los ríos y laderas, (5) “migración de retorno” de las familias y desacato de las normas y procedimientos locales y (6) la organización social encargada de realizar una gestión y control social sobre el territorio, está atravesando una crisis en cuanto a su “principio de autoridad.”

Así, se ve que la propiedad comunitaria de la tierra agrícola, en este momento, más que ayudar a resolver los problemas de uso y tenencia de la tierra, es un obstáculo para las expectativas productivas de algunos comunarios con deseos de incrementar los volúmenes de su producción de Quinoa Real. En esa misma línea, es evidente que existe un conflicto entre las normas y procedimientos de redistribución comunitaria de la tierra agrícola, y las expectativas mercantiles de las familias productoras.

Acción económica y diferenciación social en las familias productoras de Quinoa Real

Realizar un trabajo analítico acerca de la “acción económica” sobre la base de un sujeto de investigación como la familia y las organizaciones territoriales, escapa a los trabajos guiados por la “teoría económica neoclásica” que enfatiza su interés en dimensiones como: “la banca, la empresa y el mercado”, y en los hechos privan al problema de la “acción económica” de su dimensión de ser un “hecho social total”, tal como lo plantea la nueva sociología económica (Bourdieu, 2001: 15-16).

Así, el tema de la “acción económica” en la “vida cotidiana” de las familias de territorios productores de Quinoa Real, está “inserto” (*léase “embedded”*) en un proceso complejo y que se puede acotar a través de las siguientes preguntas: ¿cómo estas familias despliegan diferentes estrategias en el “campo” de la producción y comercialización de la Quinoa Real?, y ¿cómo –en la práctica– algunas resultan exitosas y otras no?

Estas estrategias son un factor fundamental a la hora de evaluar el éxito y el grado de articulación de estos productores a las lógicas de producción y comercialización de la Quinoa en el mercado capitalista. Y para tal cometido es primordial definir las variables principales que generan estos resultados positivos o negativos, en cada caso.

En este sentido –lógicamente– la variable primordial resulta ser el “acceso a tierra agrícola”. Mientras se pueda acceder a una mayor cantidad de “suelo cultivable” mayores serán las posibilidades de incrementar las utilidades por su actividad en el año calendario agrícola.

Esta lógica de acumulación pecuniaria y bienes de capital guía la “acción económica” de los comunarios y genera una tensión basada en la existencia simultánea de la contemporaneidad de sus intereses y la tradicionalidad de manejo del territorio.

En cuanto a la “diferenciación social” entre las familias, es evidente que es un proceso que merece un análisis más específico, dado que es parte de la memoria larga de los territorios indígenas de Bolivia, tal como nos dice: Puschiasis (2009):

En la sociedad aymara antigua, la propiedad de la tierra era colectiva. La agricultura se fundaba sobre un sistema de ayuda mutua interna a cada comunidad. Una parte de los rebaños estaba administrada por la colectividad, mientras que la otra era la propiedad privada de ciertas familias. Podemos considerar que la posesión de ganados constituía una riqueza, criterio que definía una cierta estratificación social, que determinaba ampliamente las formas de acceso al poder. Las llamas facilitaban no sólo el acceso a los diversos pisos ecológicos gracias a su capacidad de carga, sino también a los tejidos confeccionados con su lana, que servían en los intercambios. Además, en períodos de sequía, muy frecuentes sobre el altiplano, los rebaños tenían una función de ahorro y de seguridad (8).

Las familias hoy han abandonado la crianza del ganado camélido y ovino como actividad principal, y en su lugar se ha adoptado al cultivo de la Quinua que se ha constituido en su principal fuente de ingresos.

Las estrategias económicas utilizadas por las familias de estos territorios productores de Quinua Real están insertas en una dinámica sociocultural bastante compleja (*embeddedness* cultural). Este territorio se vincula con otros por medio de diferentes dimensiones de la sociedad rural, sin embargo el caso particular de la producción de la Quinua Real se ha vuelto prioritaria en cuanto a la búsqueda de una eventual mejoría de la economía familiar.

La proximidad del Municipio de Huari con Challapata facilita el vínculo productivo y mercantil de las familias “Huareñas” con otras de diferentes municipios productores de Quinua, casi en su totalidad del altiplano sur boliviano, de los Departamentos de Oruro y Potosí. Como se vio en el subtítulo precedente, muchas de las familias de centros productores mayores introducen prácticas agrícolas en los territorios productores de Quinua Real tal el caso del sistema “al partido”.

Sin embargo, los datos obtenidos en las entrevistas muestran que el comportamiento económico en cuanto a la comercialización por parte de las familias “Huareñas” y “Aullagueñas” es, cualitativamente distinto, de productores de otros municipios.

En primer lugar, las familias productoras de Quinua Real optan, cada año agrícola, por producir Quinua en distintas zonas de cultivo, siempre y cuando tuvieran acceso a ellas. Como se vio antes, existen diferentes modos de acceder a la tierra agrícola, sin embargo la más común es a través de la herencia familiar. De esta manera se amplía la disponibilidad de tierras agrícolas para la producción. Asimismo, las limitaciones logísticas de estas familias no les permiten, en la mayoría de los casos, producir simultáneamente en

todas las tierras a las que tienen acceso, optan entonces por utilizar el sistema “al partido” en las zonas de cultivo más alejadas o casi inaccesibles para ellos. Estos terrenos difícilmente podrían ser utilizados por sus propietarios, ya que muchos carecen de transporte propio y de maquinaria para la producción.

Este aspecto marca la primera “diferenciación social” entre las familias. Es decir, la cantidad de tierras agrícolas que poseen las familias dentro la propiedad comunitaria de su propio ayllu o en otros.

A esta altura, cobra relevancia el tema de la mercantilización de la tierra agrícola, ya que si bien en la actualidad frente a los altos precios de la Quinua, los comunarios son reacios a vender o a dejar que productores ajenos al territorio accedan a sus tierras, en general, las familias han incrementado o disminuido el tamaño de sus tierras a lo largo del tiempo, comprando o vendiendo parte de su heredad, modificando así la redistribución que hubieren tenido ancestralmente. Por otro lado, el avasallamiento de tierras entre las familias es otro factor para el incremento o disminución de estos predios familiares.

El segundo elemento tiene que ver con la forma cómo las familias comercializan su producción. A diferencia de los grandes productores de Quinua, los productores pequeños no venden toda su producción al mercado de una sola vez. Para muchas familias esta estrategia les permite negociar con el precio de la Quinua. Desde su experiencia, los productores esperan fechas en el año en las que los precios suben, entonces venden su producción por partes. Sin embargo, esta estrategia es también conocida por los revendedores y acopiadores de Quinua de Challapata, quienes aprovechan otras fechas en el año para comprar Quinua a precios bajos. Así, esta tensión entre oferta y demanda está mediada por diversos aspectos: unos vinculados a la producción misma de la Quinua, otros a las necesidades de consumo y reproducción familiar y otros a los momentos rituales y festivos del territorio. A continuación explicaré cada uno:

El primero de ellos, tiene que ver con las necesidades propias de cada inicio del año agrícola de la Quinua, es decir, que las familias necesitan recursos para cubrir los gastos de: barbecho (preparación del terreno agrícola), siembra, compra de insumos de protección y mejoramiento del cultivo como: insecticidas, abonos, etc. Por último, para la cosecha, limpieza y transporte del grano. Como se vio en el subtítulo precedente la mayoría de estos insumos tecnológicos provienen del mercado de Challapata. En general, los meses de inicio de estas actividades son: septiembre, octubre y noviembre.

El segundo, atiende a las necesidades propias de la reproducción familiar, ahí la Quinua cumple un papel fundamental, ya que provee de recursos para poder cubrir en gran medida los gastos de: alimentación, transporte, servicios, educación y salud. En el transcurso del año las familias venden progresivamente parte de su producción, algunas prefieren vender una parte considerable para comprar alimentos de una sola vez para todo el año, especialmente fideos y granos. En general, no existen fechas fijas para estas necesidades.

El tercero, tiene que ver con fechas específicas en el año que corresponden a fiestas y rituales. En las fechas más importantes, los productores también acuden al mercado de Challapata para comercializar su Quinua. La cantidad de fechas religioso festivos son considerables, así que los productores se ven obligados a vender su Quinua para “pasar”

estas fiestas, hecho que es aprovechado por los rescatistas de Quinoa compran a precios relativamente bajos.

Los rescatistas y acopiadores de Challapata aprovechan todos estos hitos que las familias establecen en el año para imponer a “rajatabla” un precio que se respeta en la feria de Challapata, generalmente son precios bajos. El siguiente cuadro detalla las fiestas y ferias de la provincia Sebastián Pagador.

Cuadro N° 1. Calendario festivo y ritual de la provincia Sebastián Pagador.

Mes y Fecha	Fiesta	Lugar	Características
Enero 1	Recepción del año nuevo	Huari	Posesión de nuevas autoridades originarias
Enero 20	San Sebastián	Huari Guadalupe Belén de Challamayu	Contribución territorial.
Enero 24	Aniversario	Guadalupe	Aniversario
Febrero 2	Candelaria Carnavales	Belén de Challamayu	Fiesta religiosa
F e b r e r o (móvil)	Carnavales	Challamayu	Fiesta de la alegría.
Marzo 16	Aniversario de la Provincia.	Provincia Huari	Aniversario Fiesta religiosa
Abril(movil)	Feria Internacional	Huari	Fiesta de la alegría
Abril 22	Aniversario	Huari	Desfile cívico, institucionales.
Mayo 1	Aniversario	Lucumpaya	Aniversario del cantón
Mayo 3	Santa Vera Cruz	Urmiri Castilla Huma Guadalupe	Una semana de feria
Mayo 10	Aniversario	Huari, Condo K	Aniversario del cantón
Mayo 24	Aniversario	Caico Bolívar	Aniversario del cantón
Junio 29	San Pedro	Vichajlupe	Aniversario del cantón
Julio 25	Santiago	San Pedro de Condo	Aniversario del cantón
Agosto 6	Aniversario Nacional de Bolivia	Toda la Provincia	Fiesta Patria
Agosto 28	San Agustín	Huari	Fiesta religiosa
Septiembre 8	Guadalupe	Huari	Fiesta religiosa
Septiembre 9	Guadalupe	Condo K	Fiesta religiosa
Septiembre 14	Exaltación	Guadalupe	Tata Cuchuto

Septiembre 24	Virgen Mercedes	Castilla Huma	Fiesta religiosa
Octubre 4	Rosario	Belén Challamayu	Fiesta religiosa
Octubre 4	San Francisco	Lagunillas	Fiesta religiosa
Octubre 8	Feria Agropecuaria	Lagunillas	Feria anual, encuentro deportivo
Noviembre 2	Todos Santos	Lagunillas	Fiesta de los difuntos
Diciembre 25	Navidad	Toda la provincia	Fiesta del niño Jesús
Diciembre 31	Despedida del año	Toda la provincia	Costumbres tradicionales y recepción del año nuevo

Fuente: PDM Huari, 2005.

Como se ve, en el territorio de Huari existen 26 eventos, entre religioso-festivos y ferias comerciales. Se podrá advertir que cada evento representa un momento en el que las familias comercializan su producción de Quinoa Real, ya sea para “pasar” las fiestas en el que se hallan inmersas en una lógica de reciprocidad o para “aprovechar” de alguna feria que les posibilite una comercialización de su producción en términos más beneficiosos.

A modo de conclusión

La producción comunitaria de Quinoa real en el territorio (léase “campo social”) de territorios productores de Quinoa Real se halla inmersa en una dinámica territorial compleja.

La creciente demanda de Quinoa Real en el mundo ha provocado que los precios de venta local se incrementen hasta 4 veces en los últimos 7 años. Esto ha desatado un proceso de conflictos por el acceso al territorio y la tenencia de la tierra al interior de Territorios productores de Quinoa Real. La “migración de retorno” y las expectativas de mayor producción de los “huareños” y “Aullagueños” han iniciado conflictos en las organizaciones sociales de los ayllus. Entre los conflictos más notables está el creciente desacato a las normas y procedimientos locales (denominados localmente “usos y costumbres”) por parte de comunarios que retornan exclusivamente a cultivar la Quinoa, lo más común son los avasallamientos de parcelas vecinas, esto ha llevado a los comunarios con residencia permanente a revalorizar sus “normas locales” y plasmarlas en estatutos territoriales, con el fin de establecer reglas claras para el acceso al territorio y la tenencia de tierra agrícola.

Las “dinámicas territoriales” en este territorio se evidencian en los niveles organizativos de la “gestión territorial”, así los ayllus pese a gozar del estatus de Tierras Comunitarias de Origen (TCO) ya no reproducen el manejo de “mantas” o “saraqas” como sistemas rotatorios de cultivo comunitarios, las familias han asumido esa responsabilidad. Otro elemento característico de estas “transformaciones agrarias”, son: las reducciones de límites de parcela a parcela (denominados invasión de “tines”), expansión de la frontera

agrícola a zonas de riesgo como ríos y zonas de inundación, y la reducción de las zonas de pastoreo.

El mercado de la Quinoa también ha incrementado la “diferenciación social” entre las familias productoras. Esta “diferenciación social” se explicita a través de la tenencia asimétrica de la tierra agrícola, es decir, que las familias han incrementado o reducido sus propiedades, debido a la compra y venta, y el avasallamiento de límites parcelarios.

La tecnología al ser un “bien de capital” adquirido con las utilidades de la Quinoa se convierte en otro elemento central de la “diferenciación social” de las familias productoras.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre (2001). *El capital social. Apuntes provisionales*. En, *Zona Abierta*, Nº 94/95, Madrid. – Costa Rica, pp. 9-36.

Chayanov, Alexander (1974). *La organización de la unidad económica campesina [1925]*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Churme, G. Jorge (2013). *Relación entre la producción comunitaria y el mercado de exportación de la Quinoa Real (Chenopodium Quinoa Wild)*. Tesis de Maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, sede Ecuador.

Condarco, Ramiro (1971). *El escenario andino y el hombre*. (En: Protohistoria andina, vol. II. Renovación, Bolivia.

Granovetter, Mark (1985). *Acción Económica y estructura social. El problema del encuadramiento*. En: *American Journal of Sociology*. The University of Chicago. Chicago - USA. p. 91.

Grinspun, Ricardo, *Et. Al.* (2002). *Explorando las conexiones entre el comercio global, la agricultura industrial y el subdesarrollo rural*. México.

Molina, Ramiro (1983). *La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: Un estudio sobre una comunidad pastoril en Oruro*. MUSEF. La Paz-Bolivia.

Molina, Ramiro (2006). *De Memorias e Identidades. Los Aymaras y Urus del Sur de Oruro*. IEB, ASDI/SAREC, FUNDACION DIALOGO, Bolivia.

Pecquer, Bernard (2000). *El desarrollo local*. Éd. La Découverte & Syros, Paris.

Puschiasis, Ornella (2009). *La fertilidad: un recurso “cuchicheado”. Análisis de la valorización del recurso territorial fertilidad por las familias de la zona Intersalar, Bolivia*.

Schneider, Sergio (2009). “La productividad en el medio rural brasileño: características y perspectivas para la investigación”. En: GRAMMONT, Hubert, Et al, (2009), *La pluriactividad en el campo latinoamericano*. FLACSO, sede Ecuador. Quito.

Documentos

Informe

2012 *Innovación y desarrollo de los territorios rurales*. Para obtener el título de Master 2 de Investigación: de la U.M.3, Supagro y el I.A.M. Francia.

Gestión territorial y la autoridad originaria del ayllu

René Gutiérrez Saique¹

Aristóteles observo que “lo que es común para la mayoría es de hecho objeto del menor cuidado. Todo mundo piensa principalmente en sí mismo, raras veces en el interés común” (Política, Libro II, cap. 3)².

A partir del provocador artículo de Garret Hardin en Science (1968), la expresión “la tragedia de los comunes” ha llegado a simbolizar la degradación del ambiente que puede esperarse siempre, cuando muchos individuos utilizan simultáneamente un recurso escaso (Ostrom 2011. Pg. 36).

Introducción

El presente trabajo es una aproximación a la gestión de territorios desde el ejercicio de Autoridad Originaria de la Organización territorial del Ayllu, en tierras altas de la región andina, para comprender la importancia de la Autoridad Originaria en el cuidado y la conservación de los bienes comunes³ o recursos naturales en estos territorios, al mismo tiempo poner en debate la relación del concepto de RUC (Recurso de Uso Común) como Bien Común y la gestión territorio en el Ayllu.

Para tal propósito, se parte de la experiencia de trabajo de campo con Autoridades Originarias y población de Ayllus de la región del norte de Potosí, se rescata y valora los conceptos que maneja E. Ostrom con relación a los Recursos de Uso Común (RUC), como forma de complemento a las prácticas cotidianas del Ayllu y su forma de complementación con aspectos teóricos de la academia. Esperamos que sea de utilidad esta aproximación a la gestión territorial.

1 Sociólogo, *Ayllu Runa*. renetecla@gmail.com

2 En: El Gobierno de los Bienes Comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva. Ostrom 2011. Fondo de Cultura Económica - IIS. México.

3 Entendemos por este concepto como una construcción de la realidad económica y su relación con espacios asociados a partir de: “Los, RUC (Recurso de Uso Común) ésta se entiende como: El término de recurso de uso común alude a un sistema de recursos naturales o creados por el hombre, lo suficientemente grande como para volver costoso (aunque no imposible) excluir a los beneficiarios potenciales. Para la comprensión de los procesos de organización y gobierno de los recursos de uso compartido es esencial distinguir entre el «sistema de recursos» y el flujo de «unidades de recurso» producidas por el sistema, mientras se reconoce su interdependencia” (Ostrom, 2011: 77). Estos RUC, no tendrían por sí solo su gestión -en términos de E. Ostrom- regulación y administración; sino a través de lo que: “Autoorganización y crear iniciativas de cooperación que puedan sobrevivir durante largos periodos (aunque no todos sistemas auto-organizadas sobrevivan). (...) En vez de confiar por completo en los gobiernos nacionales o en la propiedad privada para proteger nuestros recursos -pues a veces pueden hacerlo, pero a menudo fracasan-, necesitamos abrir espacio para que los usuarios locales se gobiernen a sí mismos” (Ostrom, 2011: 14).

Territorio y relaciones sociales y naturales

A finales de los años '80 y los '90 del siglo XX, marcan hitos importantes para las Ciencias Sociales y Humanas por la participación de los Pueblos Indígenas en el escenario político; en el caso de la región andina de las tierras altas de Bolivia la dinámica tiene relación a complejos procesos sociales, económicos, políticos y culturales. El tema de tierra y territorio y su gestión pasa a ser uno de los espacios por el que los Pueblos Indígenas y Originarios (PIOs) generan demandas de afirmación, reconstitución y fortalecimiento de la institucionalidad como derechos colectivos y la autodeterminación.

En este marco, vemos el tema del territorio no solo como parte de una dimensión técnica; sino como forma de vida conectadas entre los elementos de la naturaleza y los Pueblos Indígenas Originarios (PIOs); estos mecanismos de interacciones, relaciones, convivencias y diálogos. Desde las Ciencias Sociales el territorio, se concibe como **el espacio** con conformaciones, percepciones, representaciones y formas de apropiaciones sociales, pero además:

Como un ámbito de negociación cotidiana entre los actores, como un elemento que se redefine y conceptualiza de diversas formas, en estrecha vinculación con las relaciones sociales, los flujos económicos y las características físicas del territorio, pero también con las representaciones culturales de cada pueblo. “El espacio no es nada sin sus creadores, que son a la vez sus usuarios. Los ‘productores del espacio’ no son sino los ‘actores del espacio’, que son tanto como productores como consumidores; al mismo tiempo autores, actores, y especuladores” (Brunet, 1990)⁴.

Entonces, el territorio como espacio se construyen elementos “tangibles e intangibles”; tiene “inamovilidad y su dependencia a factores como los recursos naturales y su modo de reproducción de la sociedad” (Mazurek, 2006); es decir, la sociedad se reproduce gracias a la existencia, su uso, control y manejo de recursos naturales o recursos de uso común (RUC), y quien dinamiza todo esto es el actor; como persona, familia, grupo sociales e instituciones que generan procesos, nuevas dinámicas como construcción social.

Esta construcción de relaciones sociales, tiene relación a los usos y a las funciones que se le da al territorio; según H. Mazurek estaría con relación a los siguientes elementos:

⁴ Citado en: Odile Hoffmann, Fernando I. Salmero Castro: Nueve estudios sobre el espacio Representación y formas de apropiación. México: CIESAS, ORSTOM. 1997.

Cuadro N° 1

Usos y funciones del territorio

Vivir, el hábitat¹ y los modos de vivir son indicadores muy interesantes para definir la naturaleza de un territorio.

- Formas de hábitat
- Vivienda – familia – comunidad
- Privado – público
- Agrupado - disperso

La apropiación, es entonces como el proceso de concientización de la dominación de un espacio determinado.

- Proceso de identificación – delimitación
- Formas (concreto, virtual, abstracto, mental)
- Conciencia – dominación
- Organización

Las formas de explotación, la aptitud territorial se define por la disponibilidad de los recursos y por la organización que los regula: “explotar lo que se dispone, con los medios que se dispone”.

- Modo de producción
- Aptitud
- Explotación – reproducción (sostenibilidad)
- Especialización – división espacial del trabajo

Intercambiar, intercambiar es también generar las relaciones sociales necesarias a la construcción de la sociedad.

- Diferenciación espacial
- Espacios propio y formas de integración
- Flujos
- Relaciones sociales – organización

Algunos de estos elementos, desde los Pueblos Indígenas Originarios (PIOs) entran en permanente dinámica y de manera interconectada ya sea por acción individual o colectiva, en el caso particular del Ayllu son acciones y decisiones de carácter comunitario a la cabeza de la Autoridad originaria, orientados a la Gestión Territorial Indígena (GTI)⁵, como mecanismo de la Autonomía indígena; nuestro propósito no es este tema en específico, pero tiene mucha relación, porque en los hechos es una práctica cotidiana de hacer gestión territorial desde el momento en que la Autoridad Originaria asume este rol en el Ayllu.

Desde la vida cotidiana del Ayllu, la gestión del territorio tiene relación en términos de E. Ostrom (2011) a la *Regulación, administración de los RUC (recursos de uso común)* considerados como *Bienes Comunes* bajo una Organización; el Ayllu es una Organización ancestral que tienen capacidad de regular, administrar los recursos existentes en sus territorios, además de manejar, controlar y acceder de manera equilibrada y con carácter sostenible.

Por otra parte, la gestión de espacios territoriales tiene que ver también con la relación entre las personas, la comunidad, la relación con otros seres de la naturaleza, el sistema económico productivo y consigo mismo, ésta relación está orientada a la construcción de relaciones de equilibrios como forma de vida.

En la construcción de las relaciones de equilibrio entre los elementos antes mencionados, el Rol de la Autoridad Originaria es fundamental, por ser el puente y el gestor para la construcción de las relaciones, ésta Autoridad es quien ejerce la acción y decisión del acceso, control y el manejo de los bienes naturales, como forma de garantizar la sostenibilidad de los bienes y las relaciones. Por ello la importancia de hacer referencia a la Autoridad Originaria en la gestión del territorio.

Autoridad Originaria o Natural del Ayllu y la Gestión del Territorio⁶

Para comprender este aspecto, partimos de la relación individuo – comunidad como espacio de servicio y Autoridad; estas dimensiones hacen referencia a una parte de los roles que tiene la Autoridad Natural u Originaria, como mecanismo de representatividad dual (*Qhari – Warmi*; Hombre y Mujer) a la comunidad, es decir, que el ejercicio de la Autoridad es básicamente servicio y respeto; sus acciones, decisiones están orientadas a este ejercicio; y en el tema de gestión de sus territorios tiene relación al conocimiento de los límites geográficos (mojones), la existencia y las condiciones de vida de las familias, los recursos naturales por pisos ecológico, el control por medio de los usos y costumbres,

5 Se entiende la GTI, como un: “Proceso en el cual se recrean las condiciones necesarias para el control, planificación y manejo del espacio territorial del ayllu (ahora TCO) respetando su forma de organización, de productividad de articulación simbólica y relacional que tienen entre el hombre y el ecosistema. Este proceso enmarcado en sus prácticas interculturales, implica además, la generación de capacidades de negociación de los Pueblos Indígenas y Originarios (PIOs) para proponer políticas públicas en lo social, económico, político y cultural, que recojan sus visiones de desarrollo integral y sustentable permitiéndoles articularse a la modernidad para que de esta manera mejoren sus condiciones de vida” (Sánchez y Choque 2010: 19).

6 El presente documento es resultado del trabajo de campo con la Institución PUSISUYU, 2009.

los mecanismos de acceso a cada territorio a través de los *muyus* (vueltas)⁷ y visitas a cada familia del Ayllu, particularmente en época de carnavales.

El sentido de autoridad natural u Originaria, significa servir a la comunidad, por medio de actividades como asumir o pasar las fiestas del Ayllu cumpliendo las costumbres; pero también representa el conocimiento y el reconocimiento de la población, cuando visita las familias, cuando practica e invita a la población a realizar los ritos y costumbres, la población reconoce, valora y respeta la acción colectiva de esta Autoridad. Esta actitud de corresponsabilidad es parte de un proceso que se inicia a veces en edad temprana; este proceso de reconocimiento en espacios como las fiestas comunales, es parte de los espacios para considerar la posibilidad de ser por ejemplo el futuro *Jilangho*, o Autoridad Originaria u Natural, como vemos en el siguiente testimonio:

Para ser autoridades naturales como *Jilangho*, tienen que ser personas con moral, sin antecedentes por ejemplo sin peleas con su esposa, buen comportamiento en la familia, no tener problemas con su familia.

Pero por otra parte tienen que pasar otras fiestas como la *Renova*, San Luis y otras fiestas en los que ellos tienen que atender, servir hacer comer a la comunidad a la gente; estos son servicios y hay que hacer varios servicios como el de Exaltación, cumpliendo con estos servicios automáticamente le toca el cargo; no pueden entrar cualquiera sin cumplir con los servicios, además siempre en pareja es imposible que haga uno solo, la edad tiene que ser arriba de los 30 años, ya maduros, algunos hacen con menor a 30 pero son aquellos que han hecho los servicios completos, para eso tiene que ir a invitar a toda la comunidad con su coca, esto estoy haciendo van a venir, me van a acompañar así dicen, para que la comunidad venga para ayudar en la comida, en la elaboración de la chicha, traer leña y otros (Entrevista: Pablo Francisco Solís, *Jilangho*, 2006)⁸.

Los futuros pasantes de las fiestas ya se preparan durante aproximadamente un año como forma de prever la alimentación, el tejido del poncho, las *LLiqlas* (tejido horizontal de la mujer) el *chulo*, (gorro tejido) acompañadas de las costumbres y las *ch'allas* en ciertos periodos y fiestas del año.

Si bien existe un proceso de formación personal dentro de la colectividad social de la comunidad, las personas tienen la obligación de acceder a los cargos públicos y naturales de la comunidad, para ello recorren dos espacios como parte de la trayectoria de vida, uno a nivel personal con valores y actitudes de vida familiar; el otro es el espacio público dentro de la comunidad en el que se muestra actitudes de respeto, solidaridad, responsabilidad todo esto es el *Puriy* (caminar) para ser autoridad.

El *Puriy* también se entiende al proceso de formación en el Ayllu desde la niñez se aprende la importancia y la responsabilidad de ser autoridad, se contempla las fuerzas

7 Este sistema, en el mundo andino y posiblemente en otras regiones; es reconocido como una de los mecanismos más democráticos por la representatividad y la participación de la comunidad, para la elección de Autoridades.

8 Testimonio de una ex Autoridad Natural. Comunidad Jakarachi, Provincia A. de Ibañez, Potosí, 2009.

físicas y mentales de las personas para cumplir con tal responsabilidad, esto implica el haber llegado a la madurez de vida es decir, el *Yachay* (saber) al que se ha alcanzado. Lo anterior tiene relación a aspectos como el ser “hombre” cuando:

Se cambia las autoridades cuando nosotros en reunión ya vemos quienes están faltando en pasar autoridad y decimos que esa persona debe entrar; esta *Chari* debe entrar decimos, *Chari* quiere decir aquella persona, joven que no ha pasado la fiesta; esta persona no debe ser viejo sino debe ser joven porque tiene fuerzas para ir de un lado a otro, a las reuniones, a ver los problemas; cuando ya hombreamos hasta los pies ya se cansan y no podemos caminar, como ir a Sacaca (Cirilo Javier, 2009)⁹.

Entonces, ser autoridad Natural u Originaria no solo es responsabilidad personal, sino una función social obligatoria y rotativa entre todos los miembros de la comunidad. Pero también este proceso de reconocimiento personal como autoridad tiene relación con el reconocimiento del territorio y de su población, como parte de las actividades de la Autoridad Originaria.

Es importante mencionar que las acciones que realizan las personas que pasan el cargo, a partir del ejercicio de la Autoridad en el Ayllu, están orientadas a la construcción del “Bien” y de las satisfacciones individuales y colectivas, como señala Polo de Ondergardo:

[...] Bien es que se entiende que aunque muchas parcialidades vayan a hacer una cosa de comunidad, nunca la empiezan sin ver y medir lo que se cabe a cada una y entre los mismos de cada parcialidad también hacen su difusión que se llaman Suyus (...). En la actualidad de la experiencia de los Ayllus todavía existentes y en uso de sus costumbres, podemos confirmar que es la comunidad en pleno quien determina y planifica el trabajo y el Mallku de turno es quien tiene que hacer cumplir los acuerdos (citado en: Del Carpio 2007: 34).

Así mismo, como forma de difusión del “bien” la Autoridad Natural u Originaria al realizar actividades de gestión de su territorio, interactúa con la población con la naturaleza y las cosas; como señalan Del Carpio (2007), “... el territorio como espacio de vida está integrado por tres colectividades: la vida ancestral, la naturaleza y la vida humana. Entre estas tres colectividades se establece una la conservación y el manejo del territorio como un **Territorio vivo**: todos los elementos que forman parte de un territorio gozan de vida: las montañas, los montes, los ríos y lagos, la lluvia el granizo y la nieve, son seres sexuados hembras y machos”¹⁰; parte de los mecanismos de estas acciones son las visitas o *muyus* (vueltas) al territorio, las prácticas de usos y costumbres como las licencias, las *qhowas* (rito) las challas y otros.

En este sentido, estamos entendiendo el territorio como un proceso de construcción social permanente, una simbiosis entre la naturaleza, el cosmos y el hombre bajo

9 Testimonio. Curandero Comunidad Q’ënuawani, Provincia A. de Ibáñez, Potosí, 2009.

10 Del Carpio Natcheff, Viviane; Miranda Luizaga, Jorge. El bien Común. La Paz. Parlamento Indígena de América. 2007.

relaciones de equilibrio y de diálogo entre seres diferentes, que por su dinámica propia generan procesos políticos, económicos, culturales y sociales particulares de cada pueblo, orientados a la construcción del bien de la comunidad.

Pero también el territorio está dentro de una concepción de complementariedad entre las acciones del hombre y los recursos naturales o una complementariedad ecológica como señala J. Murra:

...la complementariedad ecológica fue un logro humano notable que las civilizaciones andinas forjaron para lograr alta productividad y así atender a vastas poblaciones en un ambiente múltiple. La complementariedad nos ayuda a comprender la posición única del logro andino en el repertorio de historias humanas; y es posible que hasta indique posibilidades futuras (2002: 139).

Esta complementariedad ecológica, tiene relación a los ecosistemas o pisos ecológicos en las regiones andinas y tiene la característica por el acceso, control y manejo en cada uno de estos pisos como dice J. Murra: “doble domicilio”; esta relación también como forma de vida es una de las características de la gestión del territorio sea por la continuidad y discontinuidad territorial, donde la Autoridad originaria sus roles orientadas a aspectos económico productivos, como el trueque de productos de la puna con lo de los valles de acuerdo a épocas de cultivos, el circuito o manejo de las semillas, los asentamientos de familias por ecosistema, el conocimiento de los tipos de terrenos, los suelos, la altura, las fuentes de agua, las actividades rituales con los seres Tutelares, el manejo y uso de diálogos con ellos y otros en los que la Autoridad está íntimamente relacionada.

Esta gestión territorial de tipo ecosistémico y vertical en los andes, es una particularidad y comunes de un Ayllu a otro, por el tipo de construcción de las relaciones sociales, económicas, culturales y geográficas, que todavía existe, por su continuidad o discontinuidad territorial, de territorios de *Puna* (altiplano) a territorios de *Chawpirana* (cabecera de valle) y los valles, por ejemplo los valles de Cochabamba.

En los Ayllus que tienen continuidad territorial, por ejemplo como en la región de San Pedro de Buena Vista, Ayllus de las Provincias de Bustillos y Chayanta del Norte de Potosí, como los Ayllus del *Jatun Ayllu Pocoata*, tienen experiencias vivas de hacer gestión en territorios con continuidad territorial y en territorios diversos, de hecho no existen territorios homogéneos, al contrario esta diversidad permite la existencia de recursos de uso común que garantizan la seguridad alimentaria, la existencia misma de la humanidad, esto gracias al cuidado y conservación de los recursos naturales que realizan los Ayllus.

Pero además el territorio en su manejo y control es parte de los se conoce la **territorialidad** no como un determinismo geográfico, sino como señala R. Prada: “El concepto de territorialidad supone la creatividad social del espacio, es decir la capacidad de producir un espacio propio. Lo que conlleva un conocimiento social del terreno”¹¹; es decir, de hacer **gestión** del territorio, de conocer la realidad, de vivir la cotidianidad, de hacer cambios, de gobernar; lo que supone también hacer una **gestión del conocimiento**, es

11 En: **Alcoreza, Raúl. Territorialidad.** <http://dinamicas-moleculares.webnode.es/news/territorialidad/>



decir de manejar la inteligencia humana como herramienta, de crear, innovar y realizar apropiaciones de nuevas tecnologías que hagan parte de un bien común y compartido.

Entonces, la territorialidad nos permitiría comprender que la acción del hombre en el territorio tiene dinámicas particulares orientado a las necesidades y a las formas de apropiación, de recreación de este espacio, de acceso y control, por tanto; creemos que desde este punto de vista el territorio “*es un medio y un fin*” para la formación de formas de vida individuales como colectivas.

Por otra parte, el territorio y su gestión, desde el enfoque de derechos colectivos; se plantea la plena vigencia, el respeto y el respaldo a sus prácticas tradicionales; estos se traducen en principios y dimensiones:

Cuadro 2:
Principios y dimensiones en la gestión del territorio

Principios:	Dimensiones:
Reciprocidad	Ambiental/económico
Solidaridad	Económico/social
Redistribución	Político/económico/social
Participación	Social y Cultural

Fuente: Elaboración propia. 2015.

La articulación entre estos elementos son acciones que determinan formas de vida del hombre en espacios/dimensiones que posibilitan la existencia del hombre y los bienes a los cuales tiene acceso o vive de ellos. Desde la perspectiva del Ayllu, la articulación de éstos principios y dimensiones se mantienen, pero con poca visibilidad, por ejemplo, la práctica del *trueque* (intercambio) de productos agrícolas con alimentos de puna con los de valles o de productos necesarios del mercado urbano como el azúcar, la coca, etc.; también tiene que ver estos principios y las dimensiones con la rotación de las semillas agrícolas en ecosistemas verticales, la rotación y turnos de cargos de la autoridad originaria y otros, en los que principios y dimensiones tienen su fin de generar dinámicas de equilibrios.

En esta relación casi íntima entre el hombre, la comunidad y la naturaleza, entre lo individual y lo colectivo, la Autoridad Natural u Originaria como por ejemplo el *Jilanchho* y el *Tata Segunda* junto a sus *Mama T'allas*, son los intermediadores o los puentes para generar acciones y prácticas sociales, culturales, morales y éticos del “Bien” en comunidad, entre los hombres y la naturaleza.

Desde este punto de vista, la Autoridad Originaria o Natural, cumple funciones y competencias que el Ayllu practica y recupera su memoria histórica en cada sucesión de autoridad, parte de ellas están orientadas a la gestión del territorio, por ejemplo veamos en el Ayllu Taraoqha, de la Provincia A. de Ibáñez del Departamento de Potosí:

Cuadro N° 3
Funciones y competencias de las Autoridades Originarias del Ayllu Taraoqha

Autoridad	Funciones	Competencias
Jilanhqo o Mallku	<ul style="list-style-type: none"> • Velar la delimitación de los linderos (territorio). • Realizar ritos y costumbres a las cumbres y a la Pachamama. • Realizar actividades de reconocimiento del territorio. • Realizar actividades de control del Territorio <i>Muyt'ay, Muyuy</i> (<i>camino en vueltas</i>) por las comunidades. • Velar sobre los sembradíos. • Ver las tierras de cultivo. • Cuidar a la familia de que no haya problemas en la comunidad. • Velar que no haya maltratos en la familia. • Velar de las Ch'ajwas y Champas (conflictos) en la comunidad o con otros ayllus. • Cuida de las áreas de forestación. 	<ul style="list-style-type: none"> - Coordina con otras autoridades como el sindicato, el Corregidor, Sub Prefecto y otros. - Convoca a la comunidad. - Asiste a reuniones, talleres, cursos de capacitación. - Coordina con el Jampiri (Curandero) y otras autoridades naturales de las comunidades para actos rituales.
Tata Segunda	<ul style="list-style-type: none"> • Velar la delimitación de los linderos (territorio). • Realizar ritos y costumbres a las cumbres y a la Pachamama. • Realizar actividades de reconocimiento del territorio. • Realizar actividades de control del Territorio <i>Muyt'ay, Muyuy</i> por las comunidades. • Velar sobre los sembradíos. • Cuidar a la familia de que no haya problemas en la comunidad. • Velar que no haya maltratos en la familia. • Velar de las Ch'ajwas y Champas en la comunidad o con otros ayllus. 	<ul style="list-style-type: none"> • Coordina con otras autoridades como el sindicato, el Corregidor. • Convoca a trabajos comunales como la limpieza de caminos carreteros. • Asiste a reuniones y cursos convocadas por el corregidor de Sacaca y sub prefecto. • Coordina con el Jampiri de la comunidad.

Fuente: Elaboración propia en base a entrevistas, Ayllu Taraoqha, Sacaca, 2009.

Estas actividades son mandatos construidos colectivamente y su práctica viene de la memoria histórica de los Ayllus, la Autoridad Originaria solo se remite a cumplir como parte de sus responsabilidades.

Autoridad y símbolos

Parte del ejercicio de la Autoridad originaria tiene que ver también con el uso y manejo de elementos simbólicos entre objetivas y subjetivas, que son altamente representativas para la población; desde el uso de materiales e instrumentos así como las actitudes personales; veamos por ejemplo, el manejo permanente de los símbolos como el poncho, chicote, chuspa, bastón de mando, en el caso del hombre, el *Tata Autoridad* (Padre-mayor Autoridad); en el caso de la mujer, las *Mamas T'allas*, su Manta o Llijlla, la wincuña (pequeño tejido, para llevar coca), el *Tupo* (gancho); son elementos simbólicos que determinan la Autoridad.

En la relación Autoridad y Pueblo, se maneja la relación padre, madre e hijos; donde el concepto de *Tata y Mama* (Padre y Madre), *Waway* (hijo/a mío), es habitual no solo por la relación filial, sino por la relación social y cultural que implica el respeto, cuidado, protección, cariño, conocimiento de la Autoridad hacia el Pueblo y del Pueblo hacia la Autoridad.

Otros espacios de la representación simbólica tienen relación a la vida y muerte; a la salud y enfermedad; a la producción y no producción; por ejemplo, cuando hay muertes y enfermedades en la comunidad, cuando hay granizos se le atribuye a la Autoridad Originaria, haciendo relación a un mal comportamiento personal o de realizar mala gestión.

Vemos también la relación de Autoridad – Naturaleza - comunidad, donde la Autoridad Originaria construye relaciones de tipo horizontal con la comunidad y la naturaleza, que permitan generar equilibrios de un bienestar con los seres que conviven, es un “puente” para generar diálogos, logros, satisfacciones o sanciones como menciona un ex Autoridad originaria: “Este año me han alabado, ha dado bien la papa, ha llovido bien, a ratos *loco paras* (lluvias cortas e intensas), pero este año nos ha ido bien; eso me decían en pascuas los de *Jank'arachi*” (Ismael Ballesteros, 2009)¹².

En esta construcción de relaciones de equilibrios, son varias actividades en las que la Autoridad Originaria cumple y hace cumplir rigurosamente los ritos y costumbres, por ejemplo en casos de sequía o de mal tiempo, el cumplimiento de los ritos del *para waqyay* (llamado de la lluvia), *huayra watay* (amarre del viento), *granisu jark'aku* (protección del granizo) y otros, que deberán ser cumplidos como mandato del pensamiento y sentimiento colectivo e individual del Ayllu.

Por tanto el territorio, es un espacio permanente de construcciones de relaciones entre los seres que habitan en ella; desde la perspectiva del Ayllu, uno de los actores en esta construcción es la Autoridad Originaria.

12 Testimonio, Comunidad Q'ënuawani, Provincia A. de Ibañez, Potosí, 2009.

Conclusiones

El tema de gestión territorial desde la práctica cotidiana de los Pueblos Indígena Originarios y los roles de la Autoridad Originaria del Ayllu, están orientadas a la conservación y el manejo sostenible de bienes naturales o de los recursos de uso común: el agua, los suelos, bosques, la agrobio-diversidad, existentes en territorios con ecosistemas de uno o más pisos ecológicos, como estrategias y, de construcciones de relaciones de equilibrios entre los hombres y los seres que habitan.

Finalmente, consideramos que la experiencia de los Pueblos Originarios organizadas en Ayllus y desde el ejercicio de la Autoridad Originaria, deba ser rescatada y fortalecida como acción individual y colectiva e influir en las decisiones de la gestión pública y académica, para la sostenibilidad de los bienes naturales que cada vez más es escaso, menos cuidado y menos de interés común.

Bibliografía

Del Carpio Natcheff, Viviane; Miranda Luizaga, Jorge (2007). *El Bien Común*. La Paz. Parlamento Indígena de América.

Grudmann, Gesa; Stahl, Joachim (2003). *Como la Sal en la Sopa. Conceptos, métodos y técnicas para profesionalizar el trabajo en las organizaciones de desarrollo*. Cochabamba. Fundación AGRECOL Andes.

Hoffmann, Odile; Salmeron C. Fernando (Coord.) (1997). *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*. México, D.F. CIESAS - ORSTOM

Ostrom, Elinor (2011). *El Gobierno de los Bienes Comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. Fondo de Cultura Económica - IIS. México.

ISALP (2007). *Enfoque político de la gestión territorial indígena*. Potosí. Colección GTI-ISALP.

Mazurek, Hubert (2006). *Espacio y Territorio. Instrumentos metodológicos de investigación social*. IRD – PIEB. La Paz.

Ministerio de la Presidencia. (2008). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Convenio 169 de la OIT*. La Paz. Unidad de Coordinación y promoción de políticas y derechos indígenas.

Murra, John (2002). *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima. IEP

Prada Alcoreza, Raúl (2015). *Territorialidad* <http://dinamicas-moleculares.webnode.es/news/territorialidad/> 24-06-2015

Rivera, Silvia Equipo THOA (1992). *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. La Paz.

Ticona, Rojas, Albó (1995): *Votos y wiphallas. Campesinos y pueblos originarios en democracia*. La Paz: Fundación Milenio- CIPCA.

Una aproximación a la sociología de la literatura

Pamela E. Escobar Carpio

Introducción

La sociología científica y la literatura contemporánea comparten el mismo origen histórico. A fines del siglo XIX, la consumación de la ruptura -entre la racionalidad científica y la racionalidad literaria-humanista- colocó a la sociología en una posición intermedia y llena de ambigüedades, lo que ha condenado a la teoría sociológica a una constante reflexión epistemológica sobre la especificidad del método de las ciencias sociales y sobre el sentido en el cual pueda afirmarse que la sociología construye teorías “científicas”. Toma importancia el estudio del proceso histórico de la fundamentación teórica y de la fundación institucional de la sociología, principalmente en países europeos (Gran Bretaña, Francia y Alemania) para mostrar cómo, a lo largo de esa lenta aceptación de las ciencias sociales dentro de la academia, la sociología estableció relaciones de diálogo y de conflicto con los diferentes campos literarios nacionales, envueltos ellos mismos en una transición finisecular que da como resultado dos posiciones: Por un lado, la figura del escritor y el artista como intelectual comprometido, y por otro, a las vanguardias formalistas del arte por el arte. Por lo tanto, se dan diferentes formas de plantear el acercamiento a la realidad social, en la que la literatura y la sociología se alejan y enfrentan, resultando muy difícil tomarla como objeto de estudio, de forma que la sociología de la literatura ha constituido una subdisciplina con una estructura débil.

Este ensayo, tiene como propósito introducirnos en la sociología de la literatura a través de sus escuelas teóricas y sus metodologías de análisis, a partir de la identificación y la revisión de la bibliografía producida en este campo para poder enfatizar los rasgos que las distintas corrientes teóricas han atribuido a este tema. No se trata de tomar en cuenta a los escritores o a sus obras, sino a las teorías, escuelas y corrientes que se han ocupado del fenómeno literario. De esta forma, se destacaran los rasgos con los que cada corriente teórica ha definido como literatura, mostrando sus alcances y limitaciones; para poder tomar una posición respecto a la configuración de los diferentes esquemas de pensamiento sociológico. Comenzare efectuando un recorrido por algunas formas en las que se ha construido la sociología de la literatura, posteriormente haremos un breve repaso a algunas aportaciones realizadas en nuestro país.

La sociología de la literatura

Una de las primeras aproximaciones se sitúa en la obra de Lukács, así como también en los aportes de Goldmann o los del ámbito anglosajón, en la que la sociología de la literatura en los años ochenta tuvo un interesante acercamiento a las nuevas teorías

de la comunicación de masas. Las últimas contribuciones corresponden a pensadores franceses, sobre todo a la “Teoría del campo literario”, desarrollado por Pierre Bourdieu. A pesar de la existencia de este conjunto de investigaciones, se debe reconocer que han logrado interesantes hallazgos de manera aislada pero no se han organizado en un solo campo de estudio.

La sociología de la literatura pertenece a una subdisciplina que no ha llegado a establecerse en una posición teórica única y firme. Así se pueden encontrar dos posiciones diferentes entre sí que hacen su aproximación al tema “[...] por un lado, hallamos una aproximación «internalista», centrada en el contenido de las obras y de fuerte impronta teórica e idealista, que busca dentro de los libros un reflejo de la sociedad [...]. Por otro lado, existe un enfoque «externalista», de inclinación empírica, que atiende a las formas sociales de producción y consumo literario, y cuyo ejemplo más significativo está en la sociología del campo literario de Pierre Bourdieu y sus discípulos.” (Romero – Santoro 2007:195). Ambas teorías se consideran las más importantes por tratarse de propuestas teóricas reconocidas y de uso generalizado; de esta forma, se dan los dos ejes teóricos para llevar a cabo un estudio sociológico de la literatura.

Enfoque internalista

La herencia que el romanticismo, el realismo y el positivismo han dejado en la sociología de la literatura, nos hace afirmar que la corriente teórica que le dio su impulso definitivo es el marxismo: Desde Lukács y Goldmann, hasta su vigencia en autores como Terry Eagleton y su concepto de “Modo de producción literario”; especialmente Raymond Williams, autor de *Culture and Society (1780-1950)* (1958), *The English Novel from Dickens to Lawrence, Marxism and Literature* (1971); en la que destaca los impulsos institucionales para la sociología de la literatura inglesa.

Lo estudios desde este enfoque proponen un método crítico fundamentado en las implicaciones sociales de la novela, en la que trata de descubrir y recrear la proyección del texto literario. El hilo conductor de este enfoque gira en torno a la relación que existe entre literatura–realidad y literatura–sociedad. La concepción de las relaciones da una excelente metáfora: la del espejo, es decir, sostienen que la novela refleja a la sociedad de su época; el modelo funcionaba a la perfección enfrentándose a los grandes nombres de la novela realista del siglo XIX, como apuntan Romero y Santoro “no sólo es que aquellas novelas fueran las que mejor representaban el mundo social de su época, sino que eran, además, las que mejor reflejaban el propio modelo marxista” (2007:203). Es por esta razón que, desde este punto de vista, la narración hecha en un texto refleja el contexto y época en que fue escrito, centrandolo todo análisis en el proceso histórico, que valida la relación íntima entre el artista y la realidad que lo rodea. Thon, al respecto anota:

Ya en 1897 Guyeau proclamaba que “el gran arte no consiste en delirios vacíos y siempre estériles”; que “si el pensamiento poético fuera una simple utopía ajena completamente a la realidad, nada nos interesaría” Dilthey consagra la relación obra-mundo y evidentemente se orienta en el mismo sentido

de Guyeau cuando afirma que “la técnica del poeta es sólo la expresión de una época siempre circunscrita”. En general, los más importantes pensadores, creadores o críticos reconocen la relación obligante con la realidad. Camus proclamaba que “el arte no es un gozo solitario. Es un medio de conmover el mayor número de hombres, ofreciéndoles una imagen privilegiada de los sufrimientos y de las alegrías comunes”. Rene Wellek reconoce que “el arte no puede dejar de relacionarse con la realidad, a pesar de lo mucho que reduzcamos su significado o hagamos énfasis en el poder transformador o creador del artista” (1974: 489 – 490).

Lukács es concluyente, ya que al usar el concepto de literatura lo relaciona al de sociedad, ya que “ambos abarcan una totalidad, una estructura dinámica signifiante”, como producto de los constantes cambios que sufre la sociedad en el plano geográfico, político socioeconómico e ideológico. De esta forma abordamos la propuesta teórica de George Lukács, concebida en los años veinte, que siguiendo los lineamientos de la filosofía marxista basa su análisis en el fenómeno histórico de la lucha de clases, tomando como punto de partida su propia concepción de realismo literario. Es en este sentido que la emergencia de una particular obra de arte en un contexto social concreto -y los modos en que la imaginación y creatividad de un escritor- es determinada por tradiciones culturales y relaciones sociales. Lo que Lukács pretendió fue utilizar las obras literarias para comprender la sociedad, más que echar luz sobre un producto artístico a partir de un análisis de la sociedad en que ha sido creado.

Los postulados de Luckacs se desprenden de la teoría hegeliana de la historia. Guzmán al respecto nos dice que “la estética lukacsiana define como realista el texto (novelesco o cualquier otro) que represente la sociedad o una situación social como una totalidad coherente a partir de caracteres y de acciones típicas” (2008: 108). Sin embargo, es importante resaltar que no considera al texto literario como un documento histórico, y tampoco lo ve como la fiel copia de la realidad, no se debe olvidar que la sociología de la novela de Lukacs se desarrolla a partir de dos ideas fundamentales y conectadas entre sí: La primera que sostiene que el despegue de la novela tiene que ver con el proceso de la individualidad burguesa, y la segunda que la novela es el texto realista, por las características que posee este género. Llegando a ser la novela un género individualista, ligada a la ideología burguesa, en la que el héroe es un personaje ejemplificado.

Los postulados de Luckacs son retomados en la década de los sesenta por su discípulo: Lucien Goldmann. Desarrolló sus ideas en su obra *Le Dien Caché*, tomando como bases teóricas las tesis de Lukacs por un lado, y por otro, la crítica de la economía política de Marx. Para comprender la propuesta de Goldmann, partiremos de una exposición de su posición metodológica, y a partir de ahí, abordaremos los trabajos sobre la nueva novela francesa que son las últimas investigaciones que realizó Goldmann. Una de sus primeras tesis tiene que ver con lo que Goldmann denominó “sociología estructuralista genética de la cultura”, que es un esfuerzo por diferenciar a las ciencias humanas de las ciencias de la naturaleza, en torno a la identidad parcial del sujeto y del objeto de investigación, para referirse a la relación que existen entre la ideología y ciencia. Una segunda tesis tiene que

ver con la idea de que todo comportamiento humano tiende a modificar lo que el sujeto puede percibir como un desequilibrio. En este sentido Gutiérrez sostiene:

El estructuralismo genético parte de la hipótesis de que todo comportamiento humano es un intento de dar una respuesta significativa a una situación particular, y tiende, por ello mismo, a crear un equilibrio entre el sujeto de la acción y el objeto sobre el que recae el mundo circundante. Sin embargo, esta tendencia al equilibrio conserva siempre un carácter lábil y provisional, en la medida en que todo equilibrio más o menos satisfactorio en las estructuras mentales del sujeto el mundo exterior desemboca en una situación en el interior de la cual el comportamiento de los hombres transforma el mundo y en que esta transformación hace que el equilibrio anterior resulte insuficiente engendrando una tendencia hacia un equilibrio nuevo que; a su vez; será ulteriormente pasado (1982:2).

Es así que nos encontramos, ante la identificación de la estructura del comportamiento humano; que para Goldmann es siempre transindividual, con ayuda de la praxis. Es así que con la apelación del “estructuralismo genético”, Goldmann nos da a conocer su posición sociológica. En donde la praxis de un sujeto transindividual, de la colectividad, del grupo, o de clase, buscará un equilibrio entre el sujeto de acción y el mundo sobre el que actúa, partiendo de estos indicios, la sociología estructuralista y genética propone un método en la sociología de la literatura, que con frecuencia se aparta y se opone a los trabajos que buscan vincular la obra literaria con la conciencia colectiva, o bien encuentran una relación entre la biografía del autor y la obra. En todo caso, los principios fundamentales de la sociología estructuralista genética para abordar el estudio de la obra literaria tal como lo señala Goldmann serían:

La principal relación entre vida social y creación literaria concierne solamente a las estructuras mentales; es decir; a lo que se podría llamar categorías que organizan la conciencia empírica de determinado grupo social y al universo imaginario creado por el autor.

La vida de un individuo es demasiado breve como para que pueda ser el creador de semejantes estructuras mentales; éstas no pueden resultar sino de la interacción de una multiplicidad de individuos que se encuentran en una situación análoga, que constituyen grupos sociales privilegiados que han vivido en forma intensa un conjunto de problemas y se han esforzado por encontrarles una solución significativa. O sea, la formación de una estructura mental no es un fenómeno individual sino un fenómeno social.

La ya mencionada relación entre la estructura de la conciencia de un grupo social y la que rige el universo de la obra, constituye una homología más o menos rigurosa. Desde este punto de vista puede ocurrir, e incluso ocurre, con frecuencia, que contenidos completamente diferentes sea estructuralmente homólogos. (Gutiérrez 1982:53).

De estas comprobaciones se desprende la metodología: el estudio debe partir de una delimitación del objeto de estudio de manera que pueda aparecer como un con-

junto de comportamientos, en donde la estructura de estos debe brindar y dar cuenta de los elementos empíricos que se dan a investigar. En el caso de la sociología de la novela, esto significa que para el estudio de la obra se debe buscar una estructura que de razón de la casi totalidad de la narración; tratando de explicar cómo la estructura que se manifiesta en la obra, constituye un elemento significativo para un sujeto individual o colectivo.

Al tomar en cuenta la estructura, se llegó a romper con la forma tradicional de abordar el estudio de las obras literarias en la que con frecuencia la obra poseía una significación para el autor que la ha creado, lo que llevaba a una función individual: el del creador y su creación. La propuesta de Goldmann exige referir la obra al sujeto colectivo, tomando en cuenta la estructura mental, que es la que rige la obra, logrando a adquirir un carácter significativo. Para Goldmann la obra literaria se define como la expresión de las estructuras mentales que organizan la conciencia empírica de un grupo social.

Desde este punto de vista, el investigador logra establecer un modelo al cual le atribuye un grado de probabilidad, en la que puede confrontarlo con la obra estudiada, de tal forma que el modelo explique la obra estudiada; con este procedimiento de investigación, el cientista estará en condiciones de afirmar o negar si el modelo que propuso da cuenta o no de la totalidad de la obra. De esta manera, vimos que para Goldmann el problema radica en el hecho de considerar el texto literario como una estructura de significados que remite directamente con la realidad social. Lo que conlleva a establecer cierta relación de reflejo entre el texto literario y la novela socioeconómica, que se define en el marco de la teoría marxista y el individualismo.

El asociar el concepto de literatura con el de sociedad, ha traído numerosos debates en este tema. En los siglos XVII y XVIII, en la cual la teoría de un estudio literario giraba en torno a la idea de que la superioridad artística era la expresión del grado de civilización de una sociedad. William Temple, usaba los cambios climatológicos y geográficos, para explicar que la calidad de la literatura inglesa se debía a la superioridad de los pisos ecológicos de este país. Estas primeras aproximaciones fueron conocidas con el nombre de “materialismo mecánico”, ya que encontraban una relación entre la cultura y el medio geográfico en que habitaban. Hipólito Taine, fue quien por primera vez hizo la relación entre literatura y sociedad. Thon anota que para Taine “[...] la literatura era una copia de costumbres contemporáneas, una manifestación de una cierta mentalidad” [...] distinguía a la novela como representante de la acumulación de datos” (1995:288). Esta visión fue llevada al extremo por la filosofía marxista, que sostenía que la literatura no solo es el reflejo de la sociedad, sino que es parte fundamental del cambio social por la cual, el autor debería –según esta escuela- desligarse de toda ideología, para poder presentar la realidad de manera objetiva, para los críticos marxistas lo que tomo importancia fue el análisis histórico y no las obras en sí.

El hecho de tomar una posición extremista en el campo del estudio literario y reducir a esta a un análisis histórico trajo consecuencias. La posición tomada por los críticos

marxistas produjo dos reacciones: “[...] una de los formalistas rusos activos entre los años 1913-30 y el Círculo lingüístico de Praga; la otra, se manifestó en un marxismo menos rígido inspirado en los primeros escritos de George Lukacs , y [...] Lucianne Goldmann [...], ambas encontraron terreno común en el estructuralismo” (Thon 1995:289). A diferencia de las escuelas anteriores, esta escuela se diferencia en que rechazaba la idea de considerar a la literatura como el reflejo social de una sociedad. En cuanto al marxismo menos rígido, vuelven a tomar a la obra o texto narrativo como el reflejo de una sociedad. Fowler, perteneciente a la generación de los críticos marxistas menos rígidos, define a la literatura como “una serie abierta de textos, de gran diversidad formal, reconocidos por una cultura como poseedora de ciertos valores institucionales que desempeñan ciertas funciones” (1987:105), basa su análisis dentro del campo sociolingüístico. Este fue el panorama, o dicho de otra manera, estas fueron las ideas y las y las teorías que basaron el estudio desde el enfoque internalista mostrada a grandes rasgos.

Enfoque externalista

Desde el enfoque externalista se tiene a Bourdieu y la sociología del campo literario en Francia. Frente a la posición tomada por la visión internalista basada en hacer estudios literarios a largo plazo, tomando como punto de partida el contexto histórico, se ve la necesidad de realizar las bases de una sociología de la literatura más concreta, empírica y descriptiva. Uno de los precursores fue Robert Scarpit quien propuso “[...] un estudio empírico del libro de los circuitos de la literatura en la sociedad actual, bajo la comprensión de la literatura como un fenómeno de comunicación social: [...] atender a los mecanismos de publicación y distribución de los libros, a la función editorial y a los mercados literarios, a las formas de consumo y a los diversos públicos lectores” (1970: 10). Las herramientas de esta nueva corriente fueron la estadística y la economía del libro. De esta forma la sociología de Scarpit dejó atrás los conceptos hechos por Lukács y Goldman.

Se da la formalización de una sociología de la literatura hecha por Pierre Bourdieu y sus discípulos. Bourdieu creía que la relación entre el mundo social y las obras culturales había dado mucha importancia al “reflejo” que encontraba la sociedad en las obras, olvidando el efecto de la “refracción” que ejerce todo proceso cultural:

En varios artículos y, sobre todo, en el libro *Las reglas del arte . Génesis y estructura del campo literario*, Bourdieu elabora una propuesta que se quiere a la vez empírica y teórica, planteando como objetivo expreso de la sociología de la literatura un estudio sociológico, ya no de las obras y de sus códigos literarios ni de los mercados editoriales y sus lectores/consumidores (aunque ambos aspectos habrán de ser recuperados de forma nueva en el análisis) sino del campo literario, del universo social de relaciones en el cual se imbrican e interactúan los escritores y el resto de actores implicados en la producción literaria (editores, críticos, agentes literarios, jurados de premios, académicos, miembros de instituciones, etc.) . (Romero-Santoro 2007: 207).

De ahí que las concepciones del arte moderno y la literatura de fines del siglo XIX, tomando en cuenta el proceso de transformación que vivieron en diferentes naciones, constituyen el objeto de estudio de mayor importancia en la sociología de la literatura de Bourdieu. Es así que en “En el campo literario. Prerrequisitos críticos y principios de método”; Bourdieu sostiene que la ciencia de un hecho artístico encierra por lo menos tres momentos

[...] primero, un análisis de la posición del campo literario o del campo artístico en el campo del poder; segundo, un análisis de la estructura de las relaciones objetivas entre las posiciones que ocupan en el campo de producción cultural de los individuos o de los grupos colocados en situación de competencia por la legitimidad intelectual o artística; tercero, un análisis de los *habitus*, sistemas de disposiciones que son el producto de la interiorización de un tipo determinado de condición económica y social y a las que una posición y una trayectoria determinadas dentro de un campo de producción cultural que ocupa una posición determinada en la estructura de las clases dominantes les proporcionan una ocasión más o menos favorables de actualizarse (1990: 20).

Un campo es un “universo separado que tiene sus propias leyes de funcionamiento” en las que ni la economía ni la política intervienen, llegando a ser el escritor la forma más importante del campo literario, siendo este el espacio autónomo de principios específicos en las que se evalúan las prácticas y las obras. Si bien es cierto que al tomar en cuenta el status y obra del escritor se relaciona el medio social y su contexto histórico, esta relación no se limita al “reflejo” de la sociedad en la literatura, sino que se da un efecto de “refracción” dentro del “campo”, producto de su lógica de funcionamiento. Por lo tanto una característica importante de campo literario es su pretensión de contar con una autonomía permanente.

Lo que aspiran los participantes dentro del campo literario tiene que ver con el “capital simbólico”, es decir, con el reconocimiento, el prestigio, las mejores críticas, la consagración artística, al tomar en cuenta este aspecto –olvidado por las anteriores sociologías- el objeto del capital simbólico entro como un elemento primordial para establecer lo que para Bourdieu fue lo socialmente determinado. Es así que de esta forma, se asume que para que una obra pase a ser una verdadera obra de arte vista ante todo como un objeto simbólico, se debe a la construcción social de esta. Es de esta forma que dentro de la sociología de la literatura entra el estudio de la crítica y de las instituciones que dan sentido al capital simbólico. En la visión de Bourdieu, la crítica es importante, no por que interprete y de validez a las obras, sino que -por el contrario- compite por establecer las reglas dentro del campo literario, definiendo cómo y por qué se debe escribir, dando autorización al que sea más apto para hacerlo, generando las reglas de acción en el campo literario Bourdieu anota:

Dado que la obra de arte sólo existe como objeto simbólico dotado de valor si es conocida y reconocida, es decir, instituida socialmente como obra de arte y recibida por espectadores aptos para reconocerla y conocerla

como tal, la sociología del arte y de la literatura tiene como objeto no sólo la producción material de la obra, sino también la producción del valor de la obra, o, lo que es lo mismo, de la creencia en el valor de la obra; por consiguiente, debe considerar como contribuyentes a la producción no sólo a los productores directos de la obra en su materialidad (artista, escritor, etc.), sino también a los productores del sentido y del valor de la obra — críticos, editores, directores de galerías, miembros de las instancias de consagración, academias, salones, jurados, etc.— y a todo el conjunto de los agentes que concurren a la producción de consumidores aptos para conocer y reconocer la obra de arte como tal, es decir, como valor, empezando por los profesores (y también las familias, etc.). Ella debe, pues, tomar en cuenta no sólo —como hace habitualmente la historia social del arte— las condiciones sociales de producción de los artistas, de los críticos de arte de los *marchands*, de los mecenas, etc., tal como pueden ser aprehendidas a través de los indicios como el origen social, los estudios cursados o los diplomas obtenidos, sino también las condiciones sociales de producción de un conjunto de objetos socialmente constituidos como obras *de arte*, es decir, las condiciones de producción del campo de los agentes sociales (museos, galerías, academias, etc.) que contribuyen a definir y a producir el valor de las obras de arte (1990: 10).

Por lo tanto, se trata de comprender a la obra de arte, como una manifestación del campo en su conjunto, ya que sólo existe la obra como objeto simbólico si es conocida y reconocida, sería, en este momento, en donde se verían depositadas todas las potencias, alcances y limitaciones del campo que hacen a la estructura posibilitando el funcionamiento de este, sin olvidar que los agentes nunca son los sujetos de sus prácticas; y reconociendo que todos los participantes dentro del campo conocen el valor último del juego y de las cosas que están en juego.

El campo literario se divide en subcampos enfrentados por un lado literariamente, y por otro enfrentado en un aspecto social. Bourdieu considera que la oposición más clara se da en la producción, en el sentido en la que una lógica del mercado de gran producción se enfrenta a la producción de un mercado restringido, la diferencia de uno a otro se debe a la confrontación que pueda tener un *best seller* sin futuro y de proyección corta; a las de los *best Sellers* clásicos de larga duración que han logrado la consagración artística. De esta forma es que esta oposición fundamental nos da dos puntos de vista totalmente diferentes acerca de la autonomía del campo, en la que se van adoptando no solo posiciones estilísticas sino también una posición política y cultural; los actores se insertan a los diferentes subcampos llegando a generar diferenciaciones sociales y de clase.

El campo literario es, en todo momento, la escena en la que se da la lucha por el “principio de jerarquización dominante”, de la que se desprenden dos posiciones, en la que por un lado se encuentra el principio heterónomo que creen que el campo está inmerso en las condiciones económicas y políticas; y por otro se encuentra el principio autónomo, en la que sostienen que gozan de una independencia fuera de la estructura económica. El estado de correlación de fuerzas depende de la autonomía

en la que cada uno de estos campos se dispone, de tal forma que llegaría a depender del grado en que llegan a imponerse las normas y sanciones propias al conjunto de los productores.

La noción de campo, correlativa en un sentido macro con la perspectiva psicosocial que aporta el concepto central en Bourdieu de *habitus*, alude por tanto a ese juego doble de correspondencias, a la existencia de una homología dinámica entre la estructura sociológica de un campo literario —los juegos de fuerzas entre las posiciones relativas ocupadas en la estructura del campo por los participantes en él— y la estructura literaria, las opciones específicas que cada escritor o agente inserto en el campo toma en cada momento (la opción por una forma literaria determinada, la adhesión a una corriente o el rechazo de otra, etc.). De esta forma, en cada momento histórico del campo literario se da un «espacio de los posibles», una estructura del universo social expresada en términos literarios que esa la vez «dura», objetiva —se presenta como tal ante cualquier aspirante a entraren el «juego» que se lleva a cabo dentro del campo— y susceptible de cambios y modificaciones, mediante la invención o desarrollo de nuevas posiciones, de nuevas alternativas (y éste es el papel de las vanguardias). En este sentido, una toma de posición literaria es simultáneamente una toma de posición social: en esta bisagra, en este momento en el que *sucede la refracción*, es donde Bourdieu considera que debe situarse la mirada del sociólogo hacia la literatura y el arte (Romero Santoro 2007: 210).

De tal forma, que lo que está en juego en las luchas literarias es el monopolio de la legitimidad literaria, lo que nos lleva a afirmar que lo que verdaderamente se busca dentro del campo literario es contar con la hegemonía del poder; contar con el poder de decidir y poder otorgar la consagración artística, ya sea a través de una crítica, un premio o un prefacio. Por lo tanto el analista debe saber que sólo encontrará definiciones del escritor, siempre y cuando corresponden a un estado de la lucha por la imposición de la definición legítima del escritor. Analizar las prácticas de los escritores y sus obras significa que se debe llegar a comprender la historia de la posición y el puesto que ocupan, y la historia de sus disposiciones. Si bien es cierto que la posición contribuye a hacer las disposiciones solo en la medida que son el producto de condiciones independientes, no olvidemos que el *habitus* hace el puesto para el que fue hecho. En el campo literario, los enfrentamientos entre las posiciones y disposiciones son muy constantes e inciertas. De tal forma que por muy grande sea el efecto de posición, este nunca determina la relación que se da entre las posiciones y las tomas de este; de manera que solo se podría dar una explicación concreta de la relación que se establece entre el espacio de las posiciones y disposiciones; tomando en cuenta los momentos críticos del espacio de las posibilidades ofrecidas; y el valor social atribuido a cada una de ellas; en las que las diferentes posiciones reciben de los diferentes agentes en función a las categorías de percepción y de apreciación socialmente constituidos aplicados por ellos.

La sociología de la literatura de Bourdieu (con la noción de campo, *habitus* y capital), consiste en los conceptos centrales de su obra. En la que los participantes dentro el

campo literario trabajan constantemente para diferenciarse de los otros campos, con el objetivo de reducir la competencia y establecer un monopolio sobre un sector del campo. Los conceptos de la sociología de la literatura de Bourdieu acaban proponiendo una sociología amplia dentro de los campos culturales, afrontándolas con el marco histórico. De esta forma, el concepto de “campo” cuenta con la amplitud de poder establecer una relación entre el campo literario y los campos culturales. Si bien es cierto que al planteamiento de Bourdieu se le escapa el análisis del contenido de los libros, debemos reconocer que el esquema conceptual de la sociología de la literatura que plantea ha sido la más producida en los últimos años.

Acerca de la literatura boliviana

La literatura boliviana ha sido una constante en el pensamiento social boliviano; las difusas menciones o referencias críticas no deben ser consideradas como una sociología de la literatura en sentido estricto. Que algunos de los primeros sociólogos bolivianos –o los primeros bolivianos interesados en la sociología– escribieran algo sobre literatura, es otra cosa. Nuestra producción literaria no se agrupa por tendencias generales y tampoco se manifiesta en escuelas definidas. Lo que se debe tomar en cuenta es que en el país no existía una historia razonada de nuestro proceso intelectual, sólo contaban con ensayos fragmentarios, esquemas didácticos, panoramas ligeros. Díez de Medina nos dice respecto al tema que “[...] quien se asome a nuestras letras, falto de hábiles guías, deberá ser hurón de biblioteca, papelista y benedictino al mismo tiempo. Todo o casi todo lo aprenderá por sí mismo, remontándose a las fuentes para no extraviarse” (1980: 39). Es de esta forma que el estudio de las expresiones narrativas nacionales resultaba muy complicado. Sin embargo se debe reconocer –y en parte es un logro– que en Bolivia se ha elegido dividir el estudio de la literatura en fases.

Se han adoptado cuatro formas para seguir el estudio de la literatura nacional: la histórica, la geográfica, la estética y la social. Para el juicio histórico, atento a los cambios en el tiempo y al proceso de evolución colectiva, tiene su lugar de origen de los mitos. El criterio geográfico, consulta suelo y raza. Para una valoración estética, la creación literaria se impone por sus cimas, obras y autores se calibran atendiendo solo la riqueza conceptual; entonces el libro pasa a ser una obra de arte, como esfuerzo creador. Para una estimación social, se ha de tomar en cuenta el cuadro general de la época estudiada, las condiciones políticas y económicas que la norman, los grandes sucesos colectivos, se verá entonces la historia de la literatura como la historia de la sociedad que la produce.

En Bolivia, la literatura ha sido tomada como referencia y dato, y ha sido una constante en el pensamiento social boliviano, su estudio se movió entre la crítica literaria y las ciencias sociales. Por ejemplo, y solo para dar una idea, en *Estudios Críticos* de Carlos Medinaceli Medinaceli, *Literatura boliviana* de Fernando Díez de Medina, *Panorama de la novela en Bolivia* de Augusto Guzmán, *Temas sobre la moderna narrativa boliviana* de José Ortega, en los problemas y términos usados hay sorprendentes similitudes y coincidencias, no sólo en el planteamiento de la necesidad de trascenderla

dualidad sujeto–objeto, es decir, entre el individuo y su entorno; sobre la esencia y características de la novela, influidos por un universo de discursos compartido derivados de varias obras que, que en un determinado contexto abordan el problema del sentido y esencia de los géneros literarios.

Al parecer, un rasgo característico de la narrativa boliviana es su relación con el contexto histórico. Debido a que hasta el primer cuarto del siglo XX las ciencias sociales no se hallaban suficientemente desarrolladas y la novela suplía esa falencia intentando reflejar la situación económica, social o política, junto a las construcciones ficcionales la narrativa empleaba discursos de la sociología, la historia o la antropología. Esto provocó que la denuncia social, la descripción del paisaje, de los sujetos raciales (el indio, el mestizo y el criollo), la relación explotado-explotador en torno al indígena, al minero y al peón de campo, etc., fuesen temáticas recurrentes en la producción de la narrativa boliviana.

Ninguna obra en general, y ciertamente ninguna gran obra de la narrativa boliviana, se entiende fuera de sus coordenadas espacio – temporales. Sin tener en cuenta su contexto, los textos narrativos bolivianos se entienden por lo general, Menos todavía de lo que se entienden de lo que se entenderán obras narrativas de otros muchos espacios y de otros tiempos. Porque en el caso de la literatura boliviana –vamos a decir convencionalmente hasta 1959 por lo menos- hay una simbiosis tan profunda entre texto y contexto que no es posible separar al uno del otro. Trópicos, valles, altiplanicies, mundo rural y mundo urbano, las minas, la vida en la provincia, el torbellino del trajín político, el imanto enorme de la Guerra del Chaco... Todos estos factores alimentan a la narrativa boliviana (Barnadas – Coy 1977: 12).

Es en este sentido la literatura boliviana (sobre todo la novela) será vista por ser sobre todo la manifestación patente de un muy particular estado de la sociabilidad boliviana. Al juzgarlas no conviene desligarlas de la consideración del medio y de la época. Interesan sobre todo por que presentan las modalidades de un país, que es reflejado por el discurso literario y que llegara a manifestarse en la construcción de imaginarios sociales. La literatura boliviana del siglo XX tiene marcados varios géneros o momentos, que a pesar de haberse iniciado en los primeros treinta años del siglo XX, han continuado hasta la fecha como expresiones en constante revitalización. Tal es el caso del indigenismo, el costumbrismo, y expresiones definidas según el espacio de su entorno natural y cultural.

Los imaginarios sociales muestran la esencia del pensamiento ideológico de los autores, no sólo reflejan la fuerte influencia que el escritor recibió del contexto socio-político y cultural de su propia época; sino también el importante papel que desempeña como figura intelectual dentro de un momento histórico irrepetible. Van Dijk al respecto anota:

[...] la literatura se define en su *contexto sociocultural*, en la cual las instituciones presentes de las clases sociales, establecen, para cada fase o periodo,

lo que cuenta como discurso literario. El contexto desempeña un papel fundamental en la descripción y la explicación del texto, se le puede definir como la estructura de todas las propiedades de la situación social que son necesarias para la producción y recepción del texto. Entre texto y contexto existe una interrelación, puesto que las características del contexto puede influir sobre el discurso, y a su vez el discurso puede definir y modificar las características del contexto (2001:132).

El contexto adquiere relevancia, al identificar al discurso como parte constituyente de acciones institucionales, mientras sus participantes interactúan como miembros de categorías sociales, grupos o instituciones. Es el contexto social el que determina las posibles funciones literarias del discurso literario. De ninguna manera esto significa que el contexto sea estático o inamovible (como tampoco lo serán los usuarios del discurso), más por el contrario, están en constante movimiento.

Aproximarse a la sociedad a través de la literatura, no es una novedad; los escritores ofrecen a sus lectores una amplia gama de descripciones de rica textura acerca del hombre en sociedad, de los valores, forma y creencias que la orientan. Pero también presentan una evidencia social, un testimonio de los miedos, pasiones y ambiciones humanas, de los desgarramientos sociales y existenciales. Sin embargo, la ciencia social en el país se muestra reticente a recurrir a la literatura en sus trabajos de investigación. A pesar que la desarrollada sensibilidad del novelista puede constituir una fuente de agudas percepciones, difícil de encontrar en los informantes en los cuales a menudo se apoya el sociólogo.

Conclusiones

Expresar más detenidamente la relación que existe entre individuo–sociedad: como los dos polos generadores del hecho literario; sabiendo que en cierto modo cada hombre verdaderamente se hace a sí mismo, pero en el sentido en que este momento que nos concierne el hombre es hecho por la sociedad en que vive, y por el mundo cultural al que pertenece. Si esto es válido por lo que respecta a cualquier hombre no lo es menos por lo que se refiere al escritor; o al novelista, que se nutre con la realidad colectiva que le rodea. La narrativa significa -en todo caso- una toma de conciencia y de actividad del autor frente a la realidad socio-histórica en la que su vida se desenvuelve. Por ello, de forma directa o de modo indirecto, esa realidad socio-histórica concreta tiene parte fundamental en la génesis, elaboración y publicación de la novela.

De ese encuentro, que a veces es choque o confrontación, entre el individuo y su medio, entre el escritor y su contexto, surge la obra literaria. Toda novela -por esteticista o inhibida que parezca ser- resulta en definitiva ininteligible al margen del conocimiento de los polos de cuyo encuentro surge. Y esto al menos en un doble nivel: porque si es cierto que cada autor es más inteligible a la luz de su circunstancia; no lo es menos que la inteligibilidad de un texto se acrecienta progresivamente en la medida en que lo analizamos a la luz de su contexto. Este tipo de acercamiento o perspectiva ante lo literario, tiene carácter modestamente positivo, y por supuesto no es exclusivo. Pero es evidente,

que este tipo de relación entre la obra y su contexto no es la única y exclusiva clave de interpretación literaria.

El adoptar esta perspectiva con respecto a la interpretación literaria, por otra parte, no obedece a un capricho personal o a fanatismos doctrinarios no importa de qué signo. Hay un objetivo fundamento para ello, o para formularlo de otro modo: hay base suficientemente clara en la obra novelística de todo tiempo y de todo espacio para que este tipo de relación no sólo sea posible. Al parecer en cierto sentido, la mayor parte de la literatura, sino toda, puede decirse que está comprometida con su sociedad. Esta afirmación puede parecer virtualmente obvia, pero sus consecuencias son tan complejas como diversas que difieren de un período a otro y de un país a otro. Así entendido el problema, puede comprobarse como efectivamente el contexto puede ser con mucha frecuencia la plataforma de despegue interpretativo de la obra literaria posible, sino mejor.

Evidentemente, por otro lado, el criterio básico en la aplicación o no aplicación de estos u otros criterios de interpretación literaria, no viene determinado por la subjetividad de quien las aplica; sino por la misma naturaleza y características del producto literario mismo, objeto de estudio. En donde el contexto juega papel decisivo, primordial y directo. La flexibilidad deberá presidir, pues, en todo caso el punto de vista crítico que se adopte.

Si la novela es efectivamente un “espejo” de la realidad socio-histórica; el estudio sistemático de esa realidad a través de la novela no estará de más. Teniendo en cuenta, desde luego, que no habremos de utilizar lo literario, ni suplantando a lo directamente sociológico, ni reduciendo su alcance al valor indiscutible pero secundario de “documento”. El conocimiento que la novela puede llegar a proporcionar puede ser integral, complejo y completo. En este sentido, no tratemos de buscar en las novelas el dato o el reflejo fidedigno desde el punto de vista de la trasposición literal. Porque ese acercamiento sería minusvalorar la realidad misma. Desde el punto de vista que ahora nos ocupa estamos de acuerdo al afirmar las relaciones entre novela y sociedad son recíprocas; la novela no sólo es el efecto de las causas sociales, sino también de los efectos sociales. Es en este sentido, conocer el contexto facilita el acercamiento a lo directamente literario, ya que puede ordenar, esclarecer y sistematizar la información.

El compromiso con esa realidad a los diversos niveles en que dicho compromiso sea susceptible de realizarse, será entonces consecuencia evidente de un conocimiento más profundo del hecho literario, y -de este modo- ese conocimiento nos restituirá a la realidad misma, sin alienarnos de ella, sin fingirla y distorsionarla; sino dando cuenta cabal y profunda de cuanto nos rodea. Por lo tanto, la educación literaria surge en el contexto histórico que da origen a la novela misma; y como consecuencia la literatura nos habrá de reintegrar a esa realidad. Hemos llegado al fondo del problema; del discurso literario que se expuso pretenderían practicar todo lo hasta este momento expuesto. Que lo consigan o no, no seré yo quien lo afirme; dada la estructura y organización de este trabajo los imaginarios sociales que nos muestra la literatura llaman la atención en la formación del desarrollo del pensamiento del país, un problema en general poco estudiado. Al apro-

ximarse a la sociedad y la cultura a través de la literatura, ofrece una amplia descripción acerca de la vida del hombre en sociedad, es decir, de las normas y creencias que orientan la vida social.

Bibliografía

Barnadas José, Coy Juan (1977). *Realidad socio – histórica y expresión literaria en Bolivia*. La Paz: Los Amigos del Libro

Bourdieu, Pierre (1990). *Una indagación sociológica sobre el campo literario*. Las Reglas del arte. México: Siglo XXI

Díez De Medina, Fernando (1981). *Literatura boliviana*. La Paz: Los Amigos del Libro

Guzmán, Augusto (1999). *Panorama de la novela en Bolivia*. La Paz: Juventud.

Medinaceli, Carlos (1969). *Estudios críticos*. La Paz: Los Amigos del Libro

Ortega, José (1973). *Aspectos del nacionalismo boliviano*. La Paz: Los Amigos del Libro.

Ortega, José (1973). *Temas sobre la moderna narrativa boliviana*. La Paz: Los Amigos del Libro

Ortega, José (1984). *Narrativa boliviana del siglo XX*. La Paz: Los Amigos del Libro

Romero Héctor, Santos Pablo (2007). *Dos caminos en la sociología de la literatura: hacia una definición programática de la sociología de la literatura*. México: Siglo XXI

Scarpit, Robert (1970). *Sociología de la literatura*. Madrid: Siglo XXI

Thon, Sonia (1974). *El texto narrativo como discurso social: una perspectiva histórica*. Cátedra.

La presente edición se terminó
de imprimir el mes de noviembre de 2016
en los talleres de Gráfica "JV".
c. Venezuela N° 760 - Telf.: (591) - (4) 4253665

Cochabamba - Bolivia

Traspatios

Revista de Ciencias Sociales 4

Después de casi dos años de la publicación del último número de la Revista de Ciencias Sociales Traspatios 3 se hace posible la entrega del número 4. La cual no hubiese sido posible sin el empuje del Comité Académico de la Revista. Publicar una Revista no es nada fácil, más aún en un Instituto de Investigaciones con poco personal, es el caso del INCISO, donde sólo trabajan dos personas (Director y una Investigadora) con el apoyo de tres auxiliares de investigación.

Después de un análisis en el Comité Editorial, se ha decidido en este número dedicarle como tema central a “La Universidad como objeto/sujeto de estudio”. ¿Por qué esta temática y no otra? Esta temática nos parecía el más adecuado después de la prolongada “crisis” de la Universidad Mayor de San Simón que ha planteado a las Ciencias Sociales una serie de interrogantes sobre el futuro de la Educación Superior Pública en Bolivia. Desde nuestro punto de vista sigue siendo relevante la temática que seguirá atrayendo a propios y extraños escudriñar en el mundo de la investigación y contrastando con la realidad de las universidades bolivianas, porque la problemática planteada en la Universidad Mayor de San Simón es posible generalizar a todo el Sistema Universitario, tanto público como privado.

Uno que otro se preguntará: ¿Por qué la Universidad como objeto/sujeto de estudio? Objeto porque pareciera que la problemática de la Universidad estuviera fuera de nosotros esto desde una perspectiva positivista; sin embargo, nosotros ya sea como autoridades, docentes, docentes-investigadores, estudiantes, administrativos somos parte de la Universidad. Nosotros somos actores sociales de la Universidad, por lo tanto nosotros somos parte de la problemática, esto desde una perspectiva constructivista, podría pensarse.

ISBN: 978-99974-65-28-3

