Quemar el Archivo: Un Ensayo en Contra de la Historia

Alison Spedding

Meet the new boss

Same as the old boss

Get down on your knees and pray

Won't get fooled again

Conozca al nuevo jefe

Lo mismo que el viejo jefe

Arrodillate y reza

No me han de engañar otra vez

The Who 'Won't get fooled again'

It seems...that actually the 'myths' that may take us from the present into the future might best be of the present and of the future.

Parece que...actualmente los 'mitos' que podrían llevarnos del presente al futuro serían preferiblemente del presente y del futuro.

Jenkins (1999:4; traducción mía, énfasis en original)

Todos los papeles en blanco cayeron del cielo y el libro donde todas las páginas están en blanco también cayó del cielo.

Declaración de Kanoo Sonthal, rebelde indio, 1855, citado en Guha (1983/1997)

Introducción

Dentro la tradición intelectual europea, se ha escrito sobre lo que se llama 'filosofía de la historia'. Sin embargo, todos parten de la idea de que la historia (en el sentido de una larga cadena de acontecimientos pasados que eventualmente desembocan en el presente) existe y lo que se debate es cómo se debe interpretar esta cadena, qué conclusiones (o lecciones, o consejos) podemos sacar de ella y si se dirige o no hacia algún fin (sea esto en el sentido apocalíptico o teleológico). Se debate el significado de, o el curso exacto de los eventos, o quienes eran los verdaderos protagonistas, por ejemplo, en la Revolución Francesa, pero no se cuestiona si hubo o no tal Revolución; y sobre todo, se supone que el conocimiento del pasado es esencial para ser un actor eficiente en el presente. «Los que olvidan la historia están condenados a repetirla»; o, según Raymond Aron, «Vivir históricamente es preservar, re-vivir y juzgar la existencia de los propios antepasados (y de sus sociedades)».¹ La misma tradición establece en base a esto una distinción entre sociedades 'históricas' y 'ahistóricas', gente 'con' o 'sin' historia, o sociedades

¹ Introduction a la philosophie de l'histoire (Paris, 1938), p. 46 En : Anderson 1992.

'calientes' y 'frías' (entre otras denominaciones) que, en el fondo, resulta equivalente a la distinción entre sociedades 'modernas' y 'tradicionales', o como se las llamaba con mayor franqueza hasta bastante avanzado el siglo XX, 'civilizadas' y 'primitivas'. Está claro que toda sociedad posee una historia en el sentido de haber transitado por el tiempo, pero sólo algunos desarrollan registros duraderos de la misma y la incorporan de manera auto reflexiva en sus planes para el presente y el futuro; esto les permite alcanzar el progreso y ser actores dentro de la cadena temporal en vez de meros eslabones de la misma, como los árboles o los animales. Los registros mencionados, además, deben ser básicamente escritos. Las sociedades ágrafas evidentemente dejan restos arqueológicos y pueden manejar diversos relatos orales que tratan del pasado, pero estos son 'mitos', 'leyendas', 'tradiciones' o (en el mejor de los casos) 'historia oral'; no llegan a ser 'historia' (lo que en adelante voy a denominar Historia). Mucha investigación histórica en la segunda mitad del siglo XX se dedica al rescate de materiales anteriormente ignorados para establecer la historia de lugares o grupos sociales (África al sur del Sahara, mujeres, la clase obrera...) e incorporarla al corpus de la Historia. También se busca 'devolver' esta Historia a los grupos en cuestión, visto esto como un trabajo político que ayude a estos grupos a superar las trabas que les ha consignado una posición dominada en la sociedad que conducía a la exclusión de estos relatos establecidos sobre el pasado.

Algunos historiadores, como Florescano,² notan la existencia de periodos cuando había debates feroces sobre el pasado -por ejemplo, en los siglos inmediatamente después de la conversión del Imperio Romano al cristianismo, cuando el concepto cristiano de una historia organizada alrededor de la salvación tenía que luchar con los anteriores conceptos paganos del pasado- hasta el punto de presentar 'varias historias'; pero toman esta situación como señal de un período excepcional de turbulencia o cambio social intenso, en vez de considerarla como la condición normal (lo que en informática se llamaría el default condition) y preguntar más bien cómo se llega a imponer una sola versión del pasado, dado que cada grupo social tiende a seleccionar y representar el pasado según sus propios intereses. Al parecer, se suele asumir de manera no-reflexiva un concepto realista del pasado y los únicos problemas son cómo llegar a conocer este pasado real y único, o cómo se debe interpretarlo.

Aunque se comenta que la versión dominante de la historia evidentemente coincide con la versión de los dominadores de la época cuando se produjo el relato en cuestión y tiene fines de afirmar su propio dominio político, la única respuesta es buscar la producción de más relatos del mismo tipo, sólo con los dominados reemplazando a los dominadores en los roles protagónicos o centrales. Se cuestiona el contenido pero no la forma del relato. Un ejemplo paradigmático son las opiniones de Bonfil Batalla sobre la 'historia india': los indios lo necesitan «no...sólo...para explicar el presente sino para fundamentar el futuro»,³ dado que en la actualidad sus «historias...no son todavía historia», es decir, lo que saben o dicen sobre el pasado no ha sido procesado según las formas de la historia historiográfica. Su única concesión es que esta historia no debería obedecer a todos los cánones del rigor académico, lo que aparentemente quiere decir que se permitirá que personas que no han sido consagradas por las carreras universitarias la escriban y no se exigirá que todas las referencias vengan con las notas de pie de página y referencias bibliográficas correspondientes.

2 1980

3 Bonfil Batalla 1980:234

El fin de este ensayo es considerar la forma misma de la Historia y preguntar si algo que ha servido tan bien a la dominación podrá realmente convertirse en un instrumento de liberación, o si nosotros (entendiendo 'nosotros' como 'los que quieren ser libres' que en realidad somos menos que los que hablan de la libertad, o imaginan que quieren ser libres) necesitamos otro tipo de historia totalmente diferente y, en consecuencia, abolir la historia como tal. Como ejemplos concretos de los usos y abusos de la Historia, tomaré dos ejemplos: diferentes versiones sobre el Incario y el concepto de 'momentos constitutivos' (René Zavaleta) con referencia a la Revolución Nacional de 1952 y la introducción de las políticas neoliberales a partir de 1985.

¿Existe el pasado?

Una aclaración preliminar: el 'pasado' aquí tratado se refiere al pasado social y no tiene que ver con el concepto del tiempo según la física moderna, es decir, la 'cuarta dimensión'. Aparte del hecho de que la física existe en un estado de efervescencia constante (por ejemplo, se dijo que el descubrimiento en 1998 de que los neutrinos tienen masa iba a poner todas las teorías aceptadas de cabeza) y que cada vez propone teorías más estrafalarias y alejadas de la experiencia (supercuerdas, diez dimensiones la mayoría de las cuales quedan enrolladas de manera que son inaccesibles...) no hay razones para creer que la experiencia subjetiva del tiempo, que es la base del pasado y la historia como entidades sociales, ha cambiado para la humanidad desde que ésta llegó al uso del idioma hablado, aunque las teorías físicas de moda hayan cambiado enormemente en el curso de esos milenios. Por lo tanto, cuando hablo de la realidad del pasado, estoy hablando del pasado que conoce y entiende la gente, no del curso del mundo en el espacio-tiempo; se trata de las realidades subjetivas y no las objetivas estudiadas por la ciencia natural.

La experiencia primitiva y universal del pasado es la memoria. Se dice que recordamos todo y que incluso es posible recuperar estos recuerdos, por ejemplo bajo hipnosis pero, por lo general, la memoria es bastante selectiva, al menos en términos de lo que puede recuperar concientemente. Hay diversas formas de represión, intencional y no-intencional, de recuerdos que resultan dolorosos o incómodos, y la memoria conciente suele estar sujeta a la re-elaboración y re-interpretación conforme avanza el tiempo. La recuperación de recuerdos resulta afectada por las circunstancias; cierto acontecimiento provoca recuerdos en los cuales no se había pensado durante mucho tiempo, o causa que el recuerdo sea visto bajo una luz diferente.

Hay entonces una estructuración situacional de los recuerdos, a veces regular (por ejemplo, en el campo boliviano, en Todos Santos se suele recordar a los 'angelitos', los hijos muertos en la infancia, mientras la misma persona que en otros momentos puede aseverar 'ninguno de mis hijos ha muerto') y otras veces aleatoria, provocada por acontecimientos casuales o inesperados. La estructuración regular corresponde a formas culturalmente definidas de lo que se debe recordar sobre la vida personal y cómo se debe recordarlo. Todas las mujeres casadas encontraron a sus futuros maridos en algún momento dado, pero las mujeres europeas (o de cultura europea) suelen manejar un género específico de relato sobre 'cómo conocí a mi marido' mientras las campesinas andinas casi nunca relatan este evento, a la vez que suelen manejar relatos sobre la relación con sus suegros en los primeros años de matrimonio, algo que rara vez es mencionado por las europeas. Esto se debe en parte a los contextos sociales diferentes. La mujer europea suele casarse con alguien que conoce cuando ella ya está saliendo de la adolescencia, si no más tarde, mientras la campesina andina muchas veces se casa con alguien que ha conocido desde su

infancia, por lo tanto no hubo un encuentro definitivo que iniciara la relación de pareja como algo diferente del contacto social casual. Pero también corresponde a visiones diferentes de la relación matrimonial. De una parte, está la visión que se centra en la relación de pareja bajo la ideología del amor romántico,⁴ de otra, aquella donde la relación de pareja es sólo una entre el conjunto de relaciones dentro de la familia extensa a la cual uno se incorpora a través del matrimonio y el amor romántico es tenido en poca estimación como justificación de la elección de pareja. A la vez, no obstante la idea del 'amor a primera vista', por lo general una no sabe en el momento del primer encuentro que Fulano eventualmente será su marido; más bien, después de casarse, se revisa los recuerdos y lo que en ese momento era un cruzamiento casual de palabras es redefinido como algo definitivo para el curso posterior de la vida.

La memoria, entonces, no es un simple asunto de grabar lo ocurrido en el cerebro sino un proceso moldeado por la cultura del sujeto. Lo mismo pasa con el olvido, aunque hay muy pocos estudios de cómo y qué se olvida. Se ha constatado la 'amnesia estructural' respecto a la genealogías; la zona borrosa empieza cerca de la quinta generación ascendiente de EGO (es decir, los tatarabuelos de los abuelos de la persona cuyo punto de vista se toma la genealogía), que corresponde a individuos a quien EGO nunca conoció personalmente en vida y por lo tanto pueden ser más fácilmente olvidados o manipulados (hermanos trocados en padre e hijo...) para mantener una distancia más o menos fija entre EGO y el ancestro fundador. Pero no conozco estudios sobre el olvido de otros temas, en especial temas asociados con el conflicto político y relaciones entre grupos sociales más allá de la vida personal de uno. Ese será uno de los intereses principales de este ensayo. Las sociedades ágrafas suelen tener sistemas más o menos formales de memorización (los más estudiados han sido los relacionados con la poesía oral) y es notable que personas analfabetas suelen tener mejor memoria que los que saben escribir, pero la memoria, y el olvido, de los alfabetos también se estructura.

La memoria personal es inevitablemente subjetiva. Uno recuerda imágenes, sonidos y hasta olores, pero sólo existen las palabras para comunicar estos contenidos a otras personas. Las posibilidades de socializar los recuerdos vienen sesgadas no sólo por los niveles de arte verbal de los individuos sino, evidentemente, por las convenciones sociales sobre lo que se debe o no se debe admitir o comunicar. Algunos recuerdos nunca serán comunicados; otros, sólo en contextos clínicos, o momentos de emoción intensa, o con amistades muy íntimas, o bajo la influencia de intoxicantes... Otra vez, hay una combinación de factores personales, aleatorios y filtros culturales que afecta lo que llega a formar parte de la 'memoria colectiva', es decir, cosas recordadas por diversos miembros de un grupo social, recuerdos que no son exclusivos de individuos. La Historia es una versión codificada y formalizada de esta memoria colectiva y, por lo tanto, hasta su materia cruda, para no hablar de todos los procesos posteriores de selección, que ya vienen filtrados y moldeados por todos estos factores.

La 'historia oral' generalmente consiste en la recopilación de recuerdos personales, de la vida de uno o de lo que se ha escuchado de otros. Esto no es muy problemático cuando se limita al 'testimonio',

4 Este concepto subyace de manera implícita, por ejemplo, en Michel (1972/1974) quien, aunque propone una 'sociología de la familia y del matrimonio', se concentra exclusivamente en la relación de pareja y, en un lugar muy secundario, la relación vertical entre padres e hijos; ni siquiera menciona las relaciones entre hermanos e hermanas dentro de la familia y sólo hay una referencia pasajera a 'relaciones con la suegra' (¿los suegros nunca se relacionan con sus yernos o nuercas?) como fuente de problemas para la pareja.

el relato de una sola persona. Sin embargo, surgen varias dificultades cuando se intenta utilizar material procedente de varias personas para componer un relato histórico de cierto acontecimiento o serie de acontecimientos. Dejando de lado la cuestión de qué se debe hacer con elementos que no corresponden a los conceptos occidentales de la realidad (es decir, lo que un occidental considera inverosímil, imposible o inexistente y, por lo tanto, clasifica como 'mítico', 'mágico', etc.), diferentes informantes pueden dar versiones muy diferentes de lo que es supuestamente el mismo acontecimiento. Se considera que el relato Histórico debe ser verdadero y que esa verdad es única, es decir, hay una sola serie 'real' de acontecimientos para ser identificados y registrados. Por ejemplo, una persona no puede estar en dos lugares a la vez, entonces si los relatos de los informantes indican que este fue el caso, hay que averiguar cuál de ellos está equivocado (o mintiendo) y descartar esa parte de su relato. No todos piensan de esta forma; si los devotos de un gurú hindú escuchan que él estaba en Allahabad en el mismo momento que él estaba con ellos en Banaras, en vez de descartar lo que dicen los de Allahabad lo toman como prueba de los poderes milagrosos de su gurú que sí puede estar en dos lugares a la vez (Parry 1994:258). Un historiador que aceptara esto sería visto como un crédulo indigno del oficio. La aplicación de estas técnicas de investigación tipo policíaca es razonable cuando se trata de cuestiones como dónde estaban las personas, o el orden cronológico de los hechos, pero resulta más problemático cuando los asuntos en debate tratan de cuestiones que exigen cierto grado de interpretación, por ejemplo, quienes fueron los protagonistas y/o instigadores u organizadores de un motín. Aquí entran las presuposiciones del historiador sobre la acción social y mientras casi todos estamos de acuerdo en que una persona no puede estar en dos lugares a la vez, no hay acuerdos tan unitarios sobre un tema como cuáles son las causas que inducen a las personas a rebelarse contra las autoridades. Es más probable que escogamos el relato que esté más de acuerdo con nuestras propias ideas y posiciones políticas (algunos prefieren identificar a extraños o provocadores intrusos, otros a los pobres oprimidos y a los individuos o grupos de mayor 'conciencia' dentro de ellos...). Esto supone a la vez la aplicación de una teoría de coherencia de la verdad, que va más allá de la teoría de la correspondencia que es el concepto que se suele manejar de manera implícita.

La teoría de la correspondencia asume que la 'verdad' es una aseveración que corresponde con los hechos, vistos como algo que existe objetivamente, independiente de lo que se dice sobre ellos. La teoría de la coherencia asume que la 'verdad' es la que resulta más coherente con el conjunto de aseveraciones ya aceptadas, que no contradice ninguna de ellas, o sólo contradice aseveraciones que uno está dispuesto a descartar. Esta teoría considera que este conjunto de aseveraciones está jerarquizado; hay aseveraciones centrales que uno no está dispuesto a descartar (por lo tanto, estaría dispuesto a descartar de antemano cualquier otra aseveración, hasta una procedente de la propia experiencia, si entra en contradicción con ellas) y otras que son de menor importancia y pueden ser revisadas o descartadas con mayor facilidad. Sólo en circunstancias extremas se descarta las aseveraciones centrales, lo que conduce a una reconstitución central de todo el sistema de conceptos (esto es lo que Kuhn denomina un 'cambio de paradigmas' en su estudio sobre las revoluciones científicas). Una gran parte del pensamiento occidental formal y la lógica aristotélica de dos valores (todo lo que no es verdadero, es falso) se basa en la teoría de la correspondencia, pero la práctica académica (y cotidiana) funciona más según la teoría de la coherencia, que puede permitir otros tipos de lógica -de más de dos valores, modal, o 'borrosa' (fuzzy logic).

La visión realista de la Historia también aplica la teoría de la correspondencia -el relato Histórico es mejor en tanto corresponde más de cerca con la serie objetiva de acontecimientos del pasado. Mientras no se hagan realidad las fantasías de máquinas del tiempo, cámaras de televisión que permitan filmar la Crucifixión y similares, la investigación del pasado estará limitada pragmáticamente a los vestigios (los recuerdos de personas vivas, archivos, restos arqueológicos, etc.) que existen de él en el presente, pero se asume que el pasado sigue existiendo en algún sentido detrás (o adelante, según el sentido en que se piensa que uno mira) de nosotros mientras viajamos por el 'línea-mundo' (worldline).⁵

Un concepto alternativo de pasado es el concepto anti-realista. Este concepto toma en serio esta restricción que para los realistas es sólo pragmática. Para los anti-realistas, el pasado sólo existe en la forma de los vestigios que hay en el presente. En tanto esos vestigios admiten interpretaciones divergentes, puede haber más de un pasado; se puede admitir todos los pasados consistentes con lo que actualmente existe. En todo caso, sea que uno acepte un pasado o varios, este(os) pasado(s) cambia(n) cada vez que alguien muere, que el río destruye un sitio arqueológico, que se quema todos los ejemplares de un manuscrito o un libro... Para el realista, esto no causa problemas, lo que pasó sigue existiendo allí en el pasado, aunque será más difícil llegar a saber sobre ello, pero, para el anti-realista, el pasado mismo ya no es lo que era -aunque esto está mal expresado porque para un anti-realista el pasado no existe, sólo existe el presente; lo que llamamos 'pasado' consiste en construcciones mentales (en fin, imaginarias) sobre cómo se puede explicar la existencia de lo que se encuentra en el presente. Entonces, resulta ser una cuestión pragmática, en el fondo política, si este tipo de explicación, en un caso dado, resulta preferible a otra de tipo sincrónico; es decir, basada solamente en factores considerados presentes que no toman en cuenta el pasado (o lo que se atribuye al pasado).

El pasado anti-realista cambia y por lo tanto puede ser cambiado. Es interesante, sin embargo, que cuando el filósofo analítico Michael Dummett se puso a considerar si uno puede afectar al pasado, en vez de los ejemplos tomados de la vida moderna burguesa («Estoy en mi cuarto en la universidad», «Jones tiene un auto de marca Ford», etc.) preferidos por los filósofos de esta tradición anglosajona, su ejemplo trata del jefe de un tribu que trata de conseguir que los jóvenes de su tribu sean exitosos en una caza ritual ejecutando cierto baile. ¿Por qué escoge un contexto tan exótico? Quizá porque la mera idea de anti-realismo respecto al pasado resulta tan ajena al pensamiento occidental que no se podría inventar un ejemplo convincente en el contexto social acostumbrado del filósofo y sus lectores. El otro ejemplo que cita refiere a un creyente religioso que, después de escuchar que se ha accidentado el barco donde viajaba su hijo, reza para que no le hubiese pasado nada -otro contexto que refiere a lo que se puede considerar una mentalidad 'pre-moderna', de todos modos no una mentalidad 'científica'. Sea que hubiesen sido escogidos con esa intención o no, estos ejemplos sugieren que hay vínculos entre el concepto filosófico del pasado que se maneja y la estructura social de la sociedad donde es manejado.

5 Resulta interesante que mientras los occidentales suelen ser realistas respecto al pasado, a la vez suelen ser anti-realistas en lo que hace al futuro, debido a su afecto por el principio de libre voluntad humana y rechazo al determinismo: se acepta todos los futuros más o menos coherentes con lo que existe en el presente y se piensa que aquel que se realice será consecuencia de las decisiones de los actores en el presente. El argumento científico para el realismo del pasado (la cuarta dimensión, etc.) implica que la parte futura del línea-mundo es igualmente real que la parte pasada y, por lo tanto, supone un determinismo que pocos estarían dispuestos a aceptar.

En las sociedades ágrafas no hay una distinción clara entre 'historia' y 'mito' (siendo esta distinción misma una invención occidental y mayormente moderna). Ambos géneros tratan de relatos sobre el pasado. Las teorías occidentales del mito suelen tratarlo como 'historia oral bastarda' -por ejemplo, Therese Bouysson-Besneval acerca del mito de Tunupa (donde la deidad es arrojada al lago Titicaca amarrada a una balsa, que choca contra una peña y abre el río Desaguadero) como recuerdo de la apertura histórica del Desaguadero, que ocurrió unos 250 años antes del inicio de la era cristiana (Bouysson-Besneval 1988:82). Esto no explica, empero, por qué hay que recordar el acontecimiento, y mucho menos por qué es atribuido a tal deidad o tal choque. Otra teoría es la funcionalista: el mito como 'carta social', es decir, algo que explica o justifica lo que ocurre en el presente (por qué hay noche y día, por qué la gente envejece y muere, por qué los jefes proceden de cierto clan y no de otro...). Típicamente, esto ocurre a través de un quiebre: antes no hay muerte, trabajo o lo que sea, pero luego alguien comete un error (desobedece un mandato u olvida cumplir con un deber) y entonces hay una transición catastrófica y se pasa al estado de cosas actual que tiene que ser aceptado sin remedio. Cuando la gente cuenta un mito lo hace con referencia a una situación actual y suele sacar moralejas diversas (muchas veces tratando su situación personal; un mito puede dar para varias moralejas⁶, pero esto tampoco basta para explicar por qué se suele incluir tantos acontecimientos contra-naturalidad y fuera de la experiencia normal en los mitos.⁷ La Historia, entonces, viene a ser un avance frente al mito desde ambas perspectivas; en vez de versiones distorsionadas llenas de elementos 'sobrenaturales' (el purgar éstos es otra obsesión occidental) hay versiones fidedignas y científicas y en vez de justificaciones ficticias de las instituciones sociales hay explicaciones igualmente científicas y analíticas del surgimiento de las mismas. El fin de justificar las instituciones y así conseguir que la gente se someta a ellas suele estar disfrazado en esta empresa; incluso puede ser que el fin explícito sea inducir a la gente a dejarse someter. De todos modos, es evidente que hay coincidencias en los espacios sociales ocupados por el 'mito' y la Historia y ciertos fines comunes, aunque las formas sean diferentes.

El mito es propio de sociedades ágrafas y de espacios orales dentro de sociedades con escritura⁸, mientras la Historia corresponde a la escritura. Es evidente que donde los únicos registros del pasado son orales, el pasado (en el sentido del registro que se posee del pasado) va a cambiar cada vez que muera un viejo y se transformará por las habilidades verbales y narrativas de cada generación, situación que se acerca a la posición anti-realista, mientras que cada vez que aparezcan registros escritos y estos sean conservados, el pasado tenderá a reificarse y se acercará a la posición realista. Pero, ¿la escritura es realmente más confiable que la memoria viva? O, para expresarlo de otra manera, cuando Kanoo Sonthal,

6 Véase Spedding (s.f.1) para un comentario de las moralejas y los significados implícitos de versiones contemporáneas del mito de Chuqiyamiri Wirmita.

7 La escuela estructuralista es la que ha tomado más en serio los elementos contra-naturalidad y fuera de la realidad social de los mitos; véase los trabajos clásicos de Levi-Strauss en 'Mitológicas' para una demostración, aunque tampoco llega a abarcar la totalidad de lo que es el 'mito' por tomar el material fuera del contexto en que fue contado y resumir los mitos de tal forma que se pierde los aspectos narrativos, exagerando así la aparente irracionalidad de muchas de las secuencias.

8 Por ejemplo, en Inglaterra (y probablemente en otras sociedades europeas contemporáneas) circula una variedad de versiones del mito de 'la viajera a dedo fantasma'. Una chica se hace alzar de paso en un auto cuyo conductor la nota algo rara pero no tanto como para sospechar de ella. La deja en algún sitio y después descubre que su descripción corresponde exactamente con la de una chica que murió en un accidente en ese mismo lugar o en esa misma fecha unos años atrás.

el rebelde analfabeto capturado por los británicos en 1855, dijo que recibió órdenes en un libro cuyas páginas estaban en blanco y que cayó del cielo, ¿esas páginas estaban todavía por escribir (con la versión de los mismos rebeldes sobre su rebelión)? ¿O es que eran páginas que portaban la versión gubernamental de los hechos y que por acción divina habían sido borradas? ¿O representaban una versión totalmente abierta, para ser llenadas por cada uno según lo que le pareciese?

Lo escrito y lo no-escrito

Los historiadores llaman 'fuentes primarias' a los documentos (y ocasionalmente otros tipos de registros) producidos inicialmente con algún fin puntual, que después pueden servir como material para construir una 'fuente secundaria', es decir, un relato explícitamente Histórico. Pueden ser suplementadas con otros tipos de fuentes, iconográficas, materiales, orales... pero donde los documentos escritos están totalmente ausentes, se entra al terreno de la 'prehistoria', que corresponde a la arqueología, apenas complementado por algunas fuentes orales. La Historia entonces es escritura.

Hasta en las sociedades con los niveles más elevados de alfabetismo, no todo el mundo escribe y tampoco se escribe todo. Los primeros registros escritos que se encontraron en el Viejo Mundo tratan de registros administrativos (el contenido de depósitos...), pronunciamientos oficiales (proclamaciones de reyes, tablas de leyes...) y enunciados religiosos (plegarias o dedicatorias, consultas a oráculos en la cultura Shan en la China). Hay una relación entre el nivel de oficialismo y la durabilidad del material ocupado -sólo los pronunciamientos de gobernantes poderosos llegan a ser grabados en piedra, por lo general- y son raros los contextos arqueológicos donde se llega a conservar documentos evanescentes como las cartas y los contratos de gente ordinaria de las épocas helenísticas y romanas que han sido encontrados entre las arenas del desierto en Egipto.

La restricción del conocimiento de la escritura a unos pocos podía ser combatida en parte con la existencia de escribidores de cartas y escribanos públicos, pero hay una correlación constante entre posición social y producir y dejar documentación: mientras más baja es la posición en la jerarquía social, es menos probable que se produzcan muchos documentos y que éstos, una vez producidos, sean conservados. Se guarda las cartas de un René Zavaleta, pero no de un Gregorio Condori Mamani (en caso de que Gregorio hubiese conseguido que alguien se las escriba siquiera). Por lo demás, a partir del siglo XX, el teléfono ha tomado en gran medida el lugar de las cartas y casi nadie, aparte de algunos investigadores policiales, se interesa por grabar llamadas telefónicas. Así, una gran cantidad de información sobre la vida cotidiana, que en siglos anteriores hubiese sido escrita al menos en parte, se borra de inmediato. La costumbre de llevar un diario íntimo es casi exclusivamente burguesa y bastante restringida dentro de ese sector; es más común entre individuos muy obsesionados consigo mismos, como adolescentes o políticos. De hecho, se puede decir que la propensión de documentar la vida de uno en cualquier forma (ser fotografiado o retratado...) se relaciona con el nivel de importancia que la sociedad le otorga a uno y que uno otorga a sí mismo, dos cosas que, aunque no idénticas, están lejos de ser independientes.

La producción y conservación de documentos oficiales tiene una correlación directa con el grado de centralismo y continuidad del gobierno. Por este motivo, los archivos coloniales sobre los Andes son más amplios que los archivos republicanos, porque había continuidad en el gobierno español y los expedientes eran mandados a Sevilla o a las capitales de los virreynatos. Por el contrario, cuando llegó la Independencia, los funcionarios cambiaban con frecuencia y no tenían interés en conservar lo que había hecho el

gobierno anterior. Cuando no se destruía los documentos intencionalmente para encubrir fechorías (como pasó últimamente con los papeles sobre el caso Huanchaca), se los usaba para limpiar fusiles en algún conflicto o hasta se los vendía para ser utilizados como envoltorios de mercancías. Cuanto menor es el grado de fiscalización, menos se registra los ingresos o los gastos, o sólo se los registra para fines de un cálculo puntual (como solemos anotar los precios del aceite, papas y carne en la lista de compras para sumar lo gastado y averiguar que el cambio es correcto, pero luego se bota el papelucho). Es frustrante para los que quieren estudiar las haciendas andinas comprobar que, al parecer, su contabilidad se llevaba de manera parecida, es decir, apenas se anotaba y, cuando se lo hacía, era sólo para ver cuánto había disponible en ese momento y no se guardaba el registro. Incluso cuando se produce documentación de contabilidad, muchas veces esta es intencionalmente falsificada con fines de reducir los impuestos a pagar (o evitar que el dueño se dé cuenta de la peculación del dependiente).

La existencia y el contenido de archivos jurídicos o policíacos, que pueden proporcionar información interesante sobre la delincuencia y los conflictos, varían mucho según el sistema jurídico en cuestión (Rude comenta que, para el siglo XVIII, los archivos franceses son mucho más interesantes que los ingleses porque los primeros llevaban a cabo largos interrogatorios mientras los segundos se preocupaban por mantener la inocencia del acusado hasta que se comprobaba su culpa y evitaban tácticas que podían conducir a la autoinculpación) y el grado de 'litigiosidad' (propensión de proceder según juicios formales versus arreglos 'fuera del juzgado' de todo tipo) de la sociedad o el grupo social bajo estudio. Además, se debe tomar en cuenta que nadie (ni los acusadores ni los acusados) declara la verdad en un juicio -no sólo obvian la verdad objetiva (si es que existe tal cosa) sino que hasta en términos de su propio concepto de verdad presentan una versión sesgada.

Hay muchos campos de la vida cotidiana que quedan fuera del interés oficial que podría conducir a documentarlos. Cuando hay interés oficial por imponer la ortodoxia religiosa, se puede encontrar datos sobre las prácticas heterodoxas que eran perseguidas, mientras que, cuando hay libertad del culto, ya no interesan mucho para las formas de adoración popular.⁹ En la Bolivia de hoy, casi todos registran el nacimiento de sus hijos, porque cada vez hay que presentar el certificado de nacimiento, pero sólo los que se casan por la ley aparecieran después en la Historia (aparte del hecho de que el matrimonio legal tiene lugar después de iniciada la unión, a veces mucho tiempo después). En el caso del campo, la gente sólo se molesta en registrar una defunción cuando se espera alguna querrela sobre la herencia. Peor todavía, dado que el divorcio cuesta plata, la mayoría de los separados que contraen una segunda unión (o una tercera...) quedan dispensados del divorcio con nupcias formalizadas; por lo tanto, los registros oficiales mostrarán un país mucho más fiel a la monogamia vitalicia católica que lo que es realmente el caso. En suma, los registros escritos tienen un sesgo hacia los grupos de estatus más elevado, hacia las formas ideales u oficiales de la organización social, y pueden incluir formas de desviación social consideradas dignas de represión o crítica pero no las que son toleradas, ignoradas u ocultas.

⁹ Bajo esta óptica, es evidente que tenemos que agradecer a los extirpadores de idolatrías por lo que sabemos sobre la religión andina en el siglo XVII. Esta información escasea en el siglo XVIII y, en el siglo XIX, es casi ausente (una situación asistida por el anticlericalismo de los nuevos gobiernos republicanos, véase por ejemplo Gosc 2001 para Apurímac en el Perú). Pero, ¿cómo debemos entonces interpretar el renovado interés de estilo antropológico que curas como Marzal o Albó han mostrado en la religión popular del siglo XX? En vez de la extirpación, se busca la 'inculturación', es decir, la incorporación de estas prácticas en vez de imponer una ortodoxia rígida, pero de todos modos con fines intervencionistas.

La Historia como ciencia ficción

La ciencia ficción es un género literario popular que ha cobrado vida en el curso del siglo XX (aunque algunos identifican próceres anteriores, por ejemplo *Cyrano de Bergerac*, que cuenta sobre un viaje a la luna con la ayuda de botellas de rocío que, siguiendo la naturaleza del mismo, se elevan hacia el sol junto con la persona que las porta). La mayoría de los escritores en este género son anglosajones, aunque hay CF rusa, pero (a diferencia de las novelas rosas o policíacas) ha tenido poco desarrollo en los países latinos. El marco narrativo de una novela de CF suele ser un relato sobre 'el futuro', a veces ubicado dentro de unas décadas a partir de la fecha de escritura, otras veces en un 'futuro' lejano sin fecha específica. Sobre todo en el primer caso, los autores pueden hacer un intento de predecir con algún grado de seriedad las consecuencias de cierto desarrollo, a veces con fines de mostrar resultados positivos y otras de advertir sobre consecuencias maléficas.¹⁰ Los aficionados suelen dividirla en CF 'dura', que enfoca la tecnología, y CF 'suave' que enfoca cuestiones sociales e incluso, como en una novela convencional, los personajes y sus relaciones, mientras en la CF dura las máquinas tienden a ser las protagonistas principales.

En los años 1930s y 1940s la CF dura dominaba y era frecuente que el protagonista sea un científico innovador. Durante la Guerra Fría, no era raro el tema del conflicto con 'aliens' que por definición eran malévolos y buscaban el exterminio de la raza humana que tenía que responder con la misma moneda. Resulta notable que aunque esto ya no es aceptable en la CF escrita, sigue siendo el tema más común en las películas Hollywood de CF, sea en su forma más simplista ('Día de la Independencia', cualquier número de versiones de 'Alien'...) o ligeramente más sutil en la forma de un conflicto entre grupos humanos y sus aliados 'buenos' y 'malos' (Guerra de las Galaxias). En la CF escrita, este tema fue aniquilado por 'The forever war' (La guerra de siempre) de Joe Haldeman, una novela anti-guerra publicada en 1978 que presenta un conflicto irracional e inhumano contra unos 'aliens' estereotipados que son presentados en la propaganda oficial como muy feos, brutales, dispuestos a violar a las mujeres, etc. aunque de hecho nunca se llega a tener contacto real con ellos sino que se les destruye desde enormes distancias. No es casual que este libro saliera después de una amplia agitación en los Estados Unidos en contra de la guerra de Vietnam y cuando la Guerra Fría estaba entrando en su última época activa.

A partir de los años 1970, la CF suave ha predominado y el género ha adquirido mayor calidad literaria. Aparecieron más libros que trataron de describir las culturas de 'aliens' de forma simpática y mostrarlos en una interacción más o menos fructífera con los humanos, o representar (por ejemplo) una confederación de planetas o sistemas solares habitados por varias especies inteligentes, siendo los humanos sólo una de ellas y por lo general no la más avanzada ni bienintencionada (aunque a la vez suele persistir alguna otra especie totalmente malvada). Se describe especies donde las hembras salen al espacio en vez de los machos (por ser éstos demasiado agresivos), donde hay tres sexos en vez de dos, donde los arreglos familiares no son nada parecidos a la familia nuclear parsoniana... En la vertiente tecnológica, destaca el subgénero cyberpunk, cuyo fundador y todavía uno de sus mejores exponentes es William

¹⁰ Por ejemplo, 'Make room, make room' (Hagan campo, hagan campo) de Harry Harrison, sobre un mundo atestado y en crisis debido a la sobrepoblación, o 'The sheep look up' (Las ovejas miran hacia arriba) de John Brunner, sobre los horrores de la contaminación industrial. En los 1990s, han aparecido varias novelas situadas en un mundo preso del calentamiento global, donde varios países bajos como Bangladesh se inundan y dejan de existir excepto como ciudades de barcos, no se debe salir sin sombrero y crema protectora debido al desvanecimiento de la capa de ozono, etc.

Gibson, ubicado unas décadas en el futuro cuando todo el mundo estará en el Internet mientras la violencia social, la drogadicción, la pobreza y el dominio japonés se hayan ampliado igual que la autopista informática. Hasta los años 70, se solía contrastar las utopías -futuros ideales, aunque la Utopía original de Tomás Moro no estaba ubicada en el futuro sino en un lugar contemporáneo pero lejano- con las distopías, futuros horrendos (por ejemplo, *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, o 1984 de George Orwell), pero en la actualidad se ha abandonado esta división entre lo blanco y lo negro. Se debe notar que las utopías y distopías solían ser obras escritas con intenciones explícitas de crítica política y social, y sus autores eran literatos conocidos por su ejercicio en géneros convencionales que echaron mano de la ciencia ficción para expresar opiniones ideológicas que no hubieran cabido en una novela o ensayo convencional.

Lo mismo se puede decir de la CF que no presenta una intención explícita de crítica social: estas expresiones literarias son proyecciones, más o menos inconscientes, del contexto social contemporáneo de sus escritores -y de sus lectores, siendo un género popular con muchos lectores aunque casi nunca gana premios literarios. En principio, se observa el etnocentrismo y superioridad de raza que casi nunca cuestionaba entre los anglosajones, mientras en las últimas décadas los escritores y lectores están enfrentando un mundo pluricultural donde los blancos europeos ya no pueden presumir de un dominio automático o de tener la cultura más civilizada, aunque siguen existiendo los enemigos no-europeos como Saddam Hussein. Antes, el científico era un héroe indudable; ahora se considera que la invención de una nueva tecnología puede proporcionar nuevas oportunidades pero también se enfatiza los peligros de trastornos ecológicos y conflicto social que no pueden ser solucionados fácilmente a través de las máquinas. La figura del inventor ha desaparecido para ser reemplazada por la de los usuarios; el nuevo héroe tecnológico es el hacker, el empírico marginal que viaja por los intersticios de la Web.

Otros cambios se comparten con otros géneros populares como las novelas policíacas, por ejemplo mayor número de protagonistas femeninas y personajes con esquemas familiares no-convencionales. Tampoco es casual que los mismos cambios hayan aparecido en la Historia -más estudios sobre grupos no-europeos, enfoques 'desde abajo' en vez de 'desde arriba', mujeres y obreros en vez de políticos y descubridores, e intentos de complejizar los esquemas analíticos. Estos impactos han sido mucho menores en el cine comercial de CF, donde Hollywood domina el mercado global y la incidencia de otros productores es mínima, mientras el público de estas películas parece asistir para ver los efectos especiales y descuida el aspecto ideológico.¹¹ El etnocentrismo y xenofobia abiertos ya son poco comunes en la

11 Que a veces es de un simplismo impactante, aunque es posible que públicos no-europeos no lo perciban de la misma manera. En 'Día de la Independencia' hay una caricatura de la estratificación étnica en los EE.JJ. que se justifica mostrando cómo todos cumplen con sus roles tradicionales de tal manera que salvan al planeta. El anglosajón de clase alta manda (el Presidente), el judío es el científico (el experto en computadoras), el negro es una especie de jugador de básquet a nivel interplanetario (el mejor piloto) y, finalmente, hay un redneck (de origen anglosajón u otro europeo blanco pero de clase baja y rural) que se ofrece para una misión suicida que logra la destrucción final de los 'aliens' (así que lo mejor que puede hacer la 'basura blanca' -white trash- para el mundo es sacrificarse; de hecho, es la clase social que siempre proporciona el 'forraje de cañones' -cannon fodder- de los ejércitos). Los native Americans (indígenas) brillan por su ausencia. Sin embargo, amigos bolivianos que vieron la película conmigo pensaron que el redneck y su familia eran latinos porque se les veía viviendo en condiciones precarias, el padre era un borracho y tenía una familia numerosa. Para un observador europeo, éstas son señales de pertenencia a una clase social inferior mientras para los bolivianos significa ser miembro de una etnia inferior. Además, en Bolivia, se da por sentado

CF escrita, pero el dominio anglosajón persiste en la forma de ser fuente mayoritaria de producción y, por lo tanto, fuente de definiciones de las convenciones del género. Una cultura 'buena' ya no es necesariamente una de blancos europeos, pero sí una que presenta los rasgos que los blancos europeos de hoy aprueban, como el individualismo liberal y la tecnofilia responsable. La teocracia, por ejemplo, sigue siendo un típico rasgo de malvados, como también sociedades anti-individualistas, al estilo de lo que ya no está de moda llamar las 'totalitarias'.

La Historia es, y ha sido, algo que se produce en muchas partes, y no es tan obvio de dónde proceden sus convenciones dominantes en la actualidad. La tendencia a utilizar el Estado-nación como unidad de análisis (no obstante las consecuencias muchas veces anacrónicas) la divide en una multitud de subdisciplinas y estas Historias nacionales, producidas en cada país sobre ese país, son más consumidas por el público en general, a través del sistema escolar y por lectores no-académicos en su tiempo libre. Subdisciplinas como historia económica que no suelen limitarse a una sola nación, ni siquiera a un grupo de naciones, generalmente son consumidas por otros especialistas. Algunos historiadores académicos producen libros, no siempre escritos con fines de popularización, que alcanzan un lectorado amplio y, por lo tanto, influyen en varios países, pero ellos suelen proceder de los centros de la academia europea o estados jodidense: por ejemplo, Bárbara Tuchman (EE.JJ.), Eric Hobsbawm (Gran Bretaña) o Emmanuel Leroy Ladurie (Francia).

Los nuevos movimientos en la Historia también suelen originarse en estos centros y aunque pueden incluir a académicos de origen no-europeo, por lo general ellos residen en el Norte o han estudiado allí. En los años 1980, se comentaba en Inglaterra que la reacción de la academia Histórica allí frente a los estudios subalternos, escuela Histórica oriunda de la India (y por lo tanto fuera de este círculo mágico) era básicamente de ignorarlos (al polemizar con alguien se admite su derecho a entrar en el debate). Creo que la posterior aceptación de esta corriente en la academia no es independiente de la contratación de algunos de sus exponentes en universidades metropolitanas (Gyan Prakash es catedrático en Princeton, EE.JJ.).

Al igual que el mismo concepto de Estado-nación, entonces, se puede sospechar que las convenciones fundamentales e implícitas que gobiernan la producción de lo que puede ser admitido como Historia provienen de la cultura occidental. Me parece muy significativo al respecto el ensayo de Ranajit Gupta, fundador de la mencionada escuela de estudios subalternos, sobre 'La prosa de la contraingurgencia'. Comenta diversos grupos de estudios sobre rebeliones campesinas en la India: los relatos de testigos presenciales (funcionarios administrativos o militares coloniales, casi siempre; los mismos rebeldes no llegaban a escribir sus memorias); los relatos de historiadores profesionales coloniales; y relatos de historiadores modernos supuestamente poscoloniales, sobre todo marxistas. Es evidente que ninguno llega a representar el punto de vista de los mismos rebeldes, pero se nota que para Gupta el que sale mejor parado, menos distorsionado, frente a la ideología rebelde (que se destaca por su contenido religioso que,

que 'todo gringo tiene plata' y no se concibe la posibilidad de que exista 'basura blanca'. He observado en otras ocasiones que las representaciones de clase social en películas norteamericanas tienden a pasar desapercibidas para el público boliviano debido a que las 'identidades emblemáticas' de clase en aquel país son muy diferentes y posesiones como autos o refrigeradores que señalan clase alta en Bolivia allá están disponibles para todos. Es notable también que los bolivianos tienden automáticamente a interpretar la estratificación de clase en términos étnicos.

como ya dije, es una forma de pensar el mundo opuesto a la intelección occidental) es el viejo historiador colonialista; para el administrador colonial esta ideología es también real, pero tiene que ser rechazada como 'fanatismo', mientras para el marxista es 100% falsa conciencia e incluso algo inventado por la vanguardia revolucionaria (los líderes de la rebelión) para animar a sus seguidores, cuyo estado atrasado requería de tales artilugios porque todavía no habían llegado al nivel en que podrían entender directamente un discurso sobre la lucha de clases.

Es decir, incluso para un historiador que se interesa por los puntos de vista de los oprimidos como Gupta, es el intelectual del establishment decimonónico, sin duda un abanderado de la racionalidad y los ideales de la Ilustración, que mejor cumple con las convenciones de un relato Histórico válido. Estas convenciones refieren a temas como qué tipo de 'fuentes' son admisibles, cómo se debe cotejar o interpretarlas, el peso relativo que se debe dar a diferentes tipos de datos y las deducciones o relaciones permisibles y no permisibles que se puede proponer en base a ellos. Intervienen en esto diversos factores como las ideas que el/la investigador/a tiene sobre las motivaciones humanas y sus causas básicas, o qué grupos sociales existen en la sociedad y cómo se relacionan entre ellos, que no se agotan con el marco teórico declarado (si lo hay) del estudio en cuestión. Una gran parte procede del ambiente social más amplio donde él o ella vive y trabaja; en otros casos, se debe a un impulso político o propagandístico ajeno al contexto histórico tratado. Es en este sentido que en el mismo estilo en que el/la escritor/a de ciencia ficción proyecta su ambiente contemporáneo hacia un 'futuro', el/la historiador/a proyecta el suyo hacia un 'pasado'. Es por este motivo que cada generación siente la necesidad de escribir nuevas Historias de la antigüedad clásica o del Incario, incluso cuando no han aparecido nuevas fuentes significativas, porque las proyecciones de una generación atrás ya no responden a las preocupaciones de hoy.

Parte de la construcción de la Historia es el nombramiento de fechas claves o, en palabras de René Zavaleta, 'momentos constitutivos'. Esto también forma parte del nacionalismo, ya que éste suele establecer ciertas fechas (la declaración de independencia política, sobre todo) junto con ciertos protagonistas como emblemáticos y dignos de celebración. Es cierto que hay escuelas historiográficas, como la de la revista *Anales* asociada con Braudel y la teoría de la *longue durée* (plazo largo) que se alejan de esta construcción, pero sigue dominante en muchas presentaciones dirigidas al consumo extra-académico y en Bolivia, incluso en textos académicos. Tales momentos, al igual que los momentos de quiebre en los mitos, establecen una línea definitiva entre un 'antes' y un 'después', mientras que en la vida real, no hay más que una maldita cosa tras otra.

Claro que se establecen momentos, en la vida individual o comunal, que la dividen en periodos con características distintas, pero es de notar que (al menos al nivel de la vida individual) esto se logra netamente a través de operaciones rituales, principalmente los conocidos 'ritos de paso' que señalan el paso de niño a adulto, de soltero a casado, y así sucesivamente. Los que actualmente viven los acontecimientos históricos no los viven como un quiebre entre mundos diferentes. De un lado, suelen interpretarlos en términos de lo ya conocido (es evidente que los andinos no se daban cuenta de lo que representaba la aparición de Pizarro y compañía, sino que los veían inicialmente como otra facción más en las luchas existentes, mientras los conquistadores entendían la Conquista del Nuevo Mundo como una continuación de la Reconquista de España, como se demuestra en las calificaciones iniciales de los templos andinos como 'mezquitas', o sea, lo que resumía el concepto 'sitio de culto no-cristiano' para ellos). De otro, incluso cuando algunos actores sí creen que están imponiendo un quiebre, los cambios revoluciona-

rios tardan en llegar a toda la sociedad y, en varios casos, las elites establecidas eventualmente logran mantener su posición bajo otros nombres u otros puestos. El proceso de cambio que permite que ocurra el acontecimiento luego entendido como 'momento constitutivo' empieza antes y termina después. Una ley es promulgada en una fecha dada, pero tarda en ser implementada y producir cambios permanentes que luego la consagran como un decreto fundacional. Con referencia a los procesos de cambio económico y tecnológico, resulta casi imposible inventar un momento constitutivo convincente: no hay una fecha precisa que represente el inicio de la Revolución Industrial, no obstante la posibilidad de ubicar la primera vez que se instaló un telar mecánico o se viajó en ferrocarril. Las fechas que se suele elevar como representantes de momentos constitutivos corresponden a cambios de dominio político titular o la proclamación de cambios institucionales significativos, o sea, elementos netamente ideológicos o superestructurales. De allí se deduce que, si se mantiene la creencia en el significado de un momento específico es porque se acepta la perspectiva ideológica que lo ha establecido; y si se rechaza tal momento para reemplazarlo por otro, es porque se propone o apoya otro proyecto político-ideológico opositor. El rechazo general de tales momentos, evidentemente, representaría también un proyecto ideológico; la cuestión es, ¿sería simplemente otro más de los mismos? ¿O sería un proyecto totalmente distinto, quizás ni siquiera un 'proyecto' como tal?

Usos y abusos de la historia

Respecto a la historia andina (específicamente, la incaica), Tom Zuidema y sus seguidores son los que han argumentado con más fuerza que los Inca tenían un concepto de la historia diferente a la de los españoles (y, por extensión, a la de los europeos en general). Se argumenta, por ejemplo, que la supuesta dinastía incaica no refiere a una sucesión de reyes históricos sino a los ancestros que representaban los grupos de parentesco existentes. La personalidad y hazañas atribuidas a cada uno de estos reyes tienen que ver con la posición del grupo en cuestión en la división del trabajo social y el poder político, dentro del Tawantinsuyu, inmediatamente antes de la Conquista. Se argumenta, en contra de autores como Conrad y Demarest (1984/1988), que las panacas reales no aparecían una tras otra conforme sucedía cada Inca sino que siempre existían en número de doce. Considera que este número cargado de valor simbólico (como múltiplo de dos, tres y cuatro, otros números que figuran cada vez en distintos contextos andinos) y su relación con la distribución territorial de los grupos en cuestión y sus deberes rituales y sociales, está demasiado bien integrado en la organización social en general como para ser una mera casualidad del momento en que llegaron los españoles, habiendo sido antes siete o diez según los soberanos reinantes hasta la fecha. De la misma manera, considera que la batalla donde Pachacuti venció a los chancas, que los autores historicistas asumen como el momento constitutivo que inició la expansión incaica y hasta le otorgan la fecha de 1438, es un evento mítico que representa la fundación del orden en términos de un 'pasado social' y no tiene que ver con los chancas históricos, que habitaban en Andahuailas, aunque puede representar algunos elementos de organización social que los incas heredaron del imperio de Huari (Zuidema 1989:204-8) En suma, la 'historia' incaica, aunque pudiese incluir personas que tenían una existencia histórica real, era más bien un conjunto de relatos para comentar, explicar y justificar la estructura social y las jerarquías existentes. A mi parecer, esta posición ha sido exagerada por autores como Ziolkowski (1996), que la representan alegando que los Incas realmente desconocían hasta el pasado reciente y que todo lo que contaban sobre el Tawantinsuyu era una invención, en vez de perci-

bir que no quiere decir que los Incas no hubiesen existido como personajes históricos sino que lo que ellos relataban sobre el pasado no se basaba en el mismo concepto del pasado que tenían los europeos.

Se comenta también que, aparte de los registros puramente verbales (cantares, recitaciones...) del pasado, los Incas habrían poseído kipus que servían para relatar el pasado y también alguna clase de tablas pintadas (de las cuales no ha sobrevivido ejemplar ni representación alguna, así que no se sabe cómo eran); pero los kipus y tablas al parecer no eran representaciones directas, sino ayudas de memoria para las personas que los 'leían' (recitaban).¹² Todos estos registros parecen haber estado sujetos a los requerimientos de las personas vigentes en el poder, de ajustar sus cantares y recitaciones a ensalzarse a ellos mismos y denigrar o eliminar a sus rivales. Aparte de quemar o destruir los kipus y tablas, también se habría presionado a los guardianes para ajustar lo que expresaban de memoria, cuando no matarlos y así eliminar de modo tajante el recuerdo inaceptable. Este uso del pasado no es nada diferente en el fondo de lo que hacen los gobiernos modernos, por ejemplo el gobierno japonés que insiste que los textos escolares no deben mencionar acontecimientos como la masacre efectuada por los japoneses en la ciudad china de Nanjing y persigue a docentes que tratan de reemplazar esta historia oficialmente purgada con versiones que ellos consideran más justas.

Esta selección y control, por supuesto, son siempre más obvios en textos Históricos financiados por el Estado, entre los cuales figuran los textos escolares para la educación fiscal. Es notable que los textos escolares bolivianos no hayan asimilado nada de los estudios recientes de etnohistoria sobre los Incas y que sigan reproduciendo una versión 'mitológica' donde, aparte de Atahualpa, los únicos reyes Incas mencionados son Manco Capac y Mama Ocllo, figuras que hasta los más empeñados en defender la historicidad de la dinastía incaica tienden a considerar como míticas; por lo demás, la descripción de la sociedad incaica es tan esquemática e idealizada que avergonzaría a Garcilazo de la Vega. No queda claro hasta qué punto las tradicionales orales actuales que se puede recoger en el área rural sobre los Incas están influenciadas por la re-oralización de estas versiones diseminadas en el ciclo básico de la educación formal o si realmente tienen una existencia independiente de la escuela. Es cierto que antropólogos y historiadores prefieren la segunda alternativa, que parece más 'auténtica', y prefieren descartar la primera posibilidad. Un colega peruano causó mucha ofensa en la conferencia de una antropóloga norteamericana, conocida por sus investigaciones en el Cusco, cuando dijo que si los habitantes de la comunidad estudiada decían ser descendientes de los Incas, era porque eso es lo que se enseña a todos los peruanos en el ciclo básico. A él también le habían enseñado lo mismo, sólo que por ser hijo de judíos europeos inmigrados al Perú en su caso no hizo mella. La idealización de la sociedad prehispanica, y de los considerados como sus herederos, persiste entre muchas capas de la sociedad, sobre todo en aquellas

12 Laurencich et al. (1995) presenta un kipu diferente a todos los demás ejemplares conocidos y argumenta que es el registro de un texto verbal (y no de datos de contabilidad), concretamente un himno religioso. Sin embargo, sus interpretaciones han sido cuestionadas, aunque la polémica se centra en la aseveración de que Guaman Poma no era el autor real de la 'Nueva Crónica y Buen Gobierno' y que este texto fue producido por integrantes de un movimiento indigenista liderizado por el jesuita mestizo Blas Valera, una cuestión que no afecta la validez de su interpretación del kipu. Lo que me parece cuestionable en dicha interpretación es que el himno citado no es muy largo ni complicado y hubiera sido fácil de aprender por memoria, así que no veo la necesidad de un registro del mismo. La ausencia de otros kipus parecidos con datos sobre su interpretación hace difícil resolver las dudas. Ver Barragán (1999) para un comentario sobre el debate alrededor de las propuestas de Laurencich.

con inclinaciones indigenistas. Igualmente, he encontrado oposición entre algunos universitarios por haber dicho que el Incario era una sociedad de clases (no puede ser, era una sociedad libre e igualitaria...) o por haber mencionado las 'bajadas' de la Ceja a la ciudad de La Paz que Tupaj Katari realizaba en notorio estado de ebriedad durante el cerco de 1781 (un héroe de la liberación indígena no podía andar borracho).

En la práctica, hay una representación generalizada de la historia andina que es notablemente 'mitológica' en el segundo de los sentidos mencionados arriba (la interpretación funcionalista: el mito como constitución social). El Mito de la Conquista presenta una estructura mítica clásica, la de la Edad de Oro (en este caso, el Incario) seguida por el quiebre mítico donde los seres humanos cometen algún acto imperdonable, y la llegada del mundo de hoy con todas sus taras. El mito sirve para explicar por qué existen estas taras y también nos enseña que el pecado humano las ha creado y, por lo tanto, no vamos a poder salvarnos de ellas. Las taras específicas en este caso son la estratificación social, la desigualdad y la discriminación; por tanto, es una deducción correcta que no debieron existir clases sociales antes de la Conquista porque el encuentro de Pizarro y Atahualpa fue lo que les trajo de golpe a los Andes. Ese encuentro fatídico introdujo la división en Mistis e Indios en el mundo andino, división que desde entonces ha permanecido inalterable y es la fuente de la pobreza, la corrupción política, la exclusión social... Mientras hasta mediados del siglo era más común describir esta fractura insuperable en términos raciales, hoy en día se habla del 'colonialismo interno' y similares, pero el fondo es el mismo.¹³ Como dice Gose:

...sugiere que un encuentro primordial entre el Español y el Indio sigue hasta hoy, y utiliza esta imagen de la conquista como vehículo mítico para ayudar en la conformación de las relaciones sociales modernas...evocando la conquista española como un acto primordial de violencia creativa y clarificadora.¹⁴

Esta visión mítica se encuentra tanto en la base implícita de la mayor parte de la ciencia social sobre los Andes como expresada en las interacciones diarias y las opiniones no-reflexivas de la gente común. En adición, la estructura mítica de la 'Edad de Oro' es bastante adaptable, como se ve actualmente con el auge de la 'perspectiva de género' donde se atribuye una perfecta igualdad de los géneros (la famosa 'complementariedad') al mundo prehispánico. Las desigualdades de género que se puede observar en las comunidades rurales de hoy se deben, otra vez, a la intervención pecaminosa de los españoles (y sus sucesores como El Capitalismo -versión que nunca pierde contundencia-, El Imperialismo -versión corriente hasta los años 1980- y La Globalización -versión actual). Es dudoso si una versión que intenta ser más fiel a los 'hechos' del pasado precolombino sea igualmente útil dentro de la estructura social y, por lo tanto, se puede dudar si lograría desplazar a este mito tan enraizado. El hecho de que el mismo mito satura tanto las concepciones no-reflexivas de la vida común como comentarios intelectuales refinados sobre lo mismo, y de que pueda ser manejado por los que se consideran políticamente de derecha y también por los de izquierda, señala que el uso (o abuso) de la Historia y los modos de ajustarla a la realidad política, pueden ser mucho más amplios y sutiles que la simple incineración de los kipus o la censura de textos escolares.

¹³ Por ejemplo, ver el comentario sobre Saravia (1998) en Spedding (1999:160-1).

¹⁴ Gose (1994/2001:18)

El hecho de ubicar este origen de la actualidad social en el pasado, que por definición no puede ser cambiado, lo presenta efectivamente como algo insuperable, a diferencia de una explicación sincrónica en términos de aspectos contingentes que podrían ser susceptibles a la acción social en el presente. Es habitual criticar a la escuela funcionalista de la antropología social británica por descartar la historia, pero si uno lee sus textos fundadores resulta que no estaban rechazando la historia como tal sino las explicaciones históricas que eran casi universales en el siglo XIX y consistían en dar por supuesto que el por qué de un hecho social tenía que encontrarse en el pasado; si se desconocía el pasado concreto del grupo social en cuestión, entonces se lo inventaba.¹⁵ Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard y compañía no rechazaban la historia como tal sino las proposiciones históricas en ausencia de datos que las comprueben y argumentaban además que aunque se compruebe que los orígenes del elemento cultural X pueden ser ubicados en los acontecimientos históricos del siglo Y, esto en sí no basta para explicar por qué el elemento cultural sigue vivo hoy.

Después de la Conquista, el otro hecho histórico que se asume como fundamental en Bolivia es la Revolución Nacional de 1952. Un campesino yungueño me resumió la historia del país en los siguientes términos: primero llegaron los españoles e impusieron los patrones y el cristianismo (antes la gente sólo adoraba a los achachilas y la Pachamama), después hubo la Reforma Agraria y desaparecieron los patrones. Al parecer no había otros acontecimientos significativos entre 1532 y 1952. Los historiadores estarían de acuerdo con mi informante en que 1952 marcó una transformación fundamental del país, a la vez que suelen considerar que la época iniciada en esa fecha llegó a su fin en 1985. En particular, para los izquierdistas, la derrota de la marcha minera en Calamarca en 1986 vino a ser la Cajamarca del movimiento proletario en Bolivia. Y esta derrota se debe netamente a la falta de una perspectiva histórica adecuada:

De hecho, nunca hay porvenir sin una lectura propositiva en el presente de los signos del pasado... El pasado siempre ha sido una fuerza productiva de la práctica y con mucha más razón para las clases subalternas cuya consistencia histórica de su autonomía se funda en su capacidad de producir una narración historizada de sus acciones. Pero la lectura que del pasado harán los mineros en 1986, será una lectura agotada, urdida en los vericuetos del acatamiento de la dominación.¹⁶

Luis Tapia considera que 'el núcleo político del MNR' comparte este 'relato del agotamiento del modelo y proyecto del 52' a la vez que «[e]n la versión neoliberal dura...no hay historia...el neoliberalismo quiere que el tiempo de la sociedad se concentre en el presente y los horizontes del futuro, que son los de inversión de capitales...el discurso neoliberal no tiene historia, a no ser para negarla, porque se constituye en torno a un esquema doctrinal ahistórico o atemporal, válido para todos».¹⁷ También sostiene que hay «otras cosas que el neoliberalismo y la oligarquía necesitan que no se olvide: la tradición de servidumbre,

¹⁵ Entonces se mencionaba, por ejemplo, los sistemas clasificatorios de parentesco donde se utiliza el mismo término para el padre y el hermano del padre, proponiendo que en el pasado lejano había matrimonios en grupo, entre un grupo de hermanos y otro de hermanas. La madre de uno tenía relaciones indiscriminadamente con todos los hermanos del grupo, entonces el hijo no sabía cual de ellos era su genitor y llamaba a todos 'padre'. Es irónico que hoy en día esta Historia nos parezca tan mítica como Thunupa y su balsa.

¹⁶ Álvaro García Linera 2001, p. 118

¹⁷ Luis Tapia 2000, pp. 58-59,69

subordinación y sometimiento. Un modo de darle continuidad es, precisamente, desorganizando la historia y la memoria...las imágenes de libertad, autonomía y dignidad son posibles a partir de un tiempo vivido como historia...desorganizar y destruir el pasado de los demás es reeducarlos en la servidumbre.¹⁸ Es decir, los dominantes suelen construir un pasado que apoya sus intereses e ideologías en el presente y esto siempre incluye una censura selectiva (cuando no la invención definitiva) de los contenidos de ese pasado. Se supone que los elementos censurados serían los que podrían apoyar a la 'libertad, autonomía y dignidad' de los subalternos, a la vez que, si se quiere que se recuerde la tradición de servidumbre, habrá que preservar los elementos que la apoyan.

Entonces, no se trata de destruir la historia sino de darle un trato selectivo. Además, no se explica cómo se desorganiza o destruye el pasado de los demás, si es a través de la censura de textos de difusión masiva como los escolares (¿se observa cambios y borrones masivos en los textos escolares después de 1985?), la destrucción de archivos como en el caso Huanchaca -pero esos documentaban las fechorías de la elite, no las hazañas colectivas de las masas- o la diseminación activa de las nuevas versiones 'desorganizadas' del pasado (¿dónde, en qué forma o medios?). En tanto que el pasado de las masas es la memoria colectiva y no los registros formales, no se lo puede destruir por simple decreto o deseo político. Es igualmente posible argumentar que la derrota minera se debió más bien a una fijación en el pasado, en vez de fijarse en el presente y dirigirse hacia el futuro: los que recuerdan el pasado serán condenados a repetirlo y, para los oprimidos, esto significa repetir las derrotas y la represión.

En ausencia de ejemplos concretos de Historias que sirvan a cierto grupo social (sea el de los que ejercen la dominación, o de los que quieren liberarse de ese ejercicio) es difícil saber qué elementos, según los autores citados, corresponderían a cada objetivo político; por ejemplo, qué narración historiada hubiera conducido a la victoria minera en Calamarca en vez de su derrota. Me pregunto si fomentar el recuerdo de la servidumbre hace que sea vista como algo inevitable, natural, dando la impresión de que es vano intentar resistir -entonces, los dominantes van a propagar esos recuerdos- o si Tapia considera que el neoliberalismo intenta borrar tales recuerdos porque más bien fomentan la rebelión. De hecho, hay discursos neoliberales que buscan presentar varios aspectos del pasado, que otros ven como garantías sociales o señales de seguridad en la vida, como algo que en realidad era servidumbre, y así justificar la derogación de estas garantías como una liberación. Este argumento no es exclusivo de los neoliberales de ahora, ha sido usado para justificar la derogación de varios sistemas sociales en el pasado. Hay que recordar que, en los tiempos de la hacienda, el castigo más temido por los colonos -peor que los azotes o el encierro- era la expulsión. Aunque opresiva y dura, la vida en la hacienda era segura y muchos la preferían a la libertad de ser puesto en el camino y tener que buscarse la vida por su cuenta. Sin embargo, si hoy en día alguien intentara presentar la hacienda como un sistema paternalista, bueno y seguro, que al final ofrecía mejores condiciones de vida para los campesinos, sería denunciado como un fascista atávico. La derecha moderna aboga por una modernización de la agricultura que no permita el retorno a tales sistemas poco responsivos al mercado, mientras la izquierda considera que la opresión ejercida por los terratenientes jamás puede ser justificada por la seguridad social recibida a cambio de la sumisión.

Tapia menciona que, aparte de lo que él denomina la síntesis neoliberal -que ignora el pasado, o sólo lo ve como un obstáculo a superar, un ejemplo de lo que no se debe hacer- han aparecido otros intentos de

18 *Ibidem*, p. 62

síntesis, siendo uno de los más notables el katarista. Estoy de acuerdo con la importancia de la corriente katarista y su impacto político en el curso de los últimos treinta años, pero no considero que «esta síntesis condensa casi toda la historia de Bolivia».¹⁹ Representa otra selección, para no decir censura, de acontecimientos y personajes. Comparte con la Historia criolla la Conquista como hecho fundador, pero luego escoge otros ‘momentos constitutivos’: la Gran Rebelión de 1780-82 en vez de las guerras de la Independencia y los movimientos de los caciques apoderados y otros en las primeras décadas del siglo XX en vez de 1952. Es interesante que, a partir de la década de los 1980, un ala importante del katarismo (entendido en el sentido amplio) haya seguido el mismo camino que los políticos oficialistas y sus voceros; es decir, declara que ‘el modelo del 52’ ha claudicado, que era equivocado e inválido, y que tiene que ser desmontado y reemplazado con algo distinto. En su caso, el blanco específico no ha sido la industria nacionalizada o el capitalismo de Estado sino el sindicalismo agrario, presentado como una imposición foránea y mecanismo de manipuleo político del campesinado. Es cierto que en algunas regiones y algunas coyunturas ha sido así, pero en otras éste ha sido una expresión orgánica de autonomía campesina y un instrumento poderoso de movilización. La propuesta de reforma, en este caso, tiene un cariz arcaizante en vez de modernizante: la ‘reconstrucción de autoridades originarias’, en torno a argumentos de tipo culturalista (son ‘nuestras’, expresan la ‘reciprocidad’ y otras tradiciones andinas, no son presas de los partidos políticos como lo son los dirigentes sindicales...).

Se olvidan otros aspectos de la historia de estas autoridades, como su subordinación a las autoridades ‘mistis’ del pueblo y hasta del departamento (hasta hoy, las autoridades originarias de Potosí se presentan en la Prefectura para ser posesionadas).²⁰ El sindicalismo fue utilizado como canal de ascenso social o de acceso al poder por varios extraños o semi-extraños (residentes urbanos, ex-campesinos, etc.) y lo mismo pasa con algunos dirigentes de las flamantes Federaciones de Ayllus, que crean cargos de jerarquía en niveles que no existían antes para ser ocupados por dirigentes que llegan al puesto debido a sus buenas relaciones con ONGs o instancias gubernamentales (como la SS. de Asuntos Étnicos) y no porque gocen de la confianza de las bases. Hay provincias donde la reconstrucción ha conducido a la desmovilización campesina porque el movimiento se empantana en peleas faccionales entre los que favorecen ‘lo originario’ y los que mantienen el sindicalismo.

Con frecuencia, el sindicalismo representó un cambio de nombre para una organización comunal que seguía funcionando de la misma manera y no es raro que hoy en día pase lo mismo con la reconstrucción: otro cambio de nombres por simple pragmatismo, buscando la fachada que parece más apropiada para relacionarse con el Estado en la coyuntura. Los sistemas de autoridad tradicional tendían a ser elitistas (sólo los que tenían recursos por encima del promedio podían asumir los cargos mayores) y gerontocráticos, dando lugar a un pequeño grupo de ex-autoridades mayores que mantenían el control político y nombraban a sus sucesores a dedo. En algunos casos, su renovación (más que reconstrucción) ha pasado por la adopción de la elección en asamblea, es decir, un mecanismo netamente sindical y ‘foráneo’ porque el

¹⁹ Luis Tapia, op.cit., p. 76

²⁰ Tapia (op.cit., p. 76) está en lo cierto cuando comenta que ‘muchas autoridades [indígenas/campesinas] y líderes buscan el reconocimiento de la autoridad española colonial, de las republicanas y del Estado nacional’, pero se equivoca al atribuir este hecho a la ‘premura y sagacidad [de las clases dominantes] en desmontar [la síntesis katarista]’; más bien es una condición estructural de su existencia como el eslabón más bajo del Estado mismo.

nombramiento tradicional ya no era aceptable para las bases²¹. Claro que también hay casos donde autoridades originarias (las que persisten o han sido reinstituídas recientemente) representan movimientos orgánicos de base y participan activamente en movilizaciones, pero insistir en su universal bondad y superioridad sobre otras formas de organización comunal es una posición tan ideologizada como el insistir en la universal bondad del libre mercado o la democracia partidaria.

No quiero argumentar con esto que los 'originarios' han sido comprados por el malvado neoliberalismo, o que representan otra manera en que la infinita astucia burguesa ha logrado absorber y tergiversar las propuestas populares. En primer lugar, lo que se puede decir de la similitud entre las actitudes de los del Taller de Historia Oral Andina y los de Acción Democrática Nacionalista frente al modelo del 52 es que cada época tiene su Historia, y puede ser que la coyuntura general tenga una influencia más fundamental en esto que la posición discursiva o política de cada uno. En segundo lugar, el hecho de que la reconstrucción de autoridades originarias haya tenido resultados netamente reaccionarios en algunos casos demuestra que el proporcionar una 'narración historiada de sus acciones' de ninguna manera garantiza un verdadero progreso o una creciente liberación para las clases oprimidas. Por supuesto, tampoco demuestra que tal narración historiada nunca podrá ser fuente de liberación, pero se deduce asimismo que sólo algunas narraciones serían realmente liberadoras. Notablemente, los nuevos relatos ofrecidos por los abanderados del indianismo contemporáneo son muy parecidos a los ofrecidos por la Historia dominante, sólo que en vez de Sucre y Bolivia tenemos a Tupaj Katari, Bartolina Sisa o Santos Marka T'ula. La principal diferencia es que Sucre y compañía eventualmente triunfaron, mientras Julian Apaza y demás terminaron encarcelados y castigados cuando no muertos. Me pregunto si las alabanzas dirigidas a tales próceres no encierran un doble mensaje. Superficialmente, se ensalza la rebelión, pero el mensaje de fondo sería que al intentar rebelarse uno termina más jodido que antes, al menos en forma individual. Bueno, entonces, lo que se necesita es fomentar la mentalidad del mártir, que no se preocupa de los costos personales si su sacrificio puede beneficiar a otros. Esta mentalidad ha servido muy bien a la Iglesia Católica en el pasado y a ciertos grupos musulmanes en la actualidad -y claro, el catolicismo y el Islam son modelos de liberación y el rechazo a la sumisión jerárquica...entonces, la imitación de estos modelos de narraciones historiadas es muy útil si lo que uno busca es sustituir una jerarquía existente con otra. Yo considero que en el fondo (y a veces también en la superficie) esto es lo que buscan muchos movimientos que se dicen de 'liberación'. Entonces, ¿cuáles son los modelos históricos que podrían servir a fines realmente liberadores? ¿O se necesita algo totalmente diferente que no tenga nada que ver con el pasado?

El olvido creativo

Otro de los hechos sociales que dio origen a este ensayo fue la contradicción que he encontrado en los relatos que circulan en Chulumani sobre la fundación de los sindicatos agrarios. Las versiones más históricas -procedentes, como es de esperar, de académicos nacionales y extranjeros, y de los vecinos del pueblo, los representantes locales de la civilización occidental- destacan la participación de vecinos que se hicieron militantes del MNR, llegando a ser caudillos locales y, en casos, diputados supuestamente

21 Ver Frias 2002 para una descripción de este proceso en Calcha, Potosí.

'campesinos'. Incluso se menciona algún patrón, en particular Álvarez Plata de Sahún, que implementó directamente la formación de un sindicato en su propiedad. Aquí se encuentra el mismo relato de los actuales 'originarios', donde el sindicalismo aparece como otro mecanismo para incorporar al campesinado a los diseños de la clase dominante. Entre los campesinos, el relato es otro. En las comunidades originarias de la zona, dicen que ellos mismos decidieron deshacerse de sus alcaldes y jilaqatas y formar sindicatos, primero porque el sindicato era el canal para presentarse ante el Estado central para solicitar escuelas, caminos y otros beneficios, y segundo porque las autoridades sindicales no tendrían que someterse ante el Subprefecto y otras autoridades estatales locales, quienes eran siempre los mismos vecinos del pueblo. Se menciona unos tres individuos como principales activistas fundadores del sindicalismo, pero todos son campesinos (dos de ex-haciendas y uno, el más joven y considerado ayudante más que líder, de una comunidad originaria). Un año, en la fiesta patronal de Chulumani, encontré llorando borracho en un bar al más mentado de los antiguos caudillos emenerristas, recordando que el había hecho tanto para los campesinos y ahora no le reconocían en absoluto. Es cierto que en las ex haciendas a veces se recuerda que se les impuso el rechazo al patrón a quien 'seguían sirviendo', pero atribuyen la imposición no a militantes vecinos sino a los campesinos de comunidades o sectores más militantes, que amenazaron con invadir a la ex-hacienda recalcitrante si no dejaban de obedecer al patrón.

A la vez, Sud Yungas es actualmente una región de sindicalismo activo y una fuerte militancia campesina de base, capaz de organizarse y actuar sin necesidad de la conducción de sus dirigentes (ver Huanca 2001), mientras el interés en la reconstrucción de autoridades originarias es nulo. Me pregunto si la militancia contemporánea no tiene que ver con el olvido de las condiciones históricas de la constitución de los sindicatos y su reemplazo con un relato que lo presenta como una serie de actos autónomos por parte de los mismos campesinos. Incluso este relato no es muy difundido: lo he escuchado de algunos ex-dirigentes de las comunidades originarias quienes estaban activas en esa época, y de algún dirigente actual en una ex-hacienda, pero no forma parte del discurso cotidiano de la actividad política y sindical. Ni siquiera la narración historiada de las protestas realizadas en las últimas décadas, como bloqueos y marchas, recibe mucho énfasis, sino la tendencia es dirigirse hacia el futuro, tratando de adivinar cuáles serán las próximas movidas por parte del Estado y adelantarse a ellas.

También se puede argumentar que el sindicalismo yungueño es un movimiento reformista pero no revolucionario. Negocian sobre el reglamento del comercio de la coca pero no cuestionan el marco global del comercio mercantil, ni siquiera la fiscalización del mismo; se limitan a combatir sobre sus cuestiones sectoriales y locales, sin proponer cambios en el sistema de gobierno nacional, y el discurso étnico-nacionalista está notablemente ausente en los pronunciamientos del movimiento (aparte de los obligatorios saludos a la bandera de 'nuestra hoja milenaria'). En suma, no son nada utópicos. La defensa de la hoja de coca se basa en argumentos económicos, y no hay mucho espacio para una utopía frente a lo accidentado del terreno y la naturaleza de los suelos y el clima, que han impedido la sustitución de la coca con cualquier otro cultivo igualmente rentable. La ausencia del discurso étnico tendrá que ver con la cooptación de los no-campesinos de la región en el apoyo al movimiento, otra vez en base al argumento económico de que toda la población vive eventualmente de los ingresos de la coca aunque no sean cocaleros ellos mismos. Esto puede ser relacionado con otro olvido histórico que se observa en la región, referente al fin del dominio hacendal. La salida de los patrones (que además no han salido en su totalidad, varios miembros de familias ex-patronales siguen allí y tienen roles activos en la sociedad local) es

recordado como algo pacífico y más o menos de mutuo acuerdo. En realidad, en una hacienda se asesinó a la patrona, pero no he escuchado referencias a esto entre los pobladores actuales, ni siquiera por parte de un miembro de la familia de patrones en cuestión.

En el discurso cotidiano, los campesinos pueden hablar despectivamente de los q'aras, y los vecinos pueden quejarse de la ignorancia campesina (en ambos casos, cuando no están en presencia de miembros del grupo criticado), pero la visión política es de una convivencia tranquila expresada en una división del trabajo social en forma de colaboración más de explotación u opresión. Quizás esto representa el tipo de despojo o pérdida de memoria histórica lamentado por los izquierdistas, pero no ha sido un obstáculo para la movilización masiva en momentos de crisis señalada por la intervención del gobierno central o conductas demasiado 'abusivas' de sus representantes. La protesta que sí se recuerda con bastante frecuencia es cuando los policías de narcóticos fueron masacrados en el pueblo de Chulumani en octubre 1982, con la implicación de que, si el gobierno vuelve a 'propasarse' como en ese entonces, se haría lo mismo otra vez. El enemigo en este caso es el gobierno, sus leyes y sus instituciones, no concebidos en términos étnicos pero sí en términos regionalistas (los yungueños frente a los demás). Hay un recuerdo de los abusos -los castigos con azotes, los matrimonios forzados, el peonaje por deuda- del tiempo de la hacienda; de un lado, es presentado como una época claudicada (se utiliza estas referencias para criticar a personas que 'todavía creen que estamos en tiempos de la hacienda') y de otro lado, como una proyección de amenazas futuras. A fines de la década de los 80, cuando el gobierno de Jaime Paz intentó imponer un nuevo sistema de impuestos rurales, se comentaba que la idea era hacer volver a los patrones; todos los que tenían pequeñas extensiones de tierra iban a ser obligados a registrarse con el patrón más cercano y volver a incorporarse a la hacienda. Aquí la referencia histórica -que además es una mera referencia estereotipada, no llega a ser narrativizada- sirve para calificar al gobierno contemporáneo como instrumento de una clase social específica, representada por los grandes terratenientes, en oposición a los minifundistas campesinos. El pasado sirve como ejemplo negativo, contra el cual hay que resguardarse, no como un modelo positivo para la acción. Las tácticas a emplearse en contra de la amenaza tienen que ser ideadas en el presente. Por 2002, entre campesinos jóvenes, encontré que al expresar miedos parecidos (referente a posibles amenazas relacionadas con la Ley INRA y otras) los patrones habían desaparecido, y la figura amenazante asumió la forma de 'la empresa privada' que pudiera intentar comprar los terrenos de los campesinos.

Es notable que, en las breves sublevaciones modernas, la quema de los archivos -el cimiento del trabajo de la Historia- es un acto frecuente. Se quemó toda la documentación de la oficina de narcóticos en Chulumani el rato de linchar a sus efectivos; se ha hecho lo mismo al saquear comisarías de policía en la ciudad de La Paz y cuando se saquéó la alcaldía de Caranavi en 1996; durante la Guerra del Agua en Cochabamba en 2001 se intentó, esa vez infructuosamente, quemar el archivo departamental. Los medios de comunicación celebraron que los importantes documentos históricos se salvaron de la turba en esa ocasión. Los archivos locales quemados suelen contener documentos que se relacionan directamente con el control gubernamental de la población, como registros de impuestos o prontuarios delictivos, pero la mayor parte de los archivos históricos tienen documentos que comparten ese origen. Hoy en día los padrones de indios son de mucha utilidad para los historiadores -hasta yo les he utilizado para investigar sobre Yungas en el siglo XIX- pero no fueron levantados para facilitar el estudio de la demografía, la migración o la organización de los ayllus, sino para cobrar la tasa y mandar trabajadores a la mita minera.

El acto popular de quemar el archivo representa una clara percepción de la Historia oficial como herramienta de la dominación. Desde este punto de vista, la incapacidad de organizaciones campesinas como la Federación de Chulumani en archivar un registro documental de sus actividades no es otro indicio de la ignorancia campesina o el descuido dirigencial, sino es una forma de autolimitar las posibilidades de dominio de la misma organización. Se recordará lo necesario -o lo conveniente- y de lo demás, ¿qué importa? El prestigio (o desprestigio) de un dirigente dependerá del recuerdo colectivo de sus actos, no de su foja de servicios debidamente documentada, y al fin no se puede quemar la memoria colectiva.

Final: la ciencia ficción como ausencia de la historia

Un lector de un borrador de este ensayo, con referencia a la no-conservación de las cartas de un Gregorio Condori Mamani, preguntó: «¿Y si se los conservaría al igual de las de Rene Zavaleta?» Yo respondí: «¿Y si no se conserva las de ninguno de los dos?». Lo siguiente (incluyendo el Apéndice) procede de una novela de ciencia ficción inédita, sobre el futuro de lo que en ese entonces será la ex-Bolivia (como la llamarán en el exterior), o la Zona Liberada Qullasuyu Marka, como la llamarán sus propios habitantes.

Video exhibido en el aniversario número 50 de la declaración de la Zona Liberada como Qullasuyu Marka, 12 de octubre, 2050; tomado del capítulo S7 de 'De cuando en cuando Saturnina/Saturnina from time to time. Una historia oral del futuro'.

Empezaba como siempre, la wiphala en primera plana, los pututus, pero en vez de pasar a Tiwanaku, la Akapana, la salida del sol por el Inti Punku, pasaba a unas tomas en blanco y negro: camiones, tipos armados con fusiles antiquísimos, un blacón con traje hablando en lo que era la Plaza Murillo... 'Revolución Nacional, 1952.' Luego escenas del campo, tipos con ponchos y abarcas, otros firmando papeles: 'Reforma Agraria 1953'. Caras de políticos de antes - 'Victor Paz Estenssoro, El Mono', 'Hernán Siles Zuazo, El Conejo'. El comentario decía 'Aka q'aranak traysiyun luristux. 'Pachakut purxiw' sasax q'alpin k'arintistux...' ²² Cambió a colores, una pampa bajo el sol, gente avanzando, a la cabeza una vieja con sombrero grande y la bandera de tres colores que quemamos cada primero de agosto. «¡Ah!» dijo la Satuka. «Esto es un largometraje de antes... 'El coraje del pueblo', creo - pero ¿donde está Domitila de Chungara?»

«¿Quién es Domitila de Chungara?» He dicho.

Soldados dispararon sobre la gente, la vieja se cayó. Después había escenas de interior mina, más caras de políticos, manifestaciones, otros uniformados disparando gases... luego filas de guaguas en guardapolvos blancos. 'P'iqimpach jiwayapxistux iskuylana.' ²³ Otras guaguas apretadas en pupitres destartadas en cuartos oscuros con ventanas rotas, escribiendo en cuadernos mientras un tipo les señalaba palabras en castellano en la pared, en un patio saludando a la bandera ese. «Y ¿qué hay de nuevo?», dijo Satuka. «Excepto que se saluda a la wiphala los viernes en vez de saludar la bandera boliviana los lunes.»

²² Estos no-campesinos nos traicionaron. Alegando que la Revolución había llegado, nos mintieron de principio al fin.

²³ También mataron la cabeza en la escuela.

Pancartas, banderas rosadas, anaranjadas, de blanco, rojo y negro, un kayvito, 'Hugo Banzer Suárez, dictador, narcotraficante y asesino', 'Jaime Paz Zamora, el Rostro Asado, otro narcotraficante', gente metiendo papeletas en unos cajones. 'Voto universalampi juk'amp ingañaixistuwa.'²⁴ «Eso sí es cierto,» dijo ella. «Abajo el cretinismo parlamentario. Pero vas a ver, no van a mencionar que hasta el Felipe Quispe cayó en eso.» Más propaganda electoral, un blancón al lado de un morenito, 'Gonzalo Sánchez de Lozada y Victor Hugo Cárdenas. Jiwasan taypit mistusux, traysiyun lurarakitaynawa.'²⁵ La gente empezaba a batir palmas y silbar. El mismo moreno, con bufanda de vicuña, aparecía dando la mano a un tipo con aspecto chino. «¡El fucking Fujimori!» dijo Satuka. «Hasta en el Bajo Perú ya no quieren recordar a ese desgraciado». El comentario no nombraba al chino sino denunciaba al Victor Hugo por haber dado la mano a los opresores de todos lados, luego a otros políticos por habernos robado la cultura en favor a sus propios fines deshonestos - 'isis, kirkis, thuqus, arumpach lunthasistuw'²⁶ mientras un barbudo y una señora de pollera aparecían haciendo hablar por micrófono a unas señoras de pollera que lloraban y luego bailando en medio de una muchedumbre alegrísima, llenos de mistura. El público yastaba a tono de la película y la próxima toma, de cócales yungueños, recibía grandes aplausos, seguido por silbidos igual de grandes cuando aparecían tipos en ropa camuflada arrancando plantas de coca. Encima de los imágenes pasaban una lista de fechas de enfrentamientos y nombres de muertos. 'Sólo unos cuantos valientes nos defendían.' Los aplausos aumentaban cuando aparecían los retratos de Evo Morales y Felipe Quispe. «Ahora viene el triunfalismo,» dijo Satuka. Los tomas de archivo terminaron para dar lugar a una dramatización, con un actor haciendo de Andrés Chuquimamani de guagua, viendo los tres gallos colgados en El Alto que anunciaron el inicio de la lucha del Ejército Guerrillero Tupaj Katari, luego observando la detención de Felipe Quispe en la televisión y jurando seguir sus pasos - «¿Qué pasos?» dijo Satura, prendiendo otro cigarrillo desos, «¿robar los aguinaldos de la universidad de Khuchipampa y matar a nadie más que dos de sus propios militantes con una bomba mal hecha?» Otro actor, el Chuquimamani ya hombre, caminaba en virtual por tomas de archivo de El Alto cuando era ciudad: lustrabotas, borrachos y borrachas, salones de juegos electrónicos, prostíbulos, changos oliendo clefa en las plazas o fumando base de cocaína en unas pipitas improvisadas, entrecortado con los gobiernos de la época, la vuelta del MNR, represión de marchas de desempleados y cocaleros. «Esos no son desempleados, son maestros fiscales,» observó Satura. «Piru 'P'iqi jiyayirinak juk'amp waririx' jan saskaspat ina.»²⁷ Y luego, campamentos de entrenamiento en el monte, todos bien uniformados, practicando tiro al blanco, arrastrándose por el suelo, fingiendo asaltar centinelas. La Satura se mataba de risa. Y luego, pututazos y el encuentro histórico de Andrés Chuquimamani, Roberto Mamani y Laureano Choque, el líder de la Brigada Felipe Quispe. Aplauso general y silbidos de la Satura.

«¡Cállate! Nos van a botar»

«No, pero mira ese efecto de luz alrededor de la cabeza del Chuquimamani, que el mismo Tata Inti le reconocía como Willkaqamani yaa. Mira, ahora viene el estallido del Chapare. Todos saliendo en buen

24 Nos engañaron más con el voto universal.

25 Salido de en medio de nosotros, también nos traicionó.

26 Nos robaron nuestra ropa, nuestros cantos, nuestros bailes, hasta nuestro idioma.

27 Jamás van a decir 'los maticas cabezas eran los que más gritaban'.

orden, ningún saqueo en Khuchipampa...» Había una dramatización del pánico de los gobernantes q'aras y el lanzamiento del misil nuclear a El Alto, un enorme nube luminosa en forma de hongo - «Eso han pirateado de las películas de las viejas pruebas jodidenses, nadie estaba filmando en ese rato». Después, el Willkaqamani vestido de todas sus galas, junto con el Choque y demás dirigentes con varas y chicones y todo, dirigiendo la wilancha de los diputados, y una dramatización de una familia q'ara - el hombre encorbatado, la mujer con maquillaje de un centímetro de grueso, los hijos hablando en un inglés burlesco -huyendo en su vagoneta mientras su ex-empleada doméstica y su familia tomaban su mansión en Calacoto y se metían directo al Internet - «Eso será el reconocimiento de que si la Zona al fin se recuperó era gracias a las remesas del Sindicato». Y al fin, la salida del sol en Tiwanaku con trasfondo de la Akapana reconstruida, y el baile de ch'aman awki y las recomendaciones de nunca olvidar lo que nos hicieron en el q'ara timpu y seguir adelante con la lucha...

Apéndice: Sobre la 'Histoeia' de la Zona Liberada

La lectora se habrá dado cuenta que lo que se presenta como un vídeo 'histórico' en el aniversario de cincuenta años de la liberación de la Zona (S7; 2075 en el calendario q'ara) no es historia propiamente dicho, no obstante su incorporación de tomas de archivo, sino representa un mito de origen: explica cómo es que las cosas han llegado a ser como son, quienes eran los malvados y los héroes, los pecados y la salvación, y al fin termina con la proclamación de Qullasuyu Marka. No se ocupa de lo que pasa después de este acontecimiento trascendente. Como todo mito, no se ocupa en otorgar una fecha específica al evento fundador del orden cósmico, pero se sabe que Operación Luz Verde empezó el primero de agosto 2022, mientras la invasión de Puno se inició el 30 de noviembre 2025, siendo ese año la que se escogió eventualmente como señalando la fundación de Qullasuyu Marka como nación independiente en todo su territorio histórico. Era a partir de la toma de Puno y el establecimiento de la frontera en Vilcanota que la misma Qullasuyu empezaba a impedir el cruce de sus fronteras por parte de personas de afuera, sean éstas extranjeros de origen o ex-bolivianos deseosos de regresar a lo que era su patria. A la vez, los medios de comunicación mayormente fueron cerrados o destrozados en el curso de las luchas de la Liberación, y el nivel económico de la Zona en los primeros años era tal que no se llegó a habilitar más que unas emisoras de radio enteramente locales. Cuando, después de la reincorporación a la economía financiera internacional a partir de 2030 y la formalización del Sindicato en 2038, otra vez había los recursos económicos y tecnológicos como para volver a montar emisoras con alcance nacional y hasta cadenas de tri-di, el nacionalismo andino ya se había adueñado del país hasta tal punto de que buena parte de la población rehusara por principio tener receptoras televisivas en sus casas y en no pocos casos, hasta se negaron a tener radios. Hasta la fecha, se considera que los medios de comunicación modernos son innecesarios para el país mismo y sólo sirven para pasar información a los de afuera. Tampoco circulan periódicos y en tanto a materiales impresos, su producción es dejada a los y las individuos/as que se interesan en escribirlos y hacerlos circular; es decir, no existen editoriales como tales. Ni siquiera hay textos escolares oficiales producidos a nivel nacional, sino dependen de los afanes de profesores individuales: preparan lo que ellos quisieran para sus clases, incluso pueden intercambiar estos textos con otros maestros, pero no son sistematizados o centralizados. Algunos de estos textos tratan de asuntos del pasado, mayormente locales, pero en ningún caso circulan al nivel de toda la Zona y menos salen afuera. La escasez de información ha significado que el número de académicos que se especializan en temas de

Quillasuyu después de la Liberación es mínimo. Evidentemente, la CIA y otras agencias de seguridad se ocupan de recoger los datos que puedan obtener, pero no los hacen circular públicamente. En consecuencia, después de la Liberación el conocimiento de la Zona por parte del resto del mundo ha sido cada vez más escueto, y mayormente reducido a unos cuantos prejuicios y clisés, a los cuales el destino del BATAILLON MELGAREJO contribuyó mucho.

El episodio del Batallón Melgarejo ocurrió cinco años después del inicio de la Liberación, y dos años después de la toma de Puno, en junio 2027. Sus impulsores eran empresarios bolivianos, en su mayoría cochalcos con algunos paceños y uno que otro nacionalista chuquisaqueño. Todos fugaron del país en el rato de la Liberación, abandonando sus bienes inmuebles y la mayor parte de sus capitales que, por ser nacionalistas, no habían invertido en centros financieros extranjeros. Algunos se establecieron alrededor de lo que quedaba del gobierno boliviano en exilio en San Pablo en Brasil, mientras los demás iban donde los residentes bolivianos en los EE.JJ. En ninguno de los dos países lograron obtener empleos rentables (por lo general carecían de calificaciones profesionales) o reconstituir sus inversiones y por 2027 se encontraron en la desesperación. Al lanzarse a la aventura del Batallón Melgarejo, su consigna era 'Bolivia o Muerte'. Buscaron adherentes entre la comunidad de residentes bolivianos en el Norte y lograron reunir unos quinientos hombres, aunque como es de esperar mayormente representando los que tampoco encontraban éxito en la sociedad gringa, es decir, con un porcentaje bastante elevado de alcohólicos, ex-presidarios, desempleados y matones, y también ex-militares.

A la vez, no tenían dinero para comprar material bélico ni para pagar a la tropa. Aquí tuvo un rol principal el autodenominado Coronel Aurelio Veizaga (descendiente de los expatrones de Saxrani en los valles de Inquisivi), que trabajaba como técnico de sonido en un canal de televisión jodidense. Logró vender la opción exclusiva a nivel mundial de transmitir toda la 'aventura' del Batallón por satélite y TV cable a una empresa jodidense. Otros miembros de la cúpula tenían contactos con el gobierno peruano. En ese momento, los peruchos no estaban dispuestos a colaborar de manera regular con intentos de volver a imponer la civilización a los indígenas racistas de Quillasuyu (como después iban a hacer con los CONTRAS ANDINOS) y se limitaron a prestar de manera no-oficial dos aviones Hércules de la Fuerza Aérea del Perú, para transportar a los efectivos militares y su parque bélico a Cochabamba para iniciar la invasión - o la reconquista, como prefirieron llamarla Veizaga y sus colaboradores. El reabastecimiento iba a realizarse a través de empresas de aviación comercial basadas en Brasil, una decisión que iba a tener consecuencias críticas para el éxito de la aventura. Entonces, con los fondos del contrato de televisión compraron dos tanques, dos carros blindados y unos camiones y jeeps militares (todos ellos usados, por supuesto), todos los fusiles y municiones que podían, y raciones de campaña para una semana, razonando de luego recibirían sus remesas desde Brasil. Partieron del aeropuerto de Lima antes del amanecer, el 6 de junio 2027, y unas tres horas más tarde aterrizaron en el aeropuerto de Cochabamba.

El asfalto de la pista seguía intacto, pero todo su alrededor se había convertido en maizales. Los edificios del terminal de pasajeros y demás dependencias habían sido saqueados y vaciados de todo que podría ser útil, y no se veía a una sola persona. De hecho, al sobrevolar la ciudad en el momento de llegada se había notado cierta concentración de toldos y algunos motorizados cerca de la colina de la Coronilla, pero tanto el centro como los barrios periféricos mostraban muy pocos signos de vida. Empezaron a descargar los aviones, que tenían que volver al Perú ese mismo día. El primero de ellos acabó de despegar cuando un hombre salió de entre de los maizales maduros y se acercó a los oficiales con un aire

de preocupación. «Buenos días», les dijo. «Yo soy el cuidador del aeropuerto. ¿De dónde ->» Pero antes de que pudiera proseguir, un tal Zambrana, colaborador cercano de Veizaga y un ex empresario agropecuario conocido durante las últimas décadas de Bolivia por haber intentado organizar una banda de paramilitares con fines de suprimir al Ejército Evo Morales, le disparó.

En ese momento parecía que no había más gente en los alrededores. Por lo tanto, dejaron el cadáver del cuidador donde se había caído sobre el asfalto, y montaron en los tanques y vehículos. Los demás efectivos formaron detrás de los motorizados y emprendieron la marcha hacia el centro de la ciudad, por la ruta principal que necesariamente les iba a llevar por la Coronilla. Cuando las vendedoras de los primeros toldos les vieron, empezaron a dar gritos de alarma. En realidad desde que se escuchó los motores de los Hércules acercando (siendo los primeros aviones que habían aparecido en el país durante tres años), los reconquistadores habían estado bajo observación, pero eso era algo de que ellos sólo iban a enterarse varios días después. El 6 de junio, les parecía que estaban frente a un país en ruinas, habitado por unos cuantos campesinos reducidos a la miseria y despavoridos ante las armas modernas de ellos. Cargaron a los toldos, un par de flotas inter departamentales cuyos pasajeros estaban almorzando y unos minibuses que hacían el servicio local al Valle Alto, más los comercios y la pequeña feria de lo que entonces se conocía como el Cruce de Cochabamba. Alrededor de este núcleo comercial había talleres de mecánica, zapatería y otros, conformando el único barrio de la ciudad que se mantenía permanentemente habitado y con actividad de producción e intercambio en esa época. El Batallón Melgarejo avanzó hacia la Avenida Aroma con sus banderas bolivianas flameando y disparando a diestro y siniestro. La gente no sabía bien de qué se trataba. Aunque algunos sacaron rifles y hasta una submetralladora de debajo de sus puestos de venta (los recuerdos de la Liberación y los años cuando todos lo que podían andaban armados todo el tiempo eran aún frescos) y devolvieron el fuego, la mayoría huyeron en todas las direcciones. Sólo quedaron los cadáveres de los que habían sido alcanzado por las balas, y unos cuantos malheridos incapaces de huir junto con los demás. Estos últimos recibieron un tiro de gracia, la única parte de la gloriosa 'Victoria de la Coronilla' no filmada por el camarógrafo anglo mandado por la cadena contratante. Luego procedieron hacia la Plaza de Armas, donde daban una vuelta de victoria, izaron la bandera boliviana, cantaron el himno nacional y proclamaron la restauración de la República. El sacerdote que les acompañaba celebró una misa de campaña en las gradas de las ruinas negreadas por el fuego del Catedral. Luego tomaron la Prefectura, que en realidad sólo quería decir entraron porque, como todos los demás edificios, había sido forzado y vaciado por saqueadores después de la Liberación, y establecieron allí su cuartel general.

Sin embargo, al llegar hasta la Plaza 14 de Septiembre habían notado los señales de abandono de la ciudad: las puertas forzadas, colgadas rotas o abiertas, las ventanas rotas y los escaparates vacíos de las tiendas, techos desatados para saquear materiales de construcción, hierba creciendo en las cunetas y en las rajaduras y baches de las calles, hasta en las canaletas de las casas. Aparte de los tres o cuatro cuadros alrededor del Cruce, no había índice que alguno de los edificios estuviera habitado. Esta impresión inicial se comprobó en el curso del 7 y 8 de junio, cuando el Batallón salió a realizar patrullajes por toda la ciudad: aparte de Calacala, incendiado en los primeros días de la Liberación, las únicas diferencias eran el grado de saqueo de materiales de construcción (los bienes de consumo habían sido vaciados universalmente dentro de tres meses a partir del 1ero de agosto 2022) y la acumulación diferencial de malas yerbas, barro y agua, según el relieve del terreno. El Cristo de la Concordia había sido dinamitado, hecho

que dio mucho trecho para discursos televisivos sobre el odio y la discordia sembrados por los malvados agitadores de Qullasuyu. De vez en cuando se divisaba alguien espiandoles detrás de una esquina o desde una ventana rota en un piso alto, y siempre dispararon, pero sin alcanzarles. A partir de la noche del 6, en tanto que oscureció observaron fogatas en los cerros que rodean la ciudad, y escucharon el ruido de pututus y gritos a lo lejos, pero un ataque frontal no se materializó.

Los que sí se materializaron eran los desafectos, como ellos mismos se denominaron en las entrevistas que se les hizo para la televisión. Los primeros de ellos se acercaron en la mañana del 7 de junio, alzando una bandera blanca al lado de una bandera boliviana improvisada de unas telas de colores parecidos al rojo, amarillo y verde de la insignia nacional; en la primera entrevista explicaron que 'esos amawt'as emisarios de Satanás' habían quemado todas las banderas nacionales que quedaron. El que encabezó la delegación que se ofreció como adherentes del Batallón y verdaderos ciudadanos bolivianos era un ex pastor del grupo evangélico Ekklesia. Sus acompañantes incluyeron a otros evangélicos y católicos devotos, ex maestros fiscales y otros ex empleados públicos de nivel inferior. No tenían suficientes recursos para huir del país durante la Liberación y algunos incluso lo habían apoyado inicialmente; cuando se dieron cuenta de lo que realmente significaba la economía autárquica y empezaban a pensar que los beneficios de la integración a la economía internacional del mercado bajo el dominio q'ara eran preferibles a la penuria en libertad, era después del cierre de las fronteras y ya no podían ir. Se prestaron a dar entrevistas donde hablaron largamente sobre la falta de libertad de culto, la represión del cristianismo, la pobreza generalizada (entendida como no poder acceder a bienes industriales nuevos) y la ausencia total de servicios estatales de cualquier tipo. Unos de ellos, entrevistados sobre los recursos militares de los 'racistas rebeldes', respondieron a la pregunta sobre las personas fugazmente vistas en la ciudad que no eran espías, sino almas de los que habían muerto en la Liberación y cuyos cadáveres quedaron sin sepultura: «Caminan, pues. Por eso ya no quieren vivir en la ciudad». Otros decían que por supuesto eran espías y que se desplazaron de noche, pero cuando el Batallón salió en la oscuridad el ruido de sus motores era tan notorio que todos escaparon mil antes. En respuesta a preguntas sobre las armas de los rebeldes, su información no era más útil que la versión de las almas en pena - «¿Armados? ¡Claro! Todos están armados». Otros, o mejor dicho otras, se asomaron a ofrecer sandwiches, platos criollos y chicha, aunque algunas se retiraron al descubrir que los soldados del Batallón no tenían muchos bienes manufacturados con que trocar e intentaron pagar la comida con dólares norteamericanos y hasta con tarjetas de crédito; no habían traído billetes de lo que era la moneda nacional boliviana, que seguía circulando en ese entonces, aunque ya estaba en proceso de ser reemplazado por diversas notas de crédito locales basadas en equivalencias del trueque con los productos de circulación más amplia (chicha, alcohol de caña, cerveza y coca, principalmente).

Por el 9 de junio, los desafectos políticos, sin considerar a los comerciantes, sumaban casi tantos como los integrantes del Batallón mismo. El suministro de comida por parte de las manq'a phayaras sólo cubría una parte de los requerimientos, mayormente por los problemas de pago, aunque también porque al fin no había tanto excedente de comida disponible para vender en cualquier caso, y la mayoría de la gente se había alejado de la ciudad y no querían colaborar con los 'vendidos'. Ya deberían haber llegado los primeros vuelos de abastecimiento desde Brasil, con alimentos, combustible y municiones, pero no había noticias. Sólo el día 10 de junio lograron comunicarse a través del vínculo de satélite con la empresa comercial brasileño contratada para ese fin, que anunció que el contrato estaba anulado y habían devuel-

to el dinero, depositándolo en la cuenta de Veizaga en los EE.JJ. El día 8 de junio, dos aviones habían salido de Sao Paulo y llegaron hasta lo que era el departamento del Beni, cuando personas desconocidas dispararon varios misiles tierra-aire, bajando a uno de las aeronaves. La otra logró zafarse del ataque y volvió a su base, pero la empresa consideró que no habían sido contratado para operar en una zona de guerra y prefirieron cancelar el contrato antes de arriesgarse a más pérdidas. Los ruegos de Veizaga y su gente, pidiendo que al menos se cumpliera con la entrega del material almacenado en Brasil, eran vanos. Al fin encargaron a unos allegados suyos, miembros de lo que era el gobierno boliviano en exilio en Brasil, para que intentaran contratar a otra empresa menos cobarde, a la vez que no podían ofrecer garantía alguna porque desconocían la posesión de armamentos por parte de los de la Zona y qué otros ataques pudiesen darse en contra de vuelos de reabastecimiento. Los desafectos por definición eran alejados de lo que pasaba por organización militar en Quillasuyu (aunque el Ejército Evo Morales y la Brigada Felipe Quispe existieron todavía en ese entonces) y no les podía dar información útil. Pasaron el día 10 en debates acalorados sobre la manera de enfrentar esta situación y finalmente decidieron salir hacia La Paz con fines de tomar lo que todavía se consideraba como la capital.

Salieron al amanecer del 11, después de una misa de campaña celebrada de nuevo en las gradas de la Catedral. Se dividieron en tres grupos, dos piquetes de avanzada cada uno con un carro blindado y algún vehículo ligero, y luego el cuerpo principal con los tanques y demás motorizados, incluyendo a los desafectados. Los oficiales del Batallón se habían opuesto a que los desafectados los acompañaran, argumentando que no tenían armas y menos disciplina militar, y querían dejarles en Cochabamba junto con la guarnición mínima que se quedó en la Prefectura. Algunos consintieron en eso, pero la mayoría argumentaron que se habían unido a la causa del Batallón y de Bolivia y que los amawt'as los harían linchar por traidores si los encontrarían; por lo tanto, el Batallón tenía que llevarles consigo. Por supuesto, tenían que ir a pie porque las movibilidades no alcanzaron para ellos, obligando a la columna a ajustarse a su velocidad. En consecuencia tardaron unas dos horas en llegar hasta Quillacollo. Encontraron al pueblo desierto, aunque había señales de que varias casas seguían habitadas y que los habitantes se hubieran ocultado o escapado sólo en los últimos días o horas. Izaron la bandera boliviana en la plaza vacía y cantaron el himno nacional para un público consistiendo en un par de perros antes de seguir el viaje con dirección a La Paz. Cada hora se comunicaron por radio con las dos avanzadas, quienes informaron que no había nada que informar: la carretera estaba igualmente vacía, los ranchos que se veía a uno y otro lado no daban señales de vida.

El camarógrafo, que estaba con el segundo grupo de avanzada, se quejaba como había hecho durante los últimos dos días de que no había nada que valiera la pena filmar y que sus jefes en Los Ángeles estaban exigiendo algo de acción. En consecuencia, reaccionó con alegría mal disimulada cuando, en el contacto radiofónico de las tres de la tarde, la primera avanzada no respondió. La segunda siguió adelante, constantemente examinando los cerros a su alrededor para indicios de movimiento, hasta que dieron la vuelta a una curva y tropezaron con los cadáveres de los integrantes del primer grupo, tendidos a lo ancho de la carretera. Todos habían sido decapitados y castrados; los órganos genitales estaban derramados sobre el asfalto al lado de los cuerpos sin vida, pero no había rastro de las cabezas, ni del vehículo blindado. El camarógrafo estaba filmando el espectáculo mientras el capitán a cargo del segundo piquete llamaba por radio al Coronel Veizaga, preguntando si debía quedarse y enterrar a los cadáveres o seguir avanzando, cuando escucharon una ráfaga de pututazos y gritos de «¡Jallalla Quillasuyu! ¡Sarxam au

q'aranak, sarxam!»²⁸ y una caravana de vehículos, encabezada por su propio carro blindado, surgió de detrás de la próxima curva. Los demás eran vehículos civiles, camiones y camionetas, pero todos estaban colmados de gente armada. Los que venían adelante encima del carro blindado agitaban palos con las cabezas de los difuntos ensartadas en ellos. Hay que reconocer la valentía del capitán; mientras los demás quedaron paralizados de susto y horror, alzó un rifle y disparó contra el carro blindado. dio en el pecho de uno de los que portaban las cabezas. El cayó del vehículo cuyos ocupantes inmediatamente devolvieron el fuego, a la vez que otros contingentes de gente de a pie aparecieron de golpe en los cerros a ambos lados de la ruta. Anticipando los órdenes del oficial, el chofer del segundo carro blindado, dio la vuelta y el piquete se retiró a máxima velocidad, dirección a Cochabamba. El contingente de la Zona les persiguió, disparando cuando podían, y con cada vuelta que daba la carretera aparecía más gente en los cerros alrededor.

Lo primero que encontraron eran los desafectados a pie. En tanto que Veizaga se informó de que las avanzadas habían encontrado resistencia y se estaban batiendo en retirada, hizo subir a todos los efectivos del Batallón a los motorizados y se dirigió hacia la ciudad, ignorando los ruegos de los desafectados. Algunos de éstos ya se habían dispersado, esperando ocultarse en el campo, mientras otros quedaban parados en la carretera o sino iban caminando también hacia Cochabamba. Gritaron cuando vieron el piquete, pero éste no disminuyó su velocidad y atropelló a dos de ellos que no se retiraron a tiempo. Los demás entonces huyeron por todo lado, aunque la columna de la Zona pasó sin prestarles atención ni gastar una sola bala en ellos. Ya estaba por dar alcance al carro blindado, que no pudo desplazarse con mucha rapidez. De hecho, los únicos integrantes de la avanzada que lograron reunirse con el grupo principal del Batallón eran los que habían subido al jeep de la empresa televisiva, junto con el camarógrafo; así que nadie filmó el sangriento final de los demás miembros del piquete, aunque se deducía que ha debió ser el mismo que el de la primera avanzada, porque al día siguiente sus cabezas también aparecieron en palos en las calles alrededor de la Plaza 14 de Septiembre, donde el resto del Batallón se atrincheró, levantando barricadas en las cuatro esquinas. Montaron guardia durante toda la noche, mientras los de la Zona los rodearon, gritando amenazas de muerte y sonando pututus.

Por el amanecer del 12, Veizaga se dio cuenta de que estaban efectivamente sitiados y sin posibilidades de salida; además, sus provisiones de agua no iban a durar más que dos días a lo sumo. Entonces mandó una comisión bajo bandera blanca para ofrecer su rendición sin condiciones más que conservar la vida, pero en tanto éste cruzó la barricada defensiva fue abatida por un fuego nutrido. Un grupo de desafectados, a la cabeza del mencionado ex pastor, intentó lo mismo y recibió igual trato. Se comunicaron con sus asociados en Brasil y con la empresa televisiva en Los Ángeles, pero la única forma de rescatarlos de la plaza hubiera sido con helicópteros, y estaban fuera del alcance de vuelo desde Brasil, además que no había empresas civiles dispuestas a arriesgar sus aeronaves. La empresa se comunicó con Perú, pero el gobierno de ese país respondió que no podía intervenir en los asuntos internos de países extranjeros. Los familiares del Batallón obtuvieron la misma respuesta del gobierno de los EE.JJ. Las cabezas de la agrupación mantenían su ciudadanía boliviana, mientras varios miembros de la tropa eran jodidenses naturalizados, el gobierno consideró que se habían lanzando a una aventura mercenaria por cuenta propia y que no tenía obligación de asistirles. Veizaga realizó un discurso dirigido a 'todos los

28 «¡Viva Qullasuyu! ¡Vayanse perros desnudos, váyanse!»

verdaderos patriotas bolivianos', pidiendo que organizaran su rescate, filmado en la sala principal de la Prefectura con trasfondo de disparos intercambiados entre su gente y los francotiradores de la Zona quienes habían trepado a varios edificios alrededor de la plaza. Los tiroteos, intercalados con uno que otro cachorro de dinamita por parte de la Zona y algunos descargos de mortero por parte del Batallón, continuaron durante el día y la noche del 12 y todo el día del 13. Por ese entonces el agua y los víveres del Batallón, que habían tenido que compartir con esos desafectados cercados junto con ellos, ya estaban prácticamente agotados. Aunque algunos patriotas habían respondido con mensajes de solidaridad, era evidente que en caso de procurar transporte aéreo hasta Cochabamba, no iban a llegar a tiempo. Veizaga, la mayor parte de sus oficiales y los miembros más adictos de la tropa decidieron lanzar un intento desesperado de escapar en los vehículos restantes al amanecer del 14, para tratar luego de alcanzar la frontera con Santa Cruz. De todos modos no hubieran podido llevar a toda la tropa y menos a los desafectados, y dado que en realidad todos sabían que era un intento suicida con posibilidad ínfima de llegar hasta la frontera, muchos, entre ellos el equipo televisivo y el cura, prefirieron quedarse en la Prefectura con la esperanza de poder rendirse pacíficamente.

De allí es donde se filmó la última carga del Batallón a través de su propia barricada y luego la irrupción por la misma vía de las hordas enardecidas de la Zona. Ignorando las banderas blancas y los ruegos de clemencia, procedieron a masacrar a todos y cada uno, sin distinguir entre militares o civiles, invasores o desafectados, hombres o mujeres. El camarógrafo seguía filmando hasta que fue abatido a tiros; luego alguien de la Zona agarró la cámara y filmó la algarabía de los victoriosos, a la vez que despedazaban los cadáveres y llegaron otros con cabezas y miembros de los cuerpos de la banda de Veizaga, que ni siquiera habían logrado salir de la ciudad antes de ser rodeados y destrozados. Varios de los victoriosos hablaron directamente a la cámara, afirmando su rechazo total al dominio q'ara y declarando que harían lo mismo a cualquier otro que intentara restaurar el podrido Estado boliviano. Incluyeron a un amawt'a que trató de presentar un discurso mesurado en ayamará sobre la Liberación, pero no pudo imponerse a la masa de hombres y mujeres, mayormente en estado de ebriedad evidente, quienes se afanaron en proferir insultos y dar las muestras más espantosas de salvajismo 'para que los q'aras se escarmienten y no vuelvan nunca más', hasta que se acabó el videocasete. Volvieron a enseñar las cabezas ensartadas en palos, varios de ellas ya en mal estado; cholas gordas aparecían chillando con sus bocas ensangrentadas, agitando manos y pies cercenados y comiendo lo que aseveraron era la carne del enemigo (alguna hasta presentó un anticucho alegando que era hecho de corazón de invasor). El canal de televisión los censuró para las emisiones todo público, pero surgió un activo mercado negro de versiones no-censuradas enfatizando las escenas de descuartizamiento en vivo del cura y otros, y estas imágenes en una u otra versión llegaron a dar la vuelta al mundo y cimentaron para el futuro el status de Estado paria de Qullasuyu, como un país habitado enteramente por racistas salvajes e intransigentes.

Los CONTRAS ANDINOS nacieron inicialmente de esos grupos patriotas que empezaron a organizarse demasiado tarde para salvar a Veizaga y sus compañeros. Consideraron que lo que le pasó al Batallón Melgarejo mostraba la futilidad de tratar de invadir directamente a Qullasuyu, a la vez que los desafectados habían demostrado que no toda la población de la Zona Liberada estaba de acuerdo con su dictadura racista (como ellos la llamaron). Las escenas sangrientas habían convencido a todos los países limítrofes de la Zona de imponer el cierre de fronteras con mayor rigidez, y se esperaba que la consecuente escasez de bienes industriales obtenidos por contrabando iba a aumentar el número de personas

disgustadas con el régimen de los amawt'as. Lo que se necesitaba era una infiltración encubierta para identificar y eventualmente organizar a esos desafectados, con miras a un levantamiento popular exigiendo el regreso del gobierno democrático. La directiva de los Contrás era básicamente miembros del antiguo partido político, el Movimiento Nacionalista Revolucionario, principalmente burgueses de La Paz y algunos de Tarija, y su plan era infiltrarse desde esos dos extremos del país. Pensaban que podían fomentar un resentimiento adicional en Tarija en contra de la hegemonía aymará. Los gobiernos del Perú y los EE.JJ. recibieron muchas críticas por haber rehusado intervenir para salvar al Batallón, y en consecuencia estaban dispuestos a proporcionar algunos fondos, material y facilidades de entrenamiento a los Contrás. También recibían apoyo de varias iglesias, tanto la católica como evangélicas, aunque faltaba una década para que esto, después del ocaso definitivo de los Contrás, se formalizara como la Segunda Evangelización. Los primeros agentes entraron a Quillasuyu en enero 2029.

Habían aprendido bastante de la experiencia del Batallón Melgarejo. En primer lugar, había que proceder con sigilo, paciencia y discreción. Se daban un plazo de unos cinco años para ubicar y organizar adherentes antes de iniciar el levantamiento planificado. La otra lección era la importancia de evitar la publicidad. Muchos creyeron que, dado que la Zona no poseía medios de comunicación propios (aparte de una que otra emisora local de radio que no cubría más que una o dos provincias), sus habitantes no miraban la televisión. Después de los eventos en Cochabamba, se dieron cuenta que en muchos lugares se había armado un dish para recibir transmisiones vía satélite y todo el mundo se reunía alrededor del aparato comunal para mirar CNN en español o cualquier otro canal hispánico. Este había sido uno de los medios para informarse inmediatamente de la llegada de Veizaga y su ejército y organizarse para eliminarlos y dar aviso a los demás q'aras que no se iba a tolerar intentos de reconquista. Entonces, se iniciaba la infiltración con agentes solos, o máximo entre dos, que tenían familiares de clase popular con arraigo rural en la Zona. Se dedujo que hubiera sido inútil buscar a miembros de la población urbana, que si no habían salido del país podrían estar en cualquier lugar, mientras era casi cierto que los rurales persistieran en sus pueblos o comunidades. La idea era buscar a esos familiares y establecerse donde ellos. De hecho, no resultó difícil encontrarlos, pero los agentes encontraron que el cierre de las fronteras y unos seis años de economía autárquica había creado resentimiento no tanto contra los gobernantes de la Zona - porque en realidad no los había, y los amawt'a habían abandonado políticas como esa del decomiso de televisores después del primer intento debido al descontento que provocaba - sino contra los gobiernos circundantes y todos los habitantes de la Zona que huyeron y ahora, se creía, estaban fomentando las políticas vengativas de los extranjeros. Reconocieron a sus parientes pero los miraron con mala cara: «¿A qué has venido? Aquí nadie vive gratis. A ver, agarra esta chonta (o este arado, o esta lijwana...)». El ala pachamámica de los Contrás estaba más dispuesta a meterse a trabajar la tierra o pastear animales, y esos agentes que tenían conocimientos de mecánica, carpintería u otro arte manual eran bien recibidos, pero la mayoría eran de la clase media y sin habilidad ni deseo para el trabajo duro. Resultó que la única manera de conseguir que les aceptaran era proporcionar esos bienes manufacturados que no se podía obtener dentro de la Zona, o sea, meterse de contrabandistas de electrodomésticos, de informática, insumos médicos, repuestos para automóviles y hasta vehículos enteros. Era posible justificar los insumos médicos por motivos humanitarios, pero todo lo demás estaba sujeto a las sanciones internacionales y por lo tanto tenía que ser contrabandeadado en estricta clandestinidad, incluso frente a sus financiadores jodidenses y peruanos.

Y aunque sus antiguos compatriotas estaban dispuestos a aceptarles si les suministraban los bienes deseados, resultó difícil reunir y organizar a los desafectados. Los que se desbandaron en la carretera Cochabamba-La Paz se dispersaron a sus comunidades. Algunos lograron ocultar totalmente su participación en los hechos; otros eran desenmascarados por sus conocidos, y si habían aparecido en la televisión, su detención por parte de la población en general era segura. Los que dieron entrevistas denunciando a la Zona eran sujetos a la pena de muerte (generalmente se les emborrachaba hasta la inconciencia antes de enterrarlos vivos, excepto en casos cuando tenían muchas broncas en su pueblo y eran linchados). Los demás, quienes expresaron su arrepentimiento, eran mandados a la reeducación bajo la dirección de los amawt'as. Se dice que su mano de obra fue la que inició la reconstrucción de Tiwanaku, de la Akapana y las kallankas. Todo esto era de conocimiento generalizado en la Zona. Además, al fin, los que no pudieron aguantar las condiciones pos-Liberación tenían plena libertad de irse. Incluso después de la toma de Puno y el cierre interno de las fronteras, sólo se las cerraba contra personas que querían entrar; jamás se obstaculizó la salida, aunque a partir de 2025 era más difícil entrar a los países colindantes. Entonces, aunque se encontraba un buen número de personas dispuestas a quejarse de las dificultades cotidianas de la vida (como en cualquier lugar del mundo), resultaron ser muy pocos los que realmente odiaban la Zona y estaban dispuestos a obrar para conseguir un cambio (o reintroducción) de gobierno. En adición, el cierre interno significaba que cualquier persona que entrara a la Zona, aunque haya sido un ex ciudadano boliviano y tenga muchos familiares en Qullasuyu, supuestamente tendría que ser expulsada. No había mecanismos formales para vigilar las entradas o chequear la población en general, y sólo en algunos casos un número suficiente de nacionalistas se enteraron de la presencia de los agentes como para insistir en su deportación. Aun así, durante los primeros años nadie en la Zona se dio cuenta de que los 'retornantes' eran más que individuos buscando réditos del contrabando o satisfacción de alguna obsesión personal; eran conducidos cortésmente hasta el sitio fronterizo más cercano y arreados al país vecino. Generalmente ese país fue el Perú, donde no tuvieron problemas al entrar, pero en el curso de los primeros tres años de la infiltración más de la mitad de los agentes terminaron deportados de esta manera. En el tercer año, también, los deportados informaron que ya se los sujetaba a interrogatorios bastante comprensivos antes de expulsarlos, y tenían la impresión de que 'esos malditos amawt'as' ya estaban oliendo algo. Todavía, es posible que hubieran podido mantener el secreto durante unos años más, si no hubiesen ocurrido los desastrosos acontecimientos de octubre 2031.

Por ese entonces la Unión Financiera Universal ya estaba en pleno funcionamiento, y la Zona empezaba a ingresar otra vez a los circuitos de comercio internacional. Antes, si es que pagaban por los bienes de contrabando (y no los recibían simplemente como regalos de un familiar, o recompensa por la mantención de alguien que 'no trabajaba') tenía que ser en especie. Ahora algunos al menos podían pagar en Unidades Crediticias Universales (mayormente obtenidas a través del contrabando de los propios habitantes de la Zona en la frontera argentina, donde la coca jugó un rol importante), y esto estimulaba a ciertos Contras que estaban en el movimiento más por oportunismo que por convicción, a ampliar su contrabando. El 17 de octubre 2031, una caravana de tres camiones, cargados de harina chilena (para Todos Santos), aparatos de tri-di, refrigeradoras, computadoras y repuestos para autos, se equivocó de ruta al acercarse a la frontera chilena y entró en un campo minado. Uno de los camiones tropezó con un conjunto de minas y se voló. La explosión fue detectada por la guardia fronteriza de Chile, quienes se desplazaron en helicópteros hasta el sitio. Encontraron los restos del vehículo destrozado junto con los de

su chofer y su ayudante, y pudieron perseguir a los otros dos camiones hasta atraparles en la bajada a Calama.

Si esto hubiera ocurrido en el Perú, no hubiera causado problemas, porque los Contras tenían convenios con los medios principales para suprimir cualquier noticia referente a sus actividades, o sino presentarlas de tal forma que se encubriera su verdadera naturaleza. Pero no tenían relación alguna con el gobierno chileno y menos con sus medios de comunicación. Un periodista con afanes de investigador agarró el caso y demostró que los muertos y los detenidos eran todos 'ex-bolivianos', algunos con contactos políticos y otros con prontuarios delictivos. Sus contactos comerciales en Chile resultaron ser también en su mayoría de origen boliviano, mientras los camiones habían entrado desde el Perú aparentemente con la colaboración de las autoridades de ese país. Se armó un revuelo nacionalista en Chile, había cuestionamientos diplomáticos con el Perú, y se reveló el apoyo peruano a lo que todavía no se conocía públicamente como los Contras Andinos. En adición, todos los detenidos y muertos resultaron tener residencia en los EE.JJ. Al rastrear sus historias en ese país, salió a luz la colaboración gubernamental que habían recibido, tanto para tramitar sus documentos allí como para establecer las bases suyas descubiertas en el Perú. El caso fue agarrado luego por el partido republicano, entonces en oposición, que exigió audiencias congresales sobre el tema. Los Contras Andinos pronto se convirtieron en el escándalo Irán-Contras de los años 2030 - y los de la Zona se enteraron también.

Aunque varios agentes lograron permanecer en la Zona sin ser expulsados, eso significaba que su presencia era tolerada, no que era desconocida. La directiva de los Contras se sorprendió de la rapidez con que, en un país que carecía de policía y autoridades con verdadero poder de mando, se logró 'detener' a todos los Contras. A veces eran llevados donde los amawt'as, otras veces los jilaqatas o mallkus se encargaron de ellos, o simplemente era la comunidad que les sujetaba a una especie de arresto domiciliario. En todo caso eran interrogados (eso sí, siempre con la participación de algún amawt'a) para que avisaran los verdaderos motivos de su presencia en Qullasuyu. En un solo caso, netamente en Tarija, tres de ellos intentaron desesperadamente iniciar el proyectado levantamiento y fueron abatidos a tiros. Los demás se sometieron. Algunos eran buenos mentirosos y lograron hacerse pasar por puros contrabandistas, motivados por el amor al lucro; eran deportados como de costumbre. Otros, los más pachamámicos, confesaron que inicialmente habían venido con fines de reinstaurar el gobierno democrático, pero que se habían dado cuenta de que la Zona era realmente mejor y ahora se identificaban plenamente con la Liberación. Por lo general, éstos habían comprobado su dedicación a través de los callos y el sudor y por lo tanto eran perdonados e incorporados a Qullasuyu. Quedó un núcleo duro de nacionalistas bolivianos, que según su comportamiento en el interrogatorio y las inclinaciones más o menos radicales de la gente que los tenía detenidos, a veces terminaron expulsados con ignominia - desnudados, azotados en público, y arreados en burros hasta la frontera - y otras veces linchados. Con eso terminaron los intentos por parte de los q'aras de poner fin a la Liberación, y también las referencias a la 'historia' de la Zona en los registros de los países extranjeros.

Bibliografía

- ANDERSON, Perry
1992 *Los fines de la historia*. Tercer Mundo S.A., Bogotá.
- ARZE AGUIRRE, René
1986 «Problemas teóricos y metodológicos de la historia oral» en: *Temas Sociales*, N° 11, UMSA, La Paz.
- BARRAGÁN, Rossana
1999 «¿Fue Guamán Poma o un jesuita?» en: *Revista Tinkazos*, N° 3, La Paz.
- BONFIL BATALLA, Guillermo
1980 *Historias que no son todavía historia*. en Varios autores: *Historia ¿para qué?* Siglo XXI, México.
- BOURDIEU, Pierre
1994/1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.
- BOUYASSE-CASSAGNE, Therese
1988 *Lluvias y cenizas. Dos pachacuti en la historia*. HISBOL, La Paz.
- CARR, E.H.
1961/1993 *¿Qué es la Historia?* Planeta-Agostini, Barcelona.
- CONRAD, Geoffrey y Arthur Demarest
1984/1988 *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*. Alianza Editorial Mexicana, México.
- COHEN, Sande
1986 *Historical culture. On the recoding of an academic discipline*. University of California Press, Berkeley.
- FLORESCANO, Enrique
1980 De la memoria del poder a la historia como explicación. En Varios autores: *Historia ¿para qué?* Siglo XXI, Mexico.
- FRÍAS MENDOZA, Victor Hugo
2002 *Mistis y mokochinches. Evangélicos, mercado y política local en Calcha*. Mama Huaco, La Paz.
- GARCÍA LINERA, Álvaro
2001 *La condición obrera. Estructuras materiales y simbólicas del proletariado de la Minería Mediana*. (1950-1999). IDIS-UMSA/Comuna, La Paz.
- GOSE, Peter
1994/2001 *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. Editorial Mama Huaco, La Paz.
- GUHA, Ranajit
1983/1997 «La prosa de la contrainsurgencia» en: S. Rivera y R. Barragán (comps.), *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Historias/SEPHIS/Aruwiyiri, La Paz.
- HUANCA, Bernardo
2001 *Los Yungas contra atacan. La expulsión de la Fuerza de Tarea Conjunta*. Editorial Pirata, La Paz.

JENKINS, Keith

1999 *Why history? Ethics and postmodernity*. Routledge, Londres y Nueva York.

KOSELLECK, Reinhart

1979/1993 *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós, Barcelona.

LAURENCICH MINELLI, Clara Miccinelli y Carlo Aninato

1995 Il documento seicentesco «Historia et rudimenta linguae piranorum». Roma: Studi materiali di storia delle religioni XIX(2).

MICHEL, Andrée

1972/1974 *Sociología de la familia y del matrimonio*. Ediciones Península, Barcelona.

PARRY, Jonathan

1994 *Death in Banaras*. University Press Cambridge, Cambridge.

RIVERA, Silvia

1986 *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*. Temas Sociales 11, La Paz.

RUDE, Georges

1964/1971 *La muchedumbre en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1730-1848*. Siglo XXI, Madrid.

SARAVIA, Joaquín

1998 *Comunidades políticas y democracia del mercado (el caso CONDEPA)*. UMSA/IDIS: Cuadernos de investigación 2.

SPEDDING, Alison

1996 «Espacio, tiempo y lenguaje en los Yungas» en: García, Gutiérrez, Iturri, Prada et al.: *Las armas de la utopía. Marxismo: provocaciones heréticas*. CIDES, La Paz.

1999 «Investigadores en apuros» en: T'inkazos N° 3, La Paz.

s.f. *Chuqilqamiri Birnita: estudio de un cuento popular*. Manuscrito.

TAPIA, Luis

2000 «La densidad de las síntesis» en: García, Gutiérrez, Prada y Tapia: *El retorno de la Bolivia plebeya*. Comuna, La Paz.

ZIOLKOWSKI, Marius

1996 *La guerra de los wawqi. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la elite inca. Siglos XV-XVI*. Abya-Yala, Quito.

ZUIDEMA R., Tom

1989 *Reyes y guerreros*. Fomciencias, Lima.