

Presentación de Textos para el volumen Bolivian Research Review, Vol 3. (2003)

Ø Caleb P.S. Finegan (Historia, Indiana University of Pennsylvania).
"Priests, Parioshioners, and the Moral Economy of Village Life in the Diocese of La Paz, 1680-1700.

Ø Arturo von Vacano (Escritor, Washington D.C.) *"Sal de la Tierra"*.

Ø Tres comentarios de: Juan Carlos Orihuela (Literatura, UMSA, La Paz, Bolivia), Raúl Prada Alcoreza (Grupo Comuna, Profesor de la UMSA, Director del Doctorado en Epistemología, La Paz, Bolivia), y Guillermo Delgado P. (Departamento de Estudios Latinoamericanos, Universidad de California, Santa Cruz), a propósito de las novelas de Jesús Urzagasti en el análisis del reciente libro de Ana Rebeca Prada (Carrera de Literatura, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz).

Ø Breves comentarios bibliográficos.

Un nuevo año comienza tan álgido y tenso como el anterior. Naturalmente, los efectos del Otro Once de Septiembre han resquebrajado las diarias cotidianidades nuestras e incertidumbres nuevas se cuelgan en el aire. Este nuevo año se registrará como el de tensiones bélicas que nos desequilibran con facilidad. Aunque América Latina—en la apariencia—no pareciera estar tan presente en estos ajetreos, cuando lo pensamos mejor y hacemos el conteo, sucede que sí. Saltan a los violentos escenarios viejos nuevos movimientos sociales que se multiplican registrando los poderes del descontento y las limitaciones estructurales del neoliberalismo globalizado. La palabra 'revolución'—como afirmara el escritor mexicano Carlos Monsiváis—ha dejado de tener sentido y hasta parece ser anacrónica. Sin embargo, nuevas palabras ingresan en el vocabulario diario que son transformadoras, por ejemplo, 'género', 'etnicidad' y 'racismo'. Ya apropiadas por los movimientos sociales y la conciencia de comunidades que se organizan sobre la marcha, la utilización—y actualización—de estas palabras generan de sí una demanda por re/interpretar

nuestras realidades.

En este último período, el país también ha inaugurado una nueva vieja administración que no ha logrado del todo afianzar el sentido de la democracia boliviana. No está ausente de esta apreciación un importantísimo documento publicado por Amnistía Internacional ("*The Need to Protect Human Rights Defenders*," 2 December, 2002, www.web.amnesty.org/web/news.nsf/) sobre la condición de esa democracia nacional. En breve resumen debería decirse que—peligrosamente— cunde una aura de impunidad en el país. Este hecho deshace y desdice el compromiso nacional con los conceptos democráticos. Se registra un retroceso que es paralelo a la implementación de la represión armada contra indefensos. El antropólogo David Maybury-Lewis de la Universidad de Harvard afirmaba en un reciente texto que en los territorios Originarios de las Américas se vive nuevos brotes de sistemático abuso, expresión de una especie de "cultura de la impunidad". (The Politics of Ethnicity, 2002: 39) Al parecer el caso boliviano no podría refutar esa categórica afirmación.

En este nuevo volumen esta RevistaE se han seleccionado textos que indirectamente tocan esta temática del descontento, de lo itinerante y de la fragmentación, y por qué no de un repensar del Estado-nación en el contexto de nuevas posibilidades. En primera instancia tenemos un texto histórico escrito por **Caleb P.S. Finegan** del Departamento de Historia de la Indiana University of Pennsylvania. El texto nos traslada al debate colonial de las relaciones de la iglesia católica y el gobierno civil y cubre el periodo comprendido entre 1680-1700. Este es un texto interesantísimo en cuanto hurga papeleo del Archivo Central Canónico "Felipe López Menéndez" de La Paz. En su aproximación Finegan adapta algunas de las tesis de James C. Scott sobre el concepto de la economía moral y la noción de comunidad y aclara el record histórico de la relación poder colonial e Iglesia.

Gracias a los milagros de (o concesiones que nos hace) la comunicación tecnológica, pero también del deseo volitivo de comunicarse, el escritor **Arturo von Vacano** colabora con un texto que nos ubica en el espacio del pensar las violencias. Desde 1980, Von Vacano vive en los Estados Unidos. Una mirada de

rejo al pasado nos recuerda la circulación de su obra "Morder el Silencio" (La Paz: IBC, 1980, 264p) noveleta de ciento cincuenta textos y un epílogo. El texto fue traducido al inglés una primera vez (1987, 198p)—"*This is fiction. It has to be fiction. I am fiction*"—con el título "*Biting Silence*" (New York: Avon Publishers) y circula hoy en día como pieza de evidente contribución al corpus que Norma Klahn, la crítica de literatura, ha llamado: "La novela de la dictadura". Su texto para esta ocasión es extracto de su más reciente obra sin publicar "Hombre-Masa", y titula "Sal de la Tierra."

En la vena literaria y a propósito de una nueva publicación que circula en Bolivia, escrita por Ana Rebeca Prada M. y que titula: "Viaje y Narración: Las Novelas de Jesús Urzagasti" (2002, La Paz: IEB/Sierpe, 452p), **Juan Carlos Orihuela, Raúl Prada Alcoreza y Guillermo Delgado P.**, contribuyen con textos de presentación y comentario a la obra de Prada M., sistemática estudiosa de la obra del escritor chaqueño. Place también anunciar—a propósito de Urzagasti—que su obra *Tirinea* (Buenos Aires: Sudamericana, 1969, 104p) ha sido recientemente traducida al italiano por la Editora Crocetti de Milán. De esto se podría decir algo de: "la bella e inasible sedimentación del tiempo que se ocupa de poner las cosas en su lugar".

Finalmente, incluimos breves novedades bibliográficas de recientes contribuciones.

Guillermo Delgado P.

Editor

Departamento de Estudios Latinoamericanos

Universidad de California, Santa Cruz

**Priests, Parishioners, and the Moral Economy of
Village Life in the Diocese of La Paz, 1680-1700**

Caleb P.S. Finegan

Department of History
Indiana University of Pennsylvania

This article examines how parish priests who lived and worked in the Diocese of La Paz from 1680 to 1700 managed their lives as cultural brokers between the Spanish Crown and the predominantly indigenous communities they served.^[1] Specifically, I explore the possible causes for and the character of contested relations between members of the secular clergy and their parishioners as reported to ecclesiastical officials who periodically visited Indian villages of this jurisdiction throughout the period under review.

William Taylor, Nancy Farriss, and David Brading, among others, have confirmed in their respective studies of religious life in colonial Latin America that parish priests operated as agents of both the Spanish crown and the Catholic Church.^[2] Especially during the Hapsburg era, “no sharp line had divided secular and religious life,”^[3] so priests —particularly those working in Indian villages— were expected to maintain public order, uphold Christian morality, judge and discipline their parishioners according to a strict social and religious ethic, and perhaps most importantly, mediate the often delicate relationships between God, the Spanish state, and the members of their congregations. Each of these scholars demonstrates that in the course of managing these responsibilities, the moral, religious, and sociopolitical authority of parish priests did not go unchallenged. That priests enjoyed a privileged position in the hierarchical colonial society, and that they often desired a comfortable, if not prosperous, life, added dimensions to the strained relations they sometimes had with other colonial groups, namely royal authorities and their own parishioners. Taylor writes:

He was both a father and a stranger, traditionally required to stand apart and above, his conduct to be measured by a higher standard. Parishioners were drawn to the priest by his spiritual power, his ability to sanctify the local community, and his patronage in parlous times, but they found themselves distanced from him by his demands for money, labor, and obedience, [and] by his institutional ties.^[4]

This essay builds particularly on Taylor’s emphasis on the interconnections

and intersections of personal relations, since I seek to achieve a better understanding of how these men figured into the broad social matrix that was village life in the southern Andes in the mid-colonial period. Specifically, I am interested in why — in spite of their duties to serve as agents of a protective Spanish crown and as spiritual models of proper conduct — a majority of secular priests who served in this district during the last two decades of the seventeenth century had to defend themselves against widespread charges of corruption and sacerdotal neglect. Surely, just as in Bourbon Mexico, priests who worked in the Diocese of La Paz one hundred years earlier engaged in legal and moral disputes with secular magistrates over matters of authority and jurisdiction, but the focus here is squarely on the allegations of impropriety brought by members of their congregations, most of whom were Indians.

While Taylor is interested in the multiple and evolving interfaces between priests and their Indian parishioners, he generally supports the idea that erring priests were members of a corrupt colonial society who, like other colonial agents of control, sometimes abused their positions of authority for personal gain. Certainly, civil and criminal trials, ecclesiastical *visitas*, and other Church records contain ample evidence from Mexico, Alto Perú, and throughout colonial Latin America, of a delinquent clergy which sought to enrich itself at the expense of the poorer and more vulnerable sectors of society. But a more difficult task, and the one which I take on in this essay, is to reconstruct elements of the social and moral order which enabled these priests to take advantage of their positions of power while remaining in good (or at least acceptable) standing with the bishop's office, other royal officials, and in many cases, the very communities they allegedly exploited.

To help explain the nature of priestly misconduct and the ways in which ecclesiastical officials responded to allegations of impropriety, and to understand how bishops, priests, and parishioners managed the pressures, anxieties, and temptations of a corrupt, paternalistic society such as colonial Spanish America, E. P. Thompson's ideas on the moral economy of the eighteenth-century English crowd are

instructive.^[5] In his analysis of the cost and supply of food staples and the impact fluctuating prices and corrupt market activity had on uprisings among the poor, Thompson argues mainly that riots occurred not "spasmodically . . . [as] rebellions of the belly," but rather as supremely organized, disciplined reactions by people defending traditional rights.^[6]

I mean that the men and women in the crowd were informed by the belief that they were defending traditional rights or customs; and, in general, that they were supported by the wider consensus of the community . . . it is of course true that riots were triggered off by soaring prices, by malpractices among dealers, or by hunger. But these grievances operated within a popular consensus as to what were legitimate and what were illegitimate practices in marketing, milling, baking, etc. This in turn was grounded upon a consistent traditional view of social norms and obligations, of the proper economic functions of several parties within the community, which, taken together, can be said to constitute the moral economy of the poor. [7]

Throughout his argument, Thompson describes an intricate system of social and economic relations between governmental regulators, farmers, millers, dealers, bakers, and the "labouring people," [8] all of whom continually tested the limits of their customary responsibilities in order to achieve maximum benefits for either themselves or their specific class. In other words, interwoven into the social fabric of English society at that time were traditional customs and unwritten contracts between different socioeconomic classes, with each group vying for advantage over others either through legal or illegal means. When a group or an individual within a given group violated the social contract; when traditional mores of market behavior were out of balance; or when the level of moral turpitude exceeded customary levels of corruption and exploitation, riots — almost always initiated by the oppressed — ensued. On the other hand, as long as consumers and producers honored the principles of acceptable behavior, bargained effectively, and operated within the ever-changing confines of the paternalistic, traditional order, peace— however tenuous —prevailed.

Essentially, I argue that three groups— the various bishops of the Diocese of La Paz who served from 1680 to 1700, the hundreds of priests who staffed the parishes throughout the diocese at this time, and the Indian "flocks" who formed the demographic majority of the supposed Catholic population in the region— operated within, and behaved according to, a standard of conduct and code of morality which delineated, however ambiguously, acceptable conduct in this particular colonial (and paternalistic) setting. Just as "grievances operated within a popular consensus as to what were legitimate and what were illegitimate practices in marketing, milling, [and]

baking" in Thompson's eighteenth-century England, complaints against parish priests, their responses to the charges and the bishop's final sentences reflected what were acceptable and unacceptable violations of the social standards which members of these three groups used to organize their lives.^[9] People's actions, corrupt or not, and the prevailing code of morality depended on a variety of different factors, including, among others, an awareness by priests and parishioners of current crown and Church laws; the diligence of presiding religious officials; opportunities for exploitation (i.e., the relative wealth or poverty of a given area); the willingness of witnesses to speak out against their priest; a region or a town's noted predilection for peace or turmoil; the local demographic and ethnic composition; the strength of native Andean social and religious traditions; past controversies between priests and parishioners; the bishop's preference for, or dislike of, a particular priest on trial; and the scope and severity of corrupt activity.

That a career in the priesthood, at least in the Diocese of La Paz, was a desirable job during the late Hapsburg and early Bourbon eras is unquestionable. Despite the hardships of work and poverty parish priests described in their numerous reports to the bishop,^[10] the sheer number of applicants for jobs and ordination reflect an occupation not lacking in qualified professionals. One probable explanation for this high level of interest in the priestly profession involved the economic and social benefits the position offered. All parish priests working in the Diocese of La Paz from 1680 to 1730 either earned a set stipend (designated by the bishop and paid for by members of their parishes) or lived from the proceeds of a *capellanía*, a type of ecclesiastical endowment used to support a cleric and donated usually by a rich relative.^[11] In either case, the "legitimate" wages priests made were insufficient. As Murdo MacLeod explains in his essay on the delegation of functions in the colonial period in Central America, colonial agents (including parish priests) simply made up the difference between what they earned and what they needed to live comfortably through a systematic exploitation of the local, in this case, Indian population. "A discreet amount of fee gouging," he writes, "influence peddling and direct extortions such as *derramas* and *repartimientos de efectos* among the rural powerless, especially the Indians, were part of the unwritten contract."^[12]

For the purpose of the current argument, these unwritten contracts and subtle negotiations between different (and sometimes rival) colonial groups constituted the foundation upon which the moral economy rested. Of course, bishops, priests, and

parishioners were all well aware of the countless royal decrees, papal edicts, and other forms of official, recorded policy designed to curtail exploitation by royal officials. Indeed the written laws and regulations, even if not practiced, helped to define the Spanish crown's vision of ideal behavior, and thus set standards which affected social behavior. But the measure of priestly conduct, of course, cannot be assumed by examining what ecclesiastics and parishioners were supposed to do, rather what they actually did. The documentary evidence from the Diocese of La Paz from 1680 to 1700 (and probably before and definitely beyond) suggests that all three parties (bishops, priests, and parishioners) operated with an acute awareness of the multitude of written laws and regulations (the equivalent of Thompson's "paternalistic model," which he adds, "parts company at many points with eighteenth-century actualities"^[13]) but negotiated, bargained and jostled for advantage according a constantly evolving, reformulated, and redefined standard of permissible behavior.

The documentary backbone of this study is a series of documents which provide at regular intervals an unusually detailed view of local conditions, conflicts, and customs in the Diocese of La Paz from 1680 to 1700. Called *visitas y escrutinios* (visits and inspections)^[14], these episcopal inquiries were basically trials held to assess the behavior of secular parish priests who worked in diocesan parishes. From 1680 to 1700, the various bishops — or more commonly their episcopal appointees (*visitadores generales*) — conducted one hundred and fifty four pastoral *visitas*.^[15] If their parishioners' court testimonies are to be believed — most (51% to be exact) of the parish priests who lived and worked in the Diocese of La Paz between 1680 and 1700 used their positions of authority for personal gain and political advantage. Indeed, the comprehensive register of complaints and accusations of priestly misconduct — for this particular region at this particular moment during the colonial period — is extensive, and constitutes a running narrative of political conspiracies, village factionalism, personal rivalries, and sexually charged intrigue.

Not surprisingly perhaps, Indian witnesses seemed most perturbed by issues of material loss and gain, particularly when money or the exchange of valuable goods was involved. In 1683, for example, Phelipe Ninacanchi, a *cacique* (native chief) from Ytalaque, accused Father Mateo del Torres of treating church volunteers as “*chuzmas*,”^[16] or slaves. A subsequent witness agreed with this assessment, and stated further "he never pays the Indians for the personal work they do for him, and

those whose names I can remember are Lorenzo Zochoque and Pedro Patana, both residents of this town."^[17]

Payment in hard currency was important to Indian parishioners as well; first because they needed coinage to satisfy their tax obligations, and secondly because it was easier to pay one's way out of the forced labor obligations in the silver mines of Potosí with coins rather than kind. The *cacique* Carlos Canasa from Guancané complained to ecclesiastical officials that Licenciado Juan de Argote generally did not pay Indians in coins for any of the work they did for him. The few instances when he did compensate workers, "he," according to Don Carlos, "only gave them coca, food, and *chicha*," or maize beer.^[18] Furthermore, this witness added:

he only pays one *real* (basic unit of currency) for each chicken, which costs Indians two *reales* a piece, and for every pig that costs three pesos, he pays them only two, and for a young bull that costs two pesos, he pays them one. And he never pays them anything for the kitchen work they do. My Indians thus suffer great distress as they search through their homes for things to bring to the priest for his kitchen. All of us are so afflicted and dejected that many have left and are currently fleeing from this town to avoid his abuse.^[19]

If parishioners were indeed not reluctant to expose priests who engaged in activities which compromised their financial well-being, they were only slightly less likely to accuse priests of physical and verbal abuse. During these years, witnesses appearing before the *promotor fiscal* (the *visita*'s chief prosecutor) recounted usually emotional scenes that proved, at least in their eyes, that some priests were simply too mean and violent for the profession. Generally, they seemed discouraged that the priest did not treat them with the love and charity that his position called for, and they attributed outbursts of anger and acts of violence to his bad nature (*mal natural*) and harsh disposition (*recia condición*). In other words, many priests, at least according to their parishioners, did not show contrition for their contemptuous behavior, and it was not uncommon for witnesses to request for a priest's transfer based on this criterion alone.

Francisco Tintala, a *cacique* from Carabuco in the 1690s, and an Indian *mitaya* (female worker) named Juana Machú, both complained in their affidavits against the priest's assistant, Marcos del Barco, that he regularly terrified local

citizens with his evil ways. The *cacique* pleaded with religious authorities for a replacement: "I beg and request that if possible, for you to appoint a different assistant and if not — for the love of God — notify Don Marcos that in the future not to do these things to us."^[20] In her account, Juana Machú told the *promotor fiscal*: I hereby lodge this complaint against Marcos del Varco . . . because for an instant his worker left the house, and his friend — a woman named Masala whom he keeps inside his house — grabbed me and hit me with a stick. Afterwards I left to go look for the worker, who is also my husband, and I bumped into the assistant on my way out, so he grabbed me by the hair and dragged me across the floor and delivered to me so many kicks, blows, and punches that I have suffered much from that beating. . . . Plus he has threatened often to whip me without any just cause. This is not [testimony] out of malice, I swear to God. . . . And [my husband] left his house because he never pays him any money for his work . . . And all the workers flee this town because of his cruel mistreatment. . . . For the love of God, remedy the situation.^[21]

As seen in this example, just cause to punish someone physically was a divisive issue. Indeed, priests could and often did whip parishioners who disrespected them or did not comply with certain church requirements, like attending mass regularly or failing to come to town for yearly confessions. But in each of the allegations of corporal abuse in the Diocese of La Paz in the 1680s and 1690s, witnesses hastened to distinguish the particular priest's behavior as unwarranted, and excessive.

Such was the case against Bernardo Meléndez, a *cura interin* (interim priest) of Zapaqui in the 1690s. One Spaniard and four Indians complained in their depositions of the priest's avarice and dishonor, and of his tendency to mistreat his parishioners physically and verbally "without," so they said, "the authority of justice."^[22] Pedro Núñez Vela, a local landowner, argued that Don Bernardo inappropriately meddled in secular affairs by accompanying the *corregidor* (regional magistrate) on a visit to his *hacienda* to discuss a land dispute he had had with an Indian named María Sisa. The priest, according to this witness, got belligerent with me and disgraced me with his hateful words which he hurled at me in shouts of rage and contempt. He then shoved me and

punched me in the chest, all the while meddling in affairs outside his jurisdiction. All this has caused me to have hatred and bad will [towards him].^[23]

Don Bernardo's lone defender among the witnesses was Balthasar Fernández, who identified himself as the caretaker of the chapel and therefore presumably dependent on the priest. He argued that the priest's surly disposition was, in fact, warranted, and that "he never beats the Indians, rather he just slaps them around sometimes."^[24]

Another example of alleged priestly cruelty comes from the complicated case against Juan de Argote of Guancané, whose predatory behavior separated him from even the most evil of his peers. Apparently recognizing the best way to bring attention to their plight, several parishioners presented signed affidavits to Bishop Juan Queipo de Llano Valdés in which they highlighted the damaging effect the priest's malicious behavior had on their ability to satisfy the Spanish crown's tax requirements. In all, ten Indian *caciques* denounced Don Juan's excessive demands and treatment, and called upon the bishop — whom one craftily referred to as the "Father of the Poor" — to step in and relieve them of their misery.^[25]

"There has never been a priest equal to him," an Indian leader named Diego Apasa lamented in 1690.^[26]

On account of our fear of his whippings which my priest constantly gives, I have been unable up to this point to hand in any tax payments, and so I ask with tears in my eyes for your Majesty to have him return the pesos that he took from me. . . for I am a poor man burdened with five children, to whom I have nothing to provide for their survival.^[27]

Other witnesses were similarly disheartened:

We have been forced out of town, leaving behind all of our poor relatives and our fields. . . . Your Excellency will decide if it is just for tax-paying Indians [like us] to be kicked out of town, and rendered unable to pay any royal taxes. . . . He worked two Indians nearly to death constructing the baptismal font and with no fear of God, he refused to pay even one *real* for all of this work.^[28]

And finally, a construction foreman testified:

I spent more than one hundred and fifty *pesos* on the job . . . and at the entrance of the chapel, just because he despises me so, he ordered me out of there because I was confused [about a detail of the work], and he whipped me on my feet with thirty lashes until a Spaniard arrived and rescued me from death. [\[29\]](#)

By the time the trial convened, Father Argote had been accused of forcing nearly all the tributary Indians to flee Guancané due to his threats and violence, [\[30\]](#) confiscating Indian property after they had fled the town in fear, [\[31\]](#) and depriving Indians the right to tend to ailing relatives, and then overcharging them for the burials of their dead kin. [\[32\]](#)

Less common, but surely no less dramatic and controversial were the cases that challenged authorities to investigate and discipline priests who had allegedly broken their sacred vow of chastity. Statistical data indicate that the majority of priests working in the diocese in the 1680s and 1690s managed to avoid such controversies, but parishioners accused eleven priests (nearly 16 percent of the total number of priests who worked in the region during these decades) of some sort of sexual misconduct.

Most commonly, parishioners accused priests of preying on Indian women of the congregation who served the priest in some capacity, as either cooks, or pantrywomen. A typical case occurred in the hamlet of Chulumani, where Pedro Pérez Patón served as parish priest in the late 1680s. In addition to exploiting Indian labor, almost beating a parishioner to death with a stick, and running a vast commercial network that extended from Chulumani to La Paz, Don Pedro allegedly engaged in nefarious sexual activity. According to a *cacique* named Diego Ypina, the priest:

lives in his house with his women friends with whom he has lewd relations. . . . About a month and a half ago when he was in La Paz he sent some flannel cloth, ropes, woolens, blankets and wine to an Indian woman named Josepha Cuti, with whom he is also having an illicit affair. . . . He also has two other women from this town, an Indian named Malucha with

whom he has a child, and another named Joaneta, who is also an Indian with whom he has an infant son. Both have worked as cooks in his house. . . . These forbidden relationships have caused much scandal. [\[33\]](#)

Indeed, in over half of the cases which involved allegations of sexual misconduct, the priest on trial was accused of having relations with more than one woman, engendering offspring, and allowing his mistress (or mistresses) to mistreat local Indians.

As a result of the priests' persistence, women parishioners in three of the eleven cases claimed they were forced to leave town to avoid further harassment. Two Indian witnesses in the trial against Esteban de Prado reported that "they had heard from their wives that he regularly lures young women of reputable backgrounds (*de buena cara*) to his house in order to sleep with him," [\[34\]](#) and so several had fled to other towns, leaving their families and homes behind. Perhaps the best example of a priest chasing women away with his sexual advances involved the embattled Pedro de Cañizares of Charasani. According to several witnesses, Don Pedro committed a whole series of abuses against his parishioners, but the *cacique* Juan Silligui seemed most angered by the effect the priest's insatiable lust for sex had on the unity of his community.

He chases the young women — both married and single — in hopes of engaging them in lewd acts, just like he did with María Quispe and María Orcoma, and in every one of the Aymara farms he has courted and solicited women. And so to void his terrible disposition, they have fled and thus this village has been deserted — by both men and women — who have gone to La Paz, and to other parts of the territory. [\[35\]](#)

Crimes of passion and the other types of priestly behavior discussed thus far have dealt mainly with issues of the material, physical world. Even if the resulting social relations between priests and parishioners affected a cleric's legitimacy as an agent of the Catholic Church and, in fact, of God himself, the majority of parishioners tended to regard even the most corrupt priests as competent in their religious functions. Nevertheless, parishioners were clearly aware of the sacerdotal responsibilities of priests, and the most common complaint they made regarding religious duties had to do with priests' unwillingness or inability to administer

punctually confession and last rites to the dying. *Visita* witnesses, furthermore, seemed to exhibit genuine concern for the eternal fate of their dying friends and relatives, and they often provided the chief prosecutor with relevant names, dates, and locations.

Parishioners most commonly cited laziness as the source for this type of spiritual neglect. According to witnesses in the trial against *Licenciado* Francisco Sarmiento de Sotomayor, the priest usually made the effort to attend to the sick, but rarely arrived in time to administer the Sacred Sacraments and take final confession. The Indian witness Martín Pacoacagua reported that “Don Francisco goes out when he is called, but not punctually, and he never goes out if it is approaching night time, so many people have died without receiving the last rites.”^[36] Another parishioner claimed:

He does not go out to the farms [at the moment] when he is called . . . just like the three weeks ago when some Indians asked him to give confession to Domingo Apasse’s wife who lived in the hamlet of Sinca. . . . Don Francisco decided to go there several days later, and while he was en route, they returned to notify him that she had already died.^[37]

Parishioners in Laja complained in 1688 that Lorenzo Vásquez de Castilla and his assistant, Agustín Gisbert, frequently ignored parishioners when they appealed for the priests to attend to dying neighbors. In the case of Andrés Mamani, Don Agustín waited a full two days before leaving town to visit and care for him. By the time he arrived, Andrés was already dead, and his relatives inconsolable at the thought of his purgatory. Another parishioner reported that the parish priest occasionally worked alone, and that this was especially troubling for rural parishioners because he invariably required them to bring their sick friends and relatives to Laja, instead of going out to them. “Many of our people have died,” lamented one village leader, “without confessing their sins.”^[38]

Some priests apparently based their decision to visit dying parishioners on the probability of profit. Witnesses in several cases claimed that the parish priest on trial gave preferential treatment to wealthier parishioners, while slighting poorer members of the community because they would likely be unable to pay for his services. In his *visita* trial, witnesses uniformly testified that Antonio de Agramonte of Yanacache routinely required the sick to travel to town. Andrés Camblega, a *tributario* (male

tribute-paying Indian), testified:

he orders them to bring [the dying] to town, and this has resulted in many people dying without the Sacred Sacraments. . . . It is also common for the priest to go out and service Indians he knows to be rich, but for those who are poor, he never leaves town.^[39]

Maligned priests, however, and as the following case study proves, did not stand idly by to allow their reputations and professional records to be sullied by what they referred to as “false allegations” and “sinister plots.”^[40] Indeed, with energy and level-headed focus, they defended their actions, asserted their own rights and privileges, and challenged *visita* authorities to see through the lies and deceit which, they alleged, characterized the testimonies against them.

The trial against Don Antonio de Vivero, parish priest of the Indian village of Ancoraymes throughout the 1680s, began innocently enough. On the morning of the 11th of July, 1683, the bishop’s chief episcopal inspector, Visitor-General Juan Antonio Eguares y Pasquier complemented the priest on his upkeep of the church and a recent construction project which improved the altar. That he was ordered *encarcelado* (or jailed) in his house for the course of the trial was no surprise; separating priests from witnesses was standard protocol during the *visita* process.

One of priest's colleagues, *Bachiller* Juan Hidalgo Laso, appeared as the first witness before the Chief Prosecutor Francisco de León. He began his testimony by pointing out what he believed to be the most egregious of Don Antonio's violations: Antonio de Vivero has had inside his house for the past seven years a woman named Cecilia who carries herself like a Spaniard, causing notable harm and scandal to his parishioners . . . and although the aforementioned Cecilia is not in his house presently, the priest has her sheltered in his hacienda of Coromata, providing a bad example, and lacking the decency and honesty that his position requires.^[41]

According to this same witness, the priest also failed to perform the primary duties of his ministerial charge - he did not administer the Sacred Sacraments to his flock, or teach his parishioners the catechism. Br. Hidalgo Laso informed the *promotor fiscal*, "by neglect and laziness, many have died without the benefit of the Sacred Sacraments . . . and he does not teach the Christian doctrine to the Indians . . .

rather he entrusts [this task] to an old Indian named Ticona."^[42] Moreover, he continued:

He does not keep an annual record of those who have confessed . . . only confessing those who come voluntarily . . . and I have born witness, and heard it said among the Indians of this district, that because of the fear they have of the priest and of the mistreatment . . . he routinely inflicts, the Indians have stopped coming to this town to fulfill their duties to this church, and in fact, many have fled this region.^[43]

Indeed, crimes of religious nature were many, and elaborately detailed by each of the seven witnesses who came before the ecclesiastical board. Among other things, Don Antonio prayed and held Bible study with his parishioners only on Sundays, and not Wednesdays and Fridays as required by law; he left town for weeks at a time without a qualified priest serving in his place to say mass; and he routinely required relatives of the dying to come to Ancoraymes instead of going out to them, resulting in many deaths unaccompanied by the rite of extreme unction.

If the ecclesiastical officials may have been more concerned with reports like these which involved Don Antonio's spiritual neglect, Indian *caciques* denounced vehemently the priest's earthly abuses. Joan Luqui, a local Indian leader perhaps gave the most damaging testimony of Don Antonio's unscrupulous conduct towards members of his church. He confirmed, among other things, that many Indians had indeed fled because of the priest's mistreatment:

and due to the abuses, two Indians from my family . . . and many others . . . have fled . . . and furthermore, I know that because of the absence of these Indians, the royal taxes have diminished, and I have thus been obligated to make up for them at my own cost, using profit from my own *hacienda* [for that purpose] and to rebuild the local jail.^[44]

In this same jail, Luqui lamented, several of his Indians had unjustly served time for either reporting late for the priest's work detail, or for not being able to pay punctually the exorbitant fees Don Antonio charged for the performance of various religious services, like baptisms and marriages. The *cacique* took particular offense to Don Antonio's unfair and excessive demands on a class of Indians he called *aguatines*, an Aymara term used for workers who either ran errands for the priest in

other villages, or supervised the priest's cattle or sheep. According to the *cacique*, the replacement cost for any animals who may have died or were lost came at the expense of these poorest of Indians. If they could not make the payment, Don Antonio threw them in jail.

In addition to these abuses, both Indian and Spanish witnesses pointed to the burdensome tradition of the *alferasgo* [alferazgo system] as generally harmful to the welfare of the community. This custom, popular in the Andean region throughout the colonial period, involved the priest or the *cacique* of any given town appointing citizens to assume financial responsibilities for religious festivals to be held throughout the year. Not only was the forced appointment of citizens to these positions against the law, the *alferasgo* in addition placed onerous financial burdens on Indians which they struggled — sometimes to the point of desertion — to fulfill. According to several witnesses, Don Antonio charged each *alférez* (officeholder) one hundred and six pesos a year to pay for the celebratory mass, and another forced donation of gifts (called the *camarico*) which was used to feed and provide beverages for the revelers. The standard *camarico* for Ancoraymes in the early 1680s consisted of an annual per-person contribution of one bottle of wine, one calf, twelve lambs, twenty-four chickens, eggs, butter, pork bacon, fruit, and a "load of flour."^[45]

These violations aside, each Spanish witness highlighted that the Church-sponsored festivals invariably led to inappropriate behavior on the part of the town's less refined citizens, most notably of course, the Indians. Joan Ortiz de Monasterios, a Spaniard and local landowner, claimed that "from these [parties] originate drunken festivities, and the Indians tend to get together and have illicit [sexual] relations in grave offense to My Lord God."^[46]

A few hours after the interrogation of witnesses, *Promotor Fiscal* de León submitted to the Visitor-General his summary of the charges against Don Antonio, using language which he clearly felt befitted the crimes. Among other things, de León called for the priest "to be punished severely;"^[47] wrote of his "negligence and tyrannies;"^[48] declared that "the priests should be condemned to grave torment;"^[49] and argued that the priest should be suspended for his "reprehensible" sexual conduct.^[50]

Typical of priests who were charged with serious crimes against their parishioners, Don Antonio pledged in his response that the entire case was nothing

more than a diabolical plot to oust him from his parish. "I say that all the allegations are sinister because I have behaved with total diligence and execution of my office."^[51] He told Church officials that an Indian leader named Sebastián Cayssa had induced all the witnesses to deceive them on account of a personal falling-out. Furthermore, he stated: "My asperity stems from the fact that I have to compel my parishioners to attend mass and learn the catechism, and to dissuade them from becoming drunks, and because of this, I have had to deal with their truculence."^[52]

Don Antonio, in many ways, offered a compelling case of his innocence. He pointed out, first of all, that the tax-paying Indians of this district had left over fifty years ago and had never returned, thus Ancoraymes was inhabited only by *Forasteros* who are so gypsy-like (*son tan jitanos*) that they do not have homes, unless they want to hang around for long enough to get drunk and fornicate. And as soon as I ask them to confess their sins and get together as Christians, they flee.^[53]

On the issue of the *alferasgo* appointments and the drunkenness that accompanied the festivals, Don Antonio claimed simply that the *caciques* organized all activities and duties. Defiantly, he opposed all claims that he was having an illicit relationship with a woman named Cecilia: "concerning the friendship with the woman," he remarked "it is false on account of the fact that my [old] age and illnesses do not allow the [type of] behavior I am charged with."^[54]

In mid July 1684, the case against Father Antonio de Vivero concluded. The only financial penalty was compensatory; the bishop ordered the priest to return forty sheep that he had confiscated from an Indian named Diego Ticona, and to pay him and his wife for the four months they supervised his sheep. There is no indication that any monies generated by that transaction were used to pay ecclesiastic fines. Additionally, the bishop mandated that contingent upon his restoration as parish priest of Ancoraymes, he must find Cecilia Montalbo and send her to La Paz to undergo her own trial before the ecclesiastical court. On the 27th of July, from his home in Ancoraymes, Don Antonio reported that he had done just that - "I told her to leave my district and to travel to La Paz to be judged before the Bishop of La Paz."^[55]

In the end, Antonio de Vivero returned to Ancoraymes and worked there as

parish priest until his death in 1692. A *visita* held in 1691 concluded that he had fulfilled the obligations of his position and treated all his parishioners well. One of his harshest critics in 1683, the *cacique* Juan Luqui, attested "he has lived honestly and virtuously, setting a positive standard for the community."^[56] Perhaps Don Antonio somehow experienced a change of spirit as a result of his brief suspension and made amends for his past wrongdoings. Or maybe his detractors in 1683, true to the priest's accusations, conspired against him, and after things cooled down, he was able to continue his work as the community's spiritual leader. In all likelihood, however, Don Antonio and diocesan officials came to an accommodation with both sides agreeing to a new unwritten contract of sorts which placed greater restrictions on the priest's future secular activities. Or perhaps Don Antonio and local Indian leaders reached a *convivencia* which both sides pledged to obey. In any case, the suspension he served, and the slight financial restitution Don Antonio was forced to pay, apparently were sufficient punishment to create communal accord between priest and parishioners in Ancoraymes a few years after the contentious trial of 1683.

In conclusion, despite their professional successes and failures, Don Antonio de Vivero and his fellow priests constituted a material and ideological link between an urban, chiefly European-oriented culture, and a provincial, predominantly indigenous way of life. During the colonial period, members of the secular clergy working in Indian villages throughout the region were, on the one hand, agents of Spanish dominance who effected extraordinary changes to indigenous customs. In this capacity, as the archival documentation from the Diocese of La Paz suggests, a sizable percentage of these men used their positions of authority for personal gain or political advantage. The documentary record also indicates, especially after 1700,^[57] that many priests staunchly defended the Christian communities they sought so energetically to create and maintain amidst severe population decline and economic exploitation. Most priests, I suspect, did both of these things at one point or another during their careers. In any case, whether a priest was mostly good, average, or sometimes bad, whether he allegedly extorted money from his parishioners or protected them from the wrath of rapacious *corregidores*, secular priests serving in rural districts in the colonial served a vital role as the chief point of contact between the subject Indian majority and the dominant Spanish minority. Priestly involvement in mediation, of course, did not stop at this diplomatic level. Priests were also integral members of the communities they served. Indeed, they

were often friends, always neighbors, and sometimes enemies and rivals of the people they saw daily, or at least once a week for Sunday mass.

“Community,” Lotte de Jong writes, “is a matter of mediations and reciprocities. What makes a community possible is the fact that it involves a series of mediated relationships.”^[58] James C. Scott in his many books on peasant resistance has examined the complex terms and conditions of these mediated, often contested relations between the rich and poor in contemporary Malaysian villages.^[59] In short, Scott has argued that in their contacts and dealings with the conservative and progressive orders and with members of the dominant class, peasants employ strategies to defend their interests and rationalize their behavior. Peasants act as they do and resist encroachments from the outside in part because as people who live constantly on the edge, they are obsessed with survival, and thus they must devise ways not to comply with power. Generally the oppressed recognize, however, that resistance has its limits, and are thus usually reluctant to jeopardize their lives and livelihoods by staging violent revolts and riots. Scott states: “The goal, after all, of the great bulk of peasant resistance is not directly to overthrow or transform a system of domination, but rather to survive — today, this week, this season — within it.”^[60] When it assumes a repetitive and consistent form, he contends further, peasant resistance can have a seriously restricting effect on Antonio Gramsci’s concept of hegemony, which involves a “proletariat more enslaved at the level of ideas than at the level of behavior.”^[61]

Here I have in mind the ordinary weapons of relatively powerless groups: foot dragging, dissimulation, desertion, false compliance, pilfering, feigned ignorance, slander, arson, sabotage, and so on. . . . It is my guess that just such kinds of resistance are often the most significant and the most effective over the long run.^[62]

Even if foot dragging and arson were not necessarily forms of resistance used by parishioners of the Diocese of La Paz during the mid-colonial period, it can be argued that their utilization of the pastoral *visita* to complain about priestly abuses and neglect represents a type of not so passive resistance to colonial authority. In fact, many of the conceptual ideas Scott raises about the nature of contested relations between classes, the shifting boundaries of domination, and modes of resistance are, I

think, relevant to the present study. I have argued in this essay that Indian parishioners living in the Diocese of La Paz in the 1680s and 1690s used the pastoral *visita*, on the one hand, as a tool to protest conditions and forms of behavior which they felt violated the social and moral standards of their communities. Furthermore, some witnesses who testified during these decades capitalized on the opportunities that the pastoral *visita* presented, and used their time before ecclesiastical officials to condemn the priest or his associates for acts which were, in fact, largely unrelated to his priestly ministry. In these instances, the *visita y escrutinio* served as a forum for rival factions to express their displeasure over issues which divided the community or threatened sectional interests. These disputes frequently involved parish priests because of their central role in pueblo politics. In either case, it is my opinion that native leaders in particular who were active in the 1680s and 1690s bargained by complaint in an effort to legitimize their place in colonial society, and to attempt to preserve whatever advantages and privileges to which they felt themselves or their communities entitled.

Priests, as seen in their responses to the charges of neglect, did not stand idly by to let their reputations be sullied and their careers jeopardized by what they believed to be false incriminations. In short, they too fought for their rights and privileges, and also for the entitlements they felt they deserved as local leaders and as poorly-paid agents of the Church and Spanish Crown. Just as their parishioners resisted infringements on their liberties, priests throughout the 1680s and 1690s challenged the repeated attacks on their character, behavior, and job performance.

Visita authorities, as seen in the case against Don Antonio de Vivero, acted as bureaucrats and arbiters in these local struggles for advantage and dominion. The application of law, as it pertained to priestly conduct, punishment, and victims' rights, was, as John Leddy Phelan among others have pointed out, a flexible apparatus in colonial Spanish America, and the bishops and visitors-general of the Diocese of La Paz typically exercised restraint, stressed order to avoid confusion, and handled cases with the ultimate goal of maintaining the proper balance of power between priests and their parishioners.^[63] To be sure, they implicitly sanctioned corrupt behavior by priests by imposing such minor fines and penalties; of the seventy-eight cases that involved allegations of priestly malfeasance or sacerdotal neglect from 1680 to 1700, only ten priests had to pay fines of two hundred and fifty pesos or more, or were suspended or expelled from the diocese.

The documentary record suggests that unhappy parish priests, parishioners

and *visita* officials frequently resorted to accommodation to iron out the many social, political and economic conflicts which plagued village society. Visitor-General Eguares y Pasquier and Bishop Queipo de Llano y Valdés constantly admonished priests in the 1680s and early 1690s to follow the *arancel* when they charged for religious services, to pay Indians for their personal service, and to discourage the continuance of the *alferasgo* and *camarico* if local Indians found the obligations too onerous and time-consuming. Rarely did priests receive fines for any of these transgressions, and this system of warnings usually worked since subsequent *visitas* to previously troubled parishes were almost always without incident.^[64] Indeed, and in all likelihood, conflicts between priests and parishioners throughout the period under review probably ended, or at least were temporarily solved, through compromises and pledges of good faith which took place well beyond the scope of the *visita* trials.

In a visible way, this pattern of parishioners complaining, priests vehemently defending themselves against the charges, *visita* authorities using tolerance and pragmatism to decide cases, and the practice of accommodation by all parties to resolve disputes, engendered a type of social and moral equilibrium in village life in the 1680s and 1690s. In other words, parishioners viewed the *visita* as a concession that should be taken advantage of, and so they complained more often than not. Priests either were vindicated by favorable final sentences, compromised with their accusers, or paid minor fines for their alleged transgressions. And *visita* authorities legitimized the symbolic power and functionality of the Church by appearing every few years to make sure that peace, however tenuous, prevailed, and that the mission of God had not been seriously undermined.

Finally, Scott posits that domination is a constant negotiation, sometimes one side pushing hard, sometimes the other. He describes, for example, the realm of struggle between the rich and poor in post-colonial Malaysia as:

A constant process of testing and re-negotiation of production relations between classes. On both sides—landlord-tenant, farmer, wage laborer—there is a never-ending attempt to seize each small advantage and press it home, to probe the limits of the existing relationship.⁶⁵

Boundaries of authority and power, in other words, constantly shift, as do means and methods to gain advantages, and to negotiate and bargain with rival groups. The 1680

and 1690s seem to represent a moment in the history of the Diocese of La Paz when the *visita y escrutinio* was a main tool used in negotiations between parish priests and their parishioners. Perhaps parishioners before 1680 utilized a different method to protect their privileges and defend their "traditional view of social norms and obligations." ⁶⁶ While the documentary record of the Archivo Central is notably lacking for information from this period, I suspect—given the tone and tenor of contested relations evident in the early 1680s—that both parishioners and priests were adept in nuances of *visita* protocol and utilized their time before higher Church authorities to defend their personal or community interests.

[1] Funding for my research in Spain and Bolivia was provided by the J. William Fulbright U.S. Student Programs Commission, the Tinker Foundation, and the College of Liberal Arts and Sciences (Gibson Fellow) at the University of Florida. For his daily assistance and companionship, I would like especially like to thank Professor Norman Reyes Dávila, the archivist at the Archivo Central Canónigo Felipe López Menéndez in La Paz.

[2] All three of these scholars concentrate on the Catholic clergy in late colonial Mexico, and they dedicate much of their attention to the Spanish crown's efforts to control priests during the contentious era of the Bourbon reforms. Farriss considers the last two decades of the eighteenth century as a period of crisis between Church and State — “a crisis provoked and sustained in large part by a basic conflict between the State's need to exert authority over a powerful and influential clergy and the latter's claim to exemption from that authority.” (Farriss, *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1749-1810* [London: Anthlone Press, 1968], ix.) In his impressive study entitled *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico* (Stanford: Stanford University Press, 1996), Taylor focuses in part on the problems that erupted between secular priests and Bourbon district governors when priests perceived their judicial jurisdiction to be threatened by new initiatives implemented in the last four decades of the eighteenth century. In *Church and State in Bourbon Mexico: The Diocese of Michoacán, 1749-1810* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), Brading basically follows Farriss' lead and accounts specifically for the unrest created by royal laws that challenged priests' legal authority in the Diocese of Michoacán after 1795. Other works on secular priests in

colonial Latin America include: John Frederick Schwaller, *The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1987); Schwaller, *Origins of Church Wealth in Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1985); Adriaan Van Oss, *Catholic Catholicism: A Parish History of Guatemala, 1524-1821* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Lincoln Draper, "Archbishops, Canons, and Priests: The Interaction of Religious and Social Values in the Clergy of Seventeenth-Century Bolivia." Ph.D. diss., University of New Mexico, 1989; and Raymond Patrick Harrington, "The Secular Clergy in the Diocese of Mérida de Yucatán, 1780-1850: Their Origins, Careers, Wealth, and Activities," Ph.D. diss., Catholic University of America, 1983.

[3] Taylor, *Magistrates of the Sacred*, 12.

[4] *Ibid.*, 25.

[5] Thompson's ideas on the moral economy of the poor are, as Ward Stavig has pointed out in a few of his studies, especially relevant to understanding communal relations in the colonial Andes. He writes: "The emphasis placed by *naturales* on face-to-face relations; the long and varied tradition of reciprocity; the importance of custom and tradition...; the dominance of subsistence and barter, with market relations only partially developed (and then often under direct or indirect economic coercion); and a communal approach to dealing with the outside: all these factors make the types of inquiries posed by the new moral economy . . . particularly well suited to understanding the actions of native peoples in the colonial Andes." Stavig's utilization of the moral economy as "an analytical tool rather - more a line of questioning rather than an actual theory" is directly relevant to the current study on the relationships of power and accommodation between priests and parishioners in the Diocese of La Paz. (Ward Stavig, *The World of Tupac Amaru: Conflict, Community, and Identity in Colonial Peru* [Lincoln: University of Nebraska Press, 1999], xxiii). For other examples of the application of Thompson's thoughts on the moral economy to Latin America see: Brooke Larson, "Explotación y economía moral en los andes del sur andino: Hacia una reconsideración crítica." In Segundo Moreno Yáñez and Frank Solomon, eds., *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*. (Quito, 1991); Stavig, "Ethnic Conflict, Moral Economy, and Population in Rural Cuzco on the Eve of the Thupa Amaro II Rebellion," *Hispanic American Historical Review (HAHR)*, no. 4 (1988); Tristan

Platt, *Estado boliviano y ayllu andino* (Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1982); Kevin Gosner, *Soldiers of the Virgin: The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion* (Tucson: University of Arizona Press, 1992); Erick D. Langer, "Labor Strikes and Reciprocity on Chuquisaca Haciendas," *HAHR* 65:2 (1985); and Benjamin Orlove, "Meat and Strength: the moral economy of a Chilean food riot," *Cultural Anthropology* 12:2 (May, 1997).

[6] Edward P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century," *Past and Present* 50 (February 1971): 76-77.

[7] *Ibid.*, 78-79.

[8] *Ibid.*, 80.

[9] *Ibid.*, 79.

[10] I refer here of course to the *relaciones de méritos y servicios*, submitted by priests either in the course of applying for orders or during competitions for vacant *curatos*.

[11] Priests supplemented their annual wage by charging fees (*obvenciones*) for religious services such as burial masses, wedding ceremonies, baptisms. Exceeding the charge prescribed by the *arancel* (schedule of ecclesiastical fees) was a frequent source of conflict between a priest and his parishioners and between priests and bishops on *visita*.

[12] Murdo J. MacLeod, "The Primitive Nation State, Delegation of Functions, and Results: Some Examples from Early Colonial Central America," in *Essays in the Political, Economic and Social History of Colonial Latin America*, ed. Karen Spalding (Newark, DE: University of Delaware, Latin American Studies Program, Occasional Papers and Monographs No. 3, 1982), 56.

[13] Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century," 84.

[14] The Spanish tradition of the general visit has a long history. John Leddy Phelan, in his book, *The Kingdom of Quito*, traces its roots to the patrimonial kingdoms of Western Europe during the Middle Ages. A key element of the patrimonial state was the implementation of periodic visits by the ruler or his designated official to

different parts of the realm to prevent a fragmentation of royal authority. Certainly, the nature of the episcopal visitas and the inquiries of visiting ecclesiastical officials represented, as Phelan points out, "a vision of society as it ought to be, a pale but nevertheless recognizable reflection of the ideal world encompassed in divine and natural law." [John Leddy Phelan, *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire* (Madison: University of Wisconsin Press, 1967), 328]

[15] Bishop Castillo y Castro alluded in his long 1651 report to Bishop Valderrama's initial tour of the diocese, but no primary records of that visit exist in any archives in La Paz. The first record of a completed visita was filed by Bishop Valencia in 1620; I located this file in the Archivo General de Indias in Seville. The first formal *visita y escrutinio* trial (with witnesses) housed in the Archivo Central Canónigo Felipe López Menéndez is dated May 20, 1683, and was held in Guarina near La Paz.

[16] Archivo Central Canónigo Felipe López Menéndez (hereafter referred to as ACCFLM), Tomo 6, fol. 187r.

[17] Ibid.

[18] ACCFLM, Tomo 11, fol. 320r.

[19] ACCFLM, Tomo 11, fol. 323r

[20] ACCFLM, Tomo 18, fol. 75r

[21] ACCFLM, Tomo 18, fol. 74.

[22] ACCFLM, Tomo 20, fol. 184.

[23] ACCFLM, Tomo 20, fol. 184r.

[24] ACCFLM, Tomo 20, fol. 194r.

[25] ACCFLM, Tomo 18, fol. 188.

[26] Ibid.

[27] Ibid.

[28] ACCFLM, Tomo 18, fol. 190.

[29] ACCFLM, Tomo 18, fol. 202.

[30] Alonso Tipula stated in his affidavit: "I cannot enter into my own town. I will go

to the royal audiencia capital to ask the President [to be appointed to another] town so I can [reassume] my life as a *tributario* with all of my children, because the town of Guancané has been abandoned on account of the priest. All of the tributary Indians are in other provinces." ACCFLM, Tomo 18, fol. 192.

[31] A group of Indian litigants led by Gerónimo Tipula, a principal of Guancané, claimed: "Don Juan de Argote has established our parcels of farmland as an investment from whence we use to pay royal taxes to Your Majesty and satisfy the demands made on our town. Now the whole town has to sell guano to raise money." ACCFLM, Tomo 18, fol. 190.

[32] Tipula later declared: "and my priest buried my mother for one hundred and ten pesos, and stole all of my things from my house." ACCFLM, Tomo 18, 192.

[33] ACCFLM, Tomo 10, fols. 70-71r.

[34] ACCFLM, Tomo 14, fol. 377r.

[35] ACCFLM, Tomo 3, fol. 310.

[36] ACCFLM, Tomo 12, fol. 129r.

[37] ACCFLM, Tomo 12, fol. 133.

[38] ACCFLM, Tomo 16, fol. 158r.

[39] ACCFLM, Tomo 7, fol. 77r.

[40] ACCFLM, Tomo 5, fol. 22.

[41] ACCFLM, Tomo 5, fols. 313r-314.

[42] ACCFLM, Tomo 5, fol. 314.

[43] ACCFLM, Tomo 5, fol. 314r.

[44] ACCFLM, Tomo 5, fols. 333r-334.

[45] Ibid.

[46] ACCFLM, Tomo 5, fol. 317r.

[47] ACCFLM, Tomo 5, fol. 347.

[48] ACCFLM, Tomo 5, fol. 346.

[49] ACCFLM, Tomo 5, fol. 347.

[50] ACCFLM, Tomo 5, fol. 346r.

[51] ACCFLM, Tomo 5, fol. 353r.

[52] ACCFLM, Tomo 5, fol. 354.

[53] Ibid.

[54] ACCFLM, Tomo 5, fol. 355r.

[55] ACCFLM, Tomo 5, fol. 391.

[56] ACCFLM, Tomo 5, fol. 302.

[57] I argue elsewhere (see Caleb P.S. Finegan, “Priests, Parishioners and the Moral Economy of Village Life in the Diocese of La Paz, 1680 to 1730” [Ph.D. diss., University of Florida, 1999]) that this era of overt negotiations, bargaining, unwritten contracts, and jostling for power, profit, and favor - at least as seen through the lens of the *visita y escrutio* process - fell apart after 1700. This was in part due to the fact that after this date, the *visita* marginalized the primary voice of previous discontent — monolingual Indians — and because the *visita* itself became an infrequent and undependable source through which native elites could air their grievances.

[58] Lotte de Jong, “Community Discourse: A Family Conflict in Eighteenth-Century Coyotepec, Oaxaca,” in Simon Miller and Arij Ouweneel, eds., *The Indian Community of Colonial Mexico: Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology, and Village Politics* (Amsterdam: CEDLA, 1990), 26.

[59] See James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Subsistence and Rebellion in Southeast Asia* (New Haven: Yale University Press, 1976); “Hegemony and the Peasantry,” *Politics and Society* 7 (1977): 267-96; “Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition,” *Theory and Society* 7 (1977): 1-38; *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990); and *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985).

[60] James C. Scott, *Weapons of the Weak*, 301.

[61] Ibid., 39. See Antonio Gramsci *Selections from Prison Notebooks*. Transl. and ed. Quinten Hoare and Geoffrey Nowell Smith (London: Lawrence and Wishart, 1971).

[62] Ibid., xvi.

[63] See Chapter 12 of John Leddy Phelan, *Kingdom of Quito*.

[64] For the 1720s, the written archival evidence even confirms that grievances were commonly dealt with on informal level by the inclusion of the words “*se rremedió*” (it has been corrected) next to the point of contention.

⁶⁵ Scott, *Weapons of the Weak*, 255.

⁶⁶ Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in Eighteenth -Century England," 78.

De "Hombre-Masa" (inédito)

Sal de la Tierra

Por : Arturo von Vacano

Las entrevistas, artículos y notas de Arturo von Vacano han sido publicados por PARADE y por muchos diarios y revistas de 19 países latinoamericanos desde 1960. Vacano vino a EE.UU. en 1980 y fue editor de United Press International entre 1980 y 1987. Es miembro de World Press Society de St. Paul, Minnesota, desde 1966. Es autor de varios libros. “Morder el Silencio”, una novela, fue publicado en 1987 por AVON BOOKS de Nueva York como “Biting Silence”. RUMINATOR BOOKS publicará "Biting Silence" en Mayo de 2003. El texto "Sal de la Tierra" corresponde a su inédito "Hombre-Masa", su más reciente creación.

Y sin embargo, yo nací entre un pueblo que, derrotado siempre, jamás fue vencido.

Es este un raro espectáculo, el de un pueblo condenado a muerte apenas nace y odiado por cuatro letrados a caballo que, usurpando herencias, se apresuran a firmar su propia impunidad y la de sus herederos (la tierra era rica; la libertad de todos entrañaba igualdad, una sombra de equidad: negaba las fortunas que desafían la imaginación)... de un pueblo, digo, que se obstina en vivir, y lo dice siempre, "como me da la gana" una lucha sorda, muda y de cuando en cuando

monstruosa que ni ese mismo pueblo quiere ver; de un grupo humano que paga su libertad - la libertad individual de que goza pasma a los extranjeros - con una miseria que lo reduce como a los apaches pero que nunca ha vacilado ante ese precio... Esa característica, que otros llamarán anarquía, es la que siembra de canas la cabeza de sus gobernantes y ha dado la zancadilla final a cada tirano. Se trata de una guerra de siglos que va perdiendo sin que nadie lo subraye y que libra porque no se "moderniza" (se trabaja para vivir; no se vive para trabajar, afirma, caprichoso), que pierde despreciando sus propias bajas (mendigos, cadáveres y huérfanos abundan en las calles) pero que, porque le viene en gana, ha de perderla en su propio estilo: la vida, simplemente, no es para tomarla tan en serio; se la puede atravesar "así nomás", se puede reír, llorar y morir entre improvisaciones y finalmente, qué carajo, simplemente porque sí.

Una prueba de esta hazaña (porque lo es, en verdad) es su historia, como viene escrita: a diferencia de otras historias, la suya se aproxima a la verdad, a la realidad tal y como fue vivida, aunque los tomos que así la describen no abundan. Tal historia relata, pues, sus derrotas, tantas, y deja ver que jamás fue vencido. Diezmado, acribillado, traicionado y vendido, retornó siempre, y siempre puso las cosas en su lugar; no sería ese, tal vez, el mejor lugar, pero es el lugar en que le gusta tener sus cosas. Su mera supervivencia sorprende y pasma, y hay quienes se molestan ante tanta osadía; hoy son menos las balas que los impactos del hambre y la miseria, pero la cueca sigue y, mírenles ustedes los ojos, creen que estamos sólo en la segunda ronda. La tragedia es, claro, que se acaba la tercera y vivimos los últimos ecos de esa historia de ritmo alegre y a su modo dolorido (llora el mundo que pudo ser y nunca fue) pero fuerte y pícaro como caballo de combate. La hora del progreso ha llegado para sellar su larga tragedia. La civilización finalmente se ha acordado de sus valles, llanos y cordilleras, la racionalización del trabajo es una demanda urgente; la competencia, que hace lobos de los hombres, ha venido para perpetuarse. El mundo ha decidido dejar caer su nuevo orden con todas sus glorias sobre esta tribu grande, pero no muy grande, que ni tiempo ha tenido para crear su propio arquetipo.

Ese es el monstruoso designio que el gobernante de la hora califica de "implacable" con verdad translúcida. Esa es la lápida destinada por los conquistadores de las galaxias a los hijos del centauro que, libre, tragaba ventiscas y dobló el Ande. La libertad personal no es posible ya. La lucha por la vida

debe hacer enemigos de padres e hijos, las mujeres deben ocupar el banquillo de sus maridos en fábricas y talleres y los hombres, desempleados, deben dejarse estar, afeminarse y hacerse obsoletos: miren, pues, las maravillas del mundo exterior y muéranse de envidia, mestizos tontos.

¿Qué puede interesar, y a quién, la duda ética sobre quien tiene la razón? La razón es la fuerza, como aún jura el roto, y los derechos son los cañones. Y, ¿cómo habría de sobrevivir este buen salvaje cuando en verdad ni camisa tiene? Nunca tuvo la menor chance, y sólo sacrificando a sus hijos pudo estirar ese hiato antinatural de medio milenio; ¿vivir entre compadres y comadres, adorar al sol como deidad y como bendición y gozar de una tierra tan generosa que hizo casi imposible la inanición durante siglos? ¿A quién se le ocurre? Se trata de un simple absurdo que no puede durar mucho más. No debe durar, no se ha de permitir que dure y, pues, aquí mismo deja de durar; otros hay, más prácticos, que hubieran hecho maravillas con este suelo y habrían plantado hasta rascacielos. Como los nuevos bárbaros son los más, su hora ha sonado.

Verdad eterna es, y este pueblo empieza a ver esta verdad muy clara y definida: morir antes que esclavos vivir, ahora es cuando. La esclavitud por el salario (conocida ya, y olvidada como tantas otras amarguras) se impone; es posible (pero sólo posible, se dice) que, pues que llega apoyada por el mundo todo, tal vez esta vez se de, por fin y finalmente, la derrota sin un nuevo amanecer.

Con el transcurso de los días, tal percepción se hace notable hasta entre los niños. Ríen todos todavía, y miran al mundo de reojo. Tantos horrores nos han traído y aún estamos aquí, se dicen, que... ¿Por qué no habríamos de salir también de esta? Es que lo último que se pierde, aunque de hecho está ya perdida, es la esperanza. Y este combate no es, como tantos otros, diáfano: ¿quién habría de decir que la democracia mata pero oculta la mano genocida?

El fenómeno es dolorosamente singular para un testigo presencial de la hora: subraya las virtudes y los vicios de cada individuo, enfoca con mayor claridad las cimas y las simas que alcanza el espíritu; como la marea que pocos por allí han visto, la amenaza implacable crece, se hincha, abunda y quita neblinas de la visión del más obstinado. Las cobardías y los corajes se hacen más perceptibles y las bellaquerías, las ladronadas, las bajezas increíbles se dan junto a un heroísmo cotidiano silente y negado pero evidente.

Si, bien pudiera ser que fueran al final destruidos, pero no cabe ya duda: lo sufrirán con los ojos abiertos. Y cumplirán con los ojos abiertos su credo. Así lo cumplen ya algunos (pero más cada día). Esto es lo que lo hace, y siempre lo hizo, singular hasta el punto en que muchos lo reconocen como la conciencia de un continente sin conciencia.

Mírenlo pues, impasible el mestizo: es el último de los hombres; después llega la máquina.

Sería bueno, empero, ahora que se reducen sus amaneceres, que el mestizo se enterara de una vez por todas de que en todas partes se cuecen habas y de que no es él mejor ni peor que otros hombres y mujeres, los que sufren en las antípodas, digámoslo por capricho.

La diferencia está en las historias: otros han cometido los mismos crímenes que allá lejos dicen imperdonables antes de repetirlos, pero esos nunca los recuerdan; matanzas hubo, y mentiras, más grandes y más crueles que las que asolaron sus tierras, pero en las lejanas nadie las registró porque el vencedor escribe las leyendas que estudian los niños; no es como con los mestizos. Mentira es que los chirimbolos del visitante signifiquen una vida mejor: mienten, mienten, mienten, y su castillo de naipes ha de derrumbarse antes de que se terminen los testigos. El descalzo no es la bestia; la bestia se perfuma los sobacos. No es minoría; clama a la justicia de Dios desde cada cueva, rincón o sótano. No habrás vencido, hermano, pero... Ay, de los vencedores: alcanzarán a envidiar tu tumba anónima. Tú eres la sal de la tierra, y tu ausencia determinará el erial del universo todo. Verdad es que mejor es morir antes que esclavos vivir, y verdad absoluta es que te hiciste el mejor cada vez que cumpliste ese credo; de ti han de aprenderlo quienes tengan memoria mientras la memoria exista. Tuya es la tierra, tuyo el planeta, y lo harás para siempre tuyo cuando cumplas tu credo al pie de la letra. Porque perdiendo tu vida la conquistarás y salvándola la perderás... Nada haz visto todavía: todo comienza en la punta de tus dedos el instante en que lo dispongas tú, porque tú justificas el universo.

Tú, claro, y los descalzos del mundo todo; bien harás, pues que se reducen tus amaneceres, en reconocer por fin a tus hermanos. Haz la paz con ellos, mira que jamás fueron tus enemigos. Aprende que toda frontera se hizo para timarte y para violarla. ¿Cuáles, tus hermanos? Pues, los que comparten tus miserias sobre la faz

de la tierra. ¿Cuál, el precio de negarlo? Pues: el fin.

Comentarios a una reciente publicación

***VIAJE Y NARRACIÓN: LAS NOVELAS DE JESÚS URZAGASTI,
DE ANA REBECA PRADA MADRID***

Juan Carlos Orihuela

Juan Carlos Orihuela es Profesor en Literatura,UMSA. Poeta. Músico. Crítico de narrativa boliviana contemporánea. El texto que compartimos aquí circuló en Fondo Negro, La Prensa (La Paz),domingo 22 de diciembre, 2002.

Salto a ciegas, migración a contrapelo, posesión y canto. Soledad, escritura y sombra. Mundo a destajo, casa guardiana, verbo indócil, palabra chúcara, errancia, memoria, territorio, deseo, narración, historia, muerte. Ese el itinerario en picada que nos propone Ana Rebeca Prada Madrid para aproximarnos a la obra narrativa de Jesús Urzagasti.

Asedio complejo si pensamos en que la escritura del escritor chaqueño es una secuencia ininterrumpida que en su afán móvil ignora los tiempos y los espacios convencionales y más bien pugna por fundarlos desde la instauración de una ética de lo cotidiano que le permita ser y pasar dignamente por el mundo a partir de una narrativa que recurre a su propia experiencia en la medida en que se reconoce astro diurno en medio de la gran noche.

Viaje y narración... orienta sus escrúpulos hacia el modo en que los diferentes narradores de las novelas de Urzagasti desarticulan, sin prisa, determinados conocimientos, saberes y aprehensiones del mundo del acá y del allá y ejercitan un nuevo punto de apoyo que se mira en la libertad, en el amor, en el transcurso vital y jubiloso de los seres y las cosas.

Prada Madrid se concentra en describir la densa geografía de la escritura de Urzagasti, apelando al sonido y a la gravitación de una palabra narrativa que interpela un mundo signado por herencias, complejos y estigmas coloniales que atraviesan nuestra historia y se incrustan en las formas más solapadas e impías del poder, del Estado que los promulga y socapa y de la falaz cultura que lo reproduce y legitima. Y es que ahí se encuentra, desde mi punto de vista, uno de los caracteres más ponderables de este ensayo: su capacidad para ingresar en la textura desde la textura misma, es decir, en la inmersión crítica en un lenguaje moroso que nombra y propone tanto el advenimiento como la memoria del mundo a partir de una palabra literaria cuidada con esmero y empeñada en el cultivo del diálogo y la comunicación.

No corresponde extenderme sobre la pertinencia de los modelos que sostienen el andamiaje teórico de esta obra, pero intuyo que éste se hace efectivo precisamente porque está orientado a dilucidar sentidos y no a nombrarse a sí mismo, como suele ocurrir con preocupante frecuencia en algunos sectores de crítica supuestamente especializada, presupuesto éste que Prada Madrid afirma con claridad: “Si bien estas teorías no tienen que ver directamente con lo literario, se constituyen en perspectivas muy útiles a la hora de cotejarlas con las formas en que la literatura promueve, desde su lógica y especificidad, una propia ‘teoría’ de la cultura, la sociedad y las subjetividades que las constituyen y que son constituidas por ellas. En este sentido, la investigación se condujo más con la voluntad de hacer *dialogar* las teorías con el texto literario, y no con la intención de aplicarlas al mismo”.

El trabajo discurre sobre la instauración literaria del desplazamiento itinerante en los distintos narradores de las novelas de Urzagasti, lo que es asumido por Prada Madrid como diferentes formas de viaje cultural en la medida en que esos movimientos provocan, ofrecen y evocan una muy particular forma de conocimiento, aquel que se agazapa y escurre en el misterio de lo posible. Con lucidez, pero ante todo con una atenta sensibilidad a los designios del lenguaje de estas novelas, la autora se somete a sí misma a una errancia por los parajes de la provincia, por las ciudades del mundo, por las caídas hondas de las almas y los cuerpos de los narradores de estas novelas. Entendiendo la cultura como viaje, la

investigadora encuentra que estos narradores se constituyen en portadores de diversos mundos que se rozan, que se enlazan y se recuerdan, generando, así, la posibilidad de mundos alternativos que, al dislocarse, instauran éticas renovadas y visiones de epifanía que sugieren actitudes y miradas diferentes frente a la vida y la naturaleza: “Concebir a las personas y a las colectividades como sujetos en movimiento, como viajeros, y no sólo como residentes sedentarios, estáticos, desencadena una revisión de presupuestos de fondo a partir de los cuales se construyen percepciones en torno a la sociedad, a la cultura y, precisamente, a los sujetos que las constituyen y que son constituidos por ellas”, afirma la autora. Así, estos migrantes indóciles que viajan por las novelas de Urzagasti, como los curanderos callawayas o los maticos, abren la posibilidad de que mundos que ni siquiera se sospechaban entre sí puedan encontrarse a lo largo de una historia que los haga próximos, comunes y provistos de identidad, es decir, provistos de memoria colectiva, esa sutil nomenclatura que disuelve las fronteras entre la vida y la muerte.

Esta concepción de constitución de modos de ser permite, a su vez, la emergencia y ejercicio de pautas y prácticas culturales cuya visibilidad se hace posible en la medida en que aquellos que las ponen en funcionamiento se desplazan, se mueven, llevando consigo saberes locales que conformarán posteriormente estatutos de vida con los que el migrante enfrentará el mundo de enfrente, el del “otro lado”. Desde allí, sin escabullir el bulto y desde el centro mismo de ese mundo y sus símbolos negadores de las identidades y las diferencias, el viajero fundará su casa nómada, su residencia nómada, su narración nómada, con la tozudez y la determinación que otorgan la serenidad y la paciencia de quien labora su destino a contracorriente. Es en esa construcción de la casa del nómada en la que Prada Madrid también fija su atención a profundidad porque es justamente en esa aparente contradicción que lo nomádico deviene narración, narración también nómada, es decir, textualidad en constante movimiento, textualidad que se busca a sí misma a partir de la experiencia nómada del propio novelista, porque “somos nómadas a pesar de nuestros esfuerzos sedentarios”, como nos dice la autora, y porque el nomadismo es, finalmente, un deseo itinerante por residir.

Como *Viaje y narración...* se encarga de demostrar con minuciosidad, la obra narrativa de Urzagasti propone una forma de ser en el mundo que se asienta en un peregrinaje de carácter ritual que asume el transcurso vital desde sus contrapartes. Esa mirada disidente tiene que ver con el silencio, con el lugar del bosque como refugio último, con una historia que también puede decirse en el idioma de los pájaros y de los animales, con la poesía esencial, con el amor a la libertad y a la literatura, entendida ésta como morada, y con un conocimiento que carece de títulos y de propiedad porque se genera en la cotidianidad de los siglos de los siglos. Viaje, narración y nomadismo, narración del viaje, viajar desde la narración, tal el empeño de esta obra de Prada Madrid que se despliega a partir de la escritura alternativa cuanto dolorosa de una narrativa que pone de manifiesto los cáusticos modos de que se vale el aparato ideológico estatal para manipular las prácticas de la intuición, el rumor de las colectividades, la infinitud de los saberes repetidos, la identidad de los fragmentos.

Nómada es la construcción narrativa que atraviesa los senderos que comunican con el vasto mundo; nómada también el destino impajaritable de quienes lo cruzan desprovistos de toda pretensión que no sea la de habitarlo con gratitud, pero nómada también la palabra ubicua y excéntrica, que transgrede, que busca permanentemente un lugar desde donde fundar la escritura y la literatura como prácticas dignificadoras del ser humano, capaz de inaugurar verdaderos espacios de comunicación que vayan más allá del regodeo intelectual y petulante. La palabra literaria de las novelas de Urzagasti interpela los modos convencionales de la escritura hasta convertir sus sentidos en un acto de fe, y se hace itinerante en la medida en que busca, se mueve, cuestiona. La voz migrante de esta morada escritural se constituye, en suma, en abierta resistencia al sedentarismo literario y su acecho no sólo incomoda las formas canónicas de novelar, sino que induce a cuestionar, hablando en términos convencionales, hasta qué punto son novelas las novelas de Urzagasti. ¿Biografía novelada, ficción biográfica, ficción testimonial? Vaya uno a saber. El hecho es que frente a esta narrativa tambalean y se inquietan los conceptos más paradigmáticos de la novela burguesa, de aquella de la búsqueda infructuosa y degradada, de la irremediable desarmonía entre el ser humano y el mundo que lo rodea.

Son esas pues, creo yo, las transmutaciones y las impugnaciones que celebra el trabajo de Prada Madrid, pero esas también las consagraciones a que nos puede remitir una literatura auténtica que pacta atemporalmente con quienes hacen posibles los días tejiendo de noche.

(FIN)

NOTAS PRELIMINARES AL LIBRO DE ANA REBECA PRADA MADRID

EL VIAJE QUE NO PERVIERTE.

Raúl Prada Alcoreza

La Paz, año de rebeliones indígenas.

Raúl Prada Alcoreza es integrante de COMUNA; Profesor de la UMSA; Director del Doctorado en Epistemología (dictado simultáneamente en LP y Sta Cruz, en convenio con la Universidad René Moreno de Sta Cruz y algunas facultades de la UMSA) Este texto apareció publicado en Salamandra, PULSO, (La Paz), diciembre 20, 2002. La RevistaE agradece a su autor por compartir este texto.

Viaje y nomadismo en la obra de Jesús Urzagasti, son distintas formas de *viaje* como distintas formas de *nomadismo*, lo que implica diferentes residencias. Podríamos hablar de una transvaloración constante en un viaje permanente a la *residencia* móvil del sí mismo. El sujeto aparece en sus pliegues, desaparece en sus despliegues y vuelve a reconstituirse en sus repliegues. Visto esto desde la perspectiva de los recorridos nos referimos a las territorializaciones que fundamentan nuestro nacimiento, afincando nuestro cuerpo a un paisaje, inscribiendo en su espesor los códigos de sangre, articulando fragmentos territoriales por alianzas políticas. El cuerpo entonces ya no es el cuerpo, es una experiencia, mas bien un ámbito de experiencias, entendiendo a éstas tanto como a exteriorizaciones, que al momento mismo que salen viajan, recorren, dejan su huella. No debe entenderse a ésta tan sólo como una impresión dejada en el suelo

o en los pisos ecológicos, sino también en una marca interna que puede ser entendida como la instauración de una memoria.

El *viaje* es tanto olvido como memoria. Paradoja ésta que nos lleva a una *aporía*: el viaje nos aleja pero también nos acerca más que antes al lugar de *residencia*, que nunca es el mismo, aunque esté en el mismo sitio. Lugar que termina siendo un no-lugar, un agujero negro que se traga la vida en este extrañamiento. ¿Un devenir? Quizás, pero tomemos este devenir tanto como nostalgia y retorno imposible, así también como juego, azar, proceso que busca volver a un origen imaginario, pero que lo hace siempre creando una distancia que se convierte en inconmensurable.

Somos nómadas a pesar de todos nuestros esfuerzos sedentarios. El *nomadismo* no sólo se caracteriza por sus recorridos itinerantes, sino también por la simultaneidad de sus múltiples planos que conforman su mundo o si se quiere sus núcleos ecológicos. El *nomadismo* se caracteriza también por la profusión, autopoética de los imaginarios, figuración, configuración y refiguración, significación, decodificación y resignificación, constitución de las subjetividades, forman parte de esta institución de lo imaginario.

La obra de Urzagasti se mueve en el campo de lo imaginario, atraviesa las narrativas de personajes insondables, que buscan en su propia pérdida el encuentro con su propia genealogía. Hay en ellos una especie de conciencia de este extrañamiento propio, vivido como búsqueda, pero también como drama solitario en la propia soledad, poblada de un país constituido en su silencio legendario. La escritura aquí resulta ser un despertar, una iluminación en plena noche, una fuga en el encierro, una liberación en el espesor del silencio. No estamos solos sino acompañados por los que habitan el piso contiguo, los que texturan en la noche la trama de una ciudad deshabitada, pero completa de recuerdos. La escritura es lo que queda en el cuarto oscuro de uno mismo, después de ver el parque paradisíaco desde la ventana del alma. La escritura es un recorrido en las páginas de las explanadas del recuerdo, una inscripción en la piel que se lleva, umbral sensible que incorpora el mundo a mi interioridad intensa.

Por eso también viaje al interior de la carne, donde el dolor y el placer se mezclan en un ambiguo goce, cuya certeza incontestable es la voluntad de vivir, que en palabras de Spinoza podemos llamar *potencia*. Esa materialidad aleatoria de nuestras predisposiciones éticas. La escritura también es un retorno a las procedencias, a la tierra, al padre, a la sombra cultural de los árboles, a la espesa atmósfera *mataca* plagada de fantasmas, quienes se resignan abandonar el pago. Por eso quedaron enraizados, haciendo patente la *residencia* absoluta.

Ana Rebeca Prada Madrid viaja por la obra de Urzagasti recorriendo la densidad de los personajes en la narrativa dialogante de una trama nómada. Aparejada de los trabajos culturales y de las rupturas discontinuadoras de Deleuze y Guattari, interpretados desde las exigencias propias a una escritura rebelde, a una literatura de desplazamientos de flujos deseantes, fundados en el núcleo arcaico de la memoria que es el olvido o la caída al abismo de la catástrofe inicial. Nacer es nacer al dolor, pero también dejarse acompañar por la alegría de escribir, que es una forma de decir, dejando impregnadas las páginas con el diseño consanguíneo de las letras cargadas de recuerdos. Interpretar a Urzagasti a partir de la pluralidad de los viajes y la multiplicidad de los nomadismos es buscar una convergencia teórica en el arisco pensamiento de un autor devenido del Chaco Boreal. Pensamiento salvaje y bárbaro, opuesto a la civilización de la disciplina y la sumisión. Pensamiento libre como la brisa y el aliento tibio de los atardeceres chaqueños. Pensamiento como el galope de los caballos, que clavan sus herraduras, sus pesuñas, a un suelo como la piel femenina del mito. Pensamiento que ilumina como el sacrificio acerca de las trascendencias e inmanencias de la muerte. Pensamiento, en fin inscrito en una mirada intensa, más intensa que la hoguera de la noche. Por eso mismo quizás la escritura de Urzagasti sea una brasa ardiente en los ojos de sus lectores.

Ahora bien, la carga teórica de James Clifford no es exactamente antropológica, diría incluso que es antiantropológica. Se opone a la invención del nativo exótico, se coloca en el no lugar de los desencuentros, que es al mismo tiempo el lugar de los encuentros, de las mezclas y de los mestizajes. La identidad se mantiene cuando ésta precisamente cambia, se transforma, se metamorfosea, guardando en sí los rasgos iniciales, la información arquetípica, que se repite redundando en su

diferencia. La carga teórica de Deleuze es antifilosófica y anticientífica, rompe con estos dispositivos enunciativos, que tienen pretensiones de verdad, dispositivos estratificados en el inmenso campo sociocultural y existencial de las formaciones históricas, campo conformado por mil mesetas, campo compuesto por espaciamentos lisos, donde los nómadas desarrollan líneas de fuga dando lugar a desterritorializaciones diversas, campo también conformado por los espaciamentos estriados, donde el poder y su obsesiva paranoia buscan fijar residencias registradas, persiguen repliegues que connotan reterritorializaciones estatales y religiosas. Ambas cargas coadyuvan en la interpretación de la obra de un nómada y viajero, cuya literatura atraviesa los múltiples niveles y territorios de un país plagado de silencios, pero también de emergencias elocuentes de los gestos rebeldes de la multitud. (FIN)

Prólogo al libro de Ana Rebeca Prada, "Viaje y Narración: Las novelas de Jesús Urzagasti."

Guillermo Delgado P.

Departamento de Estudios Latinoamericanos

Universidad de California, Santa Cruz.

Una larga mirada al horizonte humano nos lleva a identificar el nomadismo como nuestra condición primaria. Vista contra la experiencia de la agricultura y la urbanización (en las Américas el moderno proceso de urbanización apenas tiene más de doscientos años) acordamos que la humanidad ha pasado más tiempo como nómada (99%) que como sedentaria. Sin embargo, es bajo esta última condición sudesarrollante —y en este poco tiempo— que hemos logrado la máxima entropía.

En una colección de textos reunidos en un solo volumen con el escatológico título *The End of the World as We Know It* (1999), Immanuel Wallerstein, su autor, afirmaba que existe un aura de *incertidumbre* en el tratamiento futuro de la construcción de las realidades sociales. Aunque el eminente estudioso del sistema mundial se refiere en general a las ciencias sociales, su *dictum* toca el espacio de la frontera capturada en el debate sobre la modernidad, la postmodernidad y la postcolonialidad. Otra famosa autora, Gayatri Chakravorty Spivak, en su libro tan comentado *Outside in the Teaching Machine* (1993), afirmaba que: "... los debates Ariel-Calibán se dramatizan, América Latina *no* ha participado en la descolonización". Una mirada de ojo de pez a la que nos permite acceder el saber de autores y autoras de este continente desde la pueril opinión de Spivak y, en cambio, nos reubica en la plataforma de la *incertidumbre* propuesta por Wallerstein. Quizá haciendo eco indirecto de esta realidad, Carlos Monsiváis, muy tempranamente, en 1987, ya se deleitaba en el ejercicio postcolonial al desgravar la solemnidad hermeneútica en boga, y respondía a los *rituales del caos* (Guattari escribe de la *caosofía*) con una plegaria descolonizadora al decir: "Ilumíname Elias Canetti, genial descifrador de las masas, teórico insomne de las multitudes, analista de las conductas gregarias. Guíame por senderos del bien exegético sin caer en la tentación del paternalismo, y aunque ande en trance de populismo condúceme al puerto seguro de las hipótesis que no naufragan a medio camino, de las metáforas que no resbalan, de las teorías totalizadoras en cuyas redes nunca aletean los lugares comunes" (*Entrada libre. Crónicas de una sociedad que se organiza*). Esta tríada de influyentes intelectuales, con muchas otras y otros se entiende, han hecho mella y continúan moviéndonos el piso a manera de remanentes sísmicos del episteme.

Al recordar al crítico mexicano Carlos Monsiváis, ése de 1987, el *geist* o halo de las Américas de habla hispana y luso-brasilera revela una coincidencia de compartidos intereses del solo aire que se respiraba, pues el mismo año Jesús Urzagasti, el autor chaqueño, entregaba uno de los textos del espacio postnacional de la literatura boliviana titulado *En el país del silencio*. No se trata de hacer en este breve lugar un estudio de la bio-bibliografía de Urzagasti, sino de subrayar que en esa obra en particular, ya como rizoma de su propio *opus*, la crítica literaria y catedrática Ana Rebeca Prada, con muy sugerente interpretación,

imbrica al autor y su obra en el contexto de una amplia lectura teórica que ilustra, entre otras varias, la preocupación que Zavaleta Mercado llamó la *sociedad abigarrada*. Ésta —también coincidentemente— circulaba como preocupación conceptual en su póstumo texto de 1986, *Lo nacional-popular en Bolivia*.

En el país del silencio y las obras que constituyen parte fundamental de un coherente proyecto —un gran viaje nomádico—, ahora comprendidas en este innovador estudio de Ana Rebeca, tienen como denominador común las tropologías de una obra mediterránea. Esto, quizá, porque la cultura mediterránea de sus pueblos y naciones, que son Bolivia, “se constituyó hacia dentro” como observa Zavaleta Mercado en el mencionado libro. Es el habitar de este espacio mediterráneo —concebido como “una reciprocidad territorial”— el que surge a manera de tropo inverso, lo rizomático, en toda la obra ficcionalizada de Urzagasti. *En el país del silencio* puede ser la única obra de nuestra novelística que merecería considerarse “postnacional”, y esto porque desdice el clásico regionalismo boliviano que, según Zavaleta Mercado: “[es] la incapacidad de vivir el espacio como un hecho nacional o al menos como algo no tan directamente vinculado a la idea personal de la relación con la tierra, como algo concebido de un modo transpersonal o colectivo”. En fin, por los dispersos aspectos, que ya crítico/as, estudioso/as de la obra de Urzagasti han apuntado, su innegable valor literario urge un acercamiento propio, como el propuesto por Ana Rebeca, precisamente porque la narrativa de Urzagasti ficcionaliza otra forma de *estar en nación*, captando un momento de gran transformación perceptiva del espacio imaginado; “tanto más total cuando más fragmentado”.

Una compleja expresión transdisciplinaria —como metodología— nos ofrece la versión de este compendio largamente trabajado por Ana Rebeca y que ha sido titulado *Viaje y narración: Las novelas de Jesús Urzagasti*. Originalmente el texto fue presentado y muy bien recibido, a manera de tesis doctoral, en la Universidad de Maryland en 1998. Fue entonces que la autora a floraba después de haberse sumergido largamente en el *magnum opus* del escritor Jesús Urzagasti. Una disertación doctoral es algo más que la defensa de una idea sistemáticamente articulada; es el colapsante final de una serie de lecturas y textos escritos, y es también el comienzo de otras igualmente sistemáticas.

El estudio de Ana Rebeca incide profundamente en los varios nudos rizomáticos

que una ligera lectura de los textos urzagastianos apenas puede provocar. La teoría que ella emplea para desconstruir la innovadora narrativa que departe del mitológico Chaco y/o de La Paz (o viceversa) abre verdaderas dimensiones *glocales* poco perceptibles en una lectura primaria, de elemental entusiasmo. Ana Rebeca, en cambio, se acerca a la obra del escritor chaqueño estableciendo un firme diálogo teórico-literario de características transdisciplinarias. Al cambiar de registro y al proponerse dimensionar la complejidad de Urzagasti, con una evidente intención de estudio académico, ella recurre a la necesidad de sostener un pertinaz diálogo activo con los teórico/as de la postmodernidad, la postcolonialidad y los estudios culturales que se fijan en la subalternidad —aquello que el intelectual aymara Waskar Ari Chachaki ha llamado la condición de *Jisk'ach'ataña*—.

El auxilio que constituye dialogar con autores de contribuciones postmodernas y postcoloniales —para mejor entender un texto— no se da sino para subrayar que *En el país del silencio*, junto al *opus* que se alude, merece ser leído y analizado a la par de las preocupaciones que evitan la autor/idad y los dualismos de la teoría densamente moderna. Esto recuerda a Foucault; cuando se le preguntó qué era un libro, respondió: “es una caja de herramientas”. Sin ese *aggiornamento* intelectual mal podría entenderse la intención del escritor; al hacerlo, Ana Rebeca nos actualiza. Ya sabemos que de acuerdo a Deleuze y Guattari, como puede leerse en su *Rhizome*, introducción a *Mille plateaux*, los libros: “No son imágenes del mundo, sino que hacen rizoma con el mundo. El libro asegura la desterritorialización del mundo, pero el mundo opera una reterritorialización del libro que, a su vez se desterritorializa en sí mismo en el mundo”. Luego, la obra de Ana Rebeca nos invita a ocupar un espacio bastante amplio, la planicie, cuya centralidad ya no se encuentra, paradójicamente, en el centro y en la que, repentinamente, el centro está des-centrado. Capta ella a narradores/personajes asumiendo el sentido no del sedentario, sino del nómada que, por vez primera, se constituye en verdadero sedentario; es decir, la condición existencial de un enraizado se desvanece para crear a la individualidad fronteriza con centro propio, al nómada que —porque no se mueve— entiende más allá al haber ocupado el sentido amplio de la planicie que es su verdadero hábitat/*habitus*.

Si el libro “es una caja de herramientas”, entender para qué sirve el contenido de

esa caja es lo que Ana Rebeca explica y se propone articular. Hasta ahora, este compendio es quizá el único dedicado a un escritor contemporáneo que hay que habitar y re-habitar con frecuencia, a la manera del nomadismo que es antigenealógico. Pues un tropo persistente en la obra de Urzagasti es el viaje —su forma—. En el viaje los muertos constituyen la memoria porque *re/unen* los espacios —otorgan el *telos* vital— contra el autoritarismo esquizofrénico del sedentario. Ana Rebeca, a través de las partes que constituyen su versión en este libro, hace el camino para llegar a los *nuclei* del corpus literario urzagastiano al habitar las alegorías propositivas del autor, ésa de la comunicación humana transculturizada desde abajo, y que es anti-autoritaria o, mejor, anti-jerárquica.

Esto nos obliga a recordar que la obra de Jesús Urzagasti se inscribió inicialmente en momentos álgidos y de crisis nacional (y latinoamericana), cuando la prepotente brutalidad estatal (el aparato de Estado) probó el climax de absoluta deshumanización. El escritor, fuera del ocasional *ex cursus* en Europa, vive asediado, habitando el Estado nervioso o de emergencia. Quizá por ello, su obra propone una ética que se desplaza —viaja— en un espacio rizomático cohabitado por muertos y nómadas, rurales y ciudadanos, transhumantes y forasteros que se encuentran imaginados desde los intersticios corográficos del margen desterritorializado con des/centro propio. En el corpus urzagastiano el *nóumeno* boliviano adquiere sentido casi tangible —en los imbricados lenguajes polisémicos de sus personajes, en sus alegorías e imágenes—, lo que no existe sino en nuestro cavilar con rurales, muertos y Otros, es decir, una Bolivia postnacional, que podría ser entre otras casas, la casa literaria. Así, Ana Rebeca encuentra, entre varios, un imaginable sentido del abigarramiento.

Antes de cerrar esta presentación deseo compartir un detalle humano de mi primer encuentro con el versado escritor, motivo de este erudito estudio. Regresaba yo al país después de una larga ausencia y René Poppe, de tantos intereses comunes por eso de minas y mineros, invitó a Urzagasti a plegarse al grupo que celebraba el hábito de la lectura y la circulación de nuevos textos. Se habló de visitar a Jaime Saenz. Para entonces su *Tirinea* me era familiar y, además, había conversado —aunque poco y urgido— con Zavaleta Mercado, en Santiago y en el DF. Pasaron las pacañas horas en esa ocasión, hasta las primeras del amanecer y Jesús se dejó sentir nada más que esporádicamente. Luego hubo otro lapso de

uniformado silencio, el distanciamiento entonces. Un horrible hecho como el asesinato de Luis Espinal ocurrió por aquellas épocas, y otra vez, hubo exilios y también de mujeres.

Mucho tiempo después, cuando soplaban mejores aires, y ya en el espacio de la amistad, al notarse mi lectura apreciada de su obra (siendo yo harina de otro costal, por eso de la antropología), el autor me pidió recordar la distinción entre *etnografía* y *obra literaria* —dijo, en el fatigado crepúsculo, que aquella noche de antaño, él había preferido escucharme—. Para entonces, la etnografía colonialista sufría una seria evaluación, una crisis de identidad como ya lo subrayara mi amigo James Clifford. Escuchar es una virtud; al contrario yo deseé aquella noche, como miscible expatriado, que Jesús Urzagasti fuera el de las palabras. Este intercambio de propósitos sobresale, a menudo, en sus textos, en los que los pájaros como el silbaco, el árbol como el guaranguay y hasta la carapaqueña tienen también algo que decir en el rictus de la anónima noche.

Poco antes de estos hechos que bien se guardan en la memoria, hacia 1979, y gracias al noble gesto amistoso de René Poppe, me reuní por vez primera con Ana Rebeca en Texas. Nos rodeaba el calor de *la canícula* austiniana, y ambos nos reconocíamos bibliófilos. En su pequeño apartamento —recuerdo— exhibía ella un par de bellas acuarelas campestres, sin duda paisajes cochabambinos. Ahí se dio la primera conversación sobre la renovada cuentística minera de Poppe, el testimonio y la etnografía. Después vinieron ineludibles viajes y mudanzas. Sin embargo, sobreponiéndonos a los obstáculos que crea la distancia, logramos re/establecer un diálogo epistolar, todo centrado en la palabra. Un sentido de transportarse en varios mundos y varias lenguas pertenece a la comunalidad que cultivamos. De muchas maneras, en aquel primario entonces, entre lecturas ya transdisciplinarias, se gestaba en ella una pasión que nunca la abandonaría: su ilimitada devoción a la cosa literaria y a la sistemática lectura. Años después, en una visita que hacía yo, en La Paz, lo que fue lectura o conversación en otros países se hizo realidad y me vi por vez primera con los aludidos creadores y su militante lectora. Este libro simboliza, por todo ello, la culminación de un ciclo vital y el sólido comienzo de otro. El texto trasluce un aura de autoría sólida, tozudamente persistente.

“La ley del libro es aquella de la reflexión”. Ana Rebeca al entregarnos su

enriquecida versión analítica de las obras de Urzagasti re/presenta el placer del texto, su propio respirar, su timbre. “El libro no es un ente incomunicado: es una relación, es un eje de innumerables relaciones” —Borges dixit—. Su estudio demuestra extensamente que no se puede definir las cualidades del escritor de primera línea porque es una invitación a la experimentación. Al re/presentar estos textos que hay que experimentar a través de la lectura y el intertexto, Ana Rebeca abre las puertas a una compleja construcción estriada de ideas, y nos traslada a más de una metáfora que nos dice como comunidad, como espacio, pero también como diálogo discursivo, como abigarrada humanidad en viaje, allende centralistas presuposiciones. Este libro es pieza de un rizoma (“el rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo múltiple”), una máquina desmontable, tiene mucho de otra manera de leer. Para Deleuze y Guattari el nómada es “el que no departe”, “el nómada hace al desierto y está hecho también por el”, y Toynbee dijo que “el nómada es el que no se mueve”. Contra la incertidumbre, la entropía verá aún al nómada de pie —perfilado contra el amplio de la gran planicie humana—. (FIN)

Santa Cruz, California, 11 de Septiembre 2002

Bolivian Research Review Vol 4

Breves Comentarios y Referencias Bibliográficas/Reviews

Manuel De La Fuente, de CEPLAG/UMSS, junto a PROMEC y CESU-Centro de Planificación y Gestión (Cochabamba) nos ha enviado Participación popular y desarrollo Local.(2001) Esta compilación aborda la situación de los municipios rurales de Cochabamba y Chuquisaca. Contribuyen en este texto dieciseis autores, la mayoría inspirados en las aproximaciones sociológico-económicas. Varios de los estudios evalúan el impacto de la descentralización a mediados de los años noventa que es cuando se aprobó la Ley de Participación Popular. Naturalmente, el texto habita el espacio de la teoría moderna del desarrollo en relación a cómo

organizar mejor el espacio nacional desde un punto de partida que implica la noción de la descentralización. Se reconoce en este texto que, dicha ley de participación, sufre ahora más aceptación pero que sin embargo "a más de seis años de su implementación, muchas de las esperanzas que se han cifrado en ella no se han podido concretizar." (pag 13). La mayoría de los autores se han inspirado en teorías modernas y disciplinarias que asumen cierta objetividad en el tratamiento de los datos. Sólo un artículo pone en tela de juicio tales teorías insertando una refrescante enmienda desde una perspectiva postmoderna, es el trabajo de **Félix Bombarolo**. El título de su contribución se llama "Onírico y Real ..." Bombarolo habla de ELLA (la participación popular): "Ella fue transformadora, aunque también anárquica y deseada, misteriosa, enigmática y profunda, y todo lo perneó [sic] con sus mil formas. Y una nueva cultura así surgió. —Y ¿se acabaron la pobreza y la inquietud...? Ese, será otro sueño." (p. 380).

Silvia Rivera Cusicanqui (Sociología, UMSA) con la asistencia de **Félix Barra**, aprovechando su estadia lectiva en la Universidad de Columbia en Nueva York la primavera nortea del año 2002, tuvo la oportunidad de compartir con nosotros una producción de docu-video de su autoría. Este trabajo por demás importante en el terreno de las nuevas aproximaciones a la realidades tangibles titula: "Las Fronteras de la Coca/Coca Borderlands." (29minutos, en castellano, con subtítulos en inglés). En Abril del año 2002, la reunión anual de la Asociación de Estudios Bolivianos que se llevó a efecto en New Orleans asistió al premier de este docu-video. La álgida temática que cubre se refiere a la distinción entre el *p'iqcheo* de coca y el uso de la *llipt'a* esta vez en el Norte Argentino. La producción del albo procesado que continúa desgarrando sociedades afectadas por este azote se sabe que afecta a: Rio de Janeiro, Cali, Barranquilla, los Yungas, El Alto Huallaga, el territorio Kuna entre Colombia y Panamá, y naturalmente, el lado consumidor que fustiga a generaciones de jóvenes "latinos" y afro-americanos en los EE.UU. El docu-video aprecia las virtudes de la hoja y regresa a los debates básicos tan equívocamente ilustrados por Freud (responsable de la confusión Coca/Quqa (*Erythroxylum coca*) y el clorhidrato de cocaína).

Kantuta Lara D. de CIDDEBENI nos acaba de enviar Matrimonios Interétnicos. Reproducción de los grupos étnicos y relaciones de género en los Llanos de Mojos, (2002) compilación de **Zulema Lehm** y edición de **Rubén Vargas P.**, en colaboración con **Tania Melgar, Kantuta Lara D., Mercedes Noza** y varias organismos indígenas del área. Seis capítulos y una introducción que aborda la persistencia cultural de las naciones mojeñas, trinitarias, yuracaré, guaraya y sirionó. Las autoras registran una nueva etnografía que considera la colaboración con las comunidades afectadas como el principio de su investigación. El tomo provee una refrescante redefinición del concepto boliviano que se conoce como los Llanos de Mojos. Su estudio incursiona en áreas que han sido afectadas por nuevos procesos de territorialización y tenencia de la tierra, contra persistentes sistemas de parentesco reforzados por mecanismos de sobrevivencia.

También los investigadores del activo Grupo Comuna (La Paz) nos han hecho llegar de **Alvaro García Linera**, La Condición Obrera. Estructuras materiales y simbólicas del proletariado de la Minería Mediana (1950-1999), y otro texto de equipo de los autores **Alvaro García, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y Luís Tapia**, Pluriverso. Teoría política boliviana, ambos textos fueron publicados el año 2001.

José M. Gordillo es autor de Campesinos Revolucionarios en Bolivia. Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964, texto publicado el año 2000 por Plural, Promec y la Universidad de la Cordillera y CEP. (281pp). Nuevas temáticas se tocan en este refrescante texto respecto a la etnicidad, y los movimientos sociales y porque se fijan en el territorio llamado "Valle Alto" aporta valiosos documentos para entender las dinámicas postrevolucionarias.

Ana Rebeca Prada nos hizo alegrar con un formidable prefacio escrito por ella misma a la reciente contribución del escritor **Juan Ignacio Siles del Valle** titulada Que el sueño era tan Grande, (2001) novela publicada por Plural y que habita en los espacios en los que se re-articulan registros regionales del habla boliviano que el autor recupera a través de personajes que narran las diferentes versiones de un hecho histórico por demás conocido como fue la muerte de El

Ché. El impresionante diseño de la portada a cargo de Omar Tapia Ortíz recupera aquella mirada capturada por el lente de Freddy Alborta y que corresponde al Ché en su eternizada humanidad. Juan Ignacio Siles recupera la marcada densidad sintáctica de los hablas que se registran en espacios narrados que poco a poco se han hecho ya parte de nuestra literatura.

El volúmen 9 de Estudios Bolivianos (2001) titulado "**El Discurso de la Evangelización del siglo XVI**", bajo la coordinación de **Ximena Medinaceli** ofrece artículos someros e innovados de Roberto Choque, Ana Rebeca Prada, María Luisa Soux, Marcelo Villena, Olivia Pacífico, Javier Paredes y Mabel Zambrana. El volúmen es resultado de un trabajo creado por el grupo de estudios interdisciplinarios sobre "Discursos, Historia y Cultura" patrocinados por el Instituto de Estudios Bolivianos en La Paz, en base a un manuscrito del siglo XVIII recientemente hallado y que titula "Tercer Catecismo o Sermonario", que complementa el emitido por el III Concilio Provincial de Lima. La contratapa dice: "La era de las reformas toledanas y la realización del III Concilio—evento que cambió para siempre la dirección de la evangelización en los Andes—contextualizan las intervenciones de los autores, quienes aportan puntualmente a la relectura de documentos fundacionales en la historia de la evangelización colonial y al retorno sobre hechos que forman parte sustantiva de la historia andina."

Marcia Stephenson que, ya hace un par de décadas como estudiante visitante pasara un año lectivo en Potosí, Bolivia, ha publicado su primer libro titulado **Gender and Modernity in Andean Bolivia** (Austin: Univ. of Texas Press, 1999). El texto es una aproximación teórica al debate sobre género y tiene como principal referente a la comunidad aymara en el contexto de su inserción en las políticas relativas a la cultura y la nación boliviana. Varios capítulos discuten las nociones que ilustran el concepto de 'modernidad' (o modernidades) vis-á-vis la construcción de la nación y la pertenencia a la comunidad imaginada en una sociedad multicultural. La perspectiva de género al hacerse inevitable parte de una nueva comprensión de las realidades de la cotidianidad a través del habla ha promovido un cambio notable en las Américas. Y en este libro, en particular,

recoje una intersección importante que se centra en los conceptos de género y etnicidad.

El año 2002 cerró con la publicación de un texto provocador y que fue escrito por **Ana Rebeca Prada**. El título del texto es: "*Viaje y Narración: Las novelas de Jesús Urzagasti*". (La Paz: IEB/Sierpe, 452p). Incluimos textos de Juan Carlos Orihuela, Raúl Prada Alcoreza y Guillermo Delgado-P., que ofrecieron palabras introductorias y de presentación. Juan Carlos Orihuela en particular leyó un texto alusivo que ubica la producción de la autora en el contexto de la ficción que se escribe en Bolivia y de la que el escritor Jesús Urzagasti es antologado e importante punto de referencia. Estos textos se reproducen en la RevistaE.

La Revista Nueva Sociedad (Caracas) publicó un artículo del sociólogo **Alberto Zalles Cueto** (Universidad Laval, Quebec), titulado "*El enjambramiento cultural de los bolivianos en la Argentina*" (Vol 178, Marzo-Abril 2002: 89-103). Llamó la atención en este artículo la adopción del término sociológico del "ejambramiento" (acuñado por el historiador Alfred Crosby de la Universidad de Texas, Austin) que indica una suerte de abigarramiento desterritorializado etnogámico, en el contexto de las migraciones bolivianas a la Argentina. El artículo está basado en un estudio del desplazamiento y se insinúa la migración tanto legal como indocumentada. Sugiere Zalles Cueto que "el fenómeno que discutimos es el *enjambramiento* que produjo el inmigrante boliviano, su comunidad, y que, a diferencia del paraguayo, uruguayo o chileno, ha logrado producir e inventar una fuerte representación simbólica cultural y formas organizativas y asociativas de afinidad bien cohesionadas. Es decir, la población boliviana emplaza una cultura, con características y rasgos propios, al interior de la sociedad argentina." (pag 100).

Algunas Contribuciones Recientes

Bigenho, Michelle

2002 Sounding Indigenous. Authenticity in Bolivian Music Performance. New York: Palgrave Macmillan, (anteriormente St. Martin Press), 289p.

Brackelaire, Vicente (consultor)

2002 "Balance y perspectivas de la Cooperación con los Pueblos Indígenas de América Latina". Memoria de la IV Reunión de agencias de Cooperación Internacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina. Santa Cruz de la Sierra, 30 y 31 de mayo. PRAIA, FIDA/CAF, Fondo Indígena y AECI, 65p.

Delgado P. Guillermo

2002 "The Making of a Transnational Movement". Racial Politics and Racial Identities. NACLA, Report on the Americas. Vol XXXV (6), May-June, 36-39

De La Fuente, Manuel (Comp)

2001 Participación Popular y Desarrollo Local. La situación de los municipios rurales de Cochabamba y Chuquisaca. Cochabamba: Promec, CEPLAG, CESU, UMSS, 393pp. Contribuciones de: Manuel De La Fuente, Fernando Rivero, Benjamín Kohl, Mario Arrieta, María Teresa Hosse, Dante Mercado, Alfonso Serrano, Raúl Delgado Bravo, Gabriel Herbas, Beatriz Herrera, Oscar Coca, Carlos Hoffman, Gery Nijenhuis, Sergio Aparicio, Marcel Ramírez y Félix Bombarolo.

Gamarra Durana, Alfonso

2001 "Y hallaron a sus dioses... (Teoría y creencias del hombre precolombino)". Oruro, Bolivia. 120 págs.

Gamarra Durana, Alfonso

1998 "Panorama del acontecer heroico en Oruro". Oruro: spi. 176 págs.

García Linera, Alvaro

2001 La Condición Obrera. Estructuras materiales y simbólicas del proletariado de la Minería Mediana (1950-1999). La Paz: Comuna, IDIS, UMSA.

- García L., Alvaro, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y Luís Tapia
2003 Pluriverso. Teoría política boliviana. La Paz: La Paz: Muela del Diablo
- Gordillo, José M.
2000 Campesinos Revolucionarios en Bolivia. Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964. La Paz: Promec, U de la Cordillera, Plural, UMSS. 281pp.
- Herbas, Gabriel y Ana Esther Ceceña
2002 "La guerra del agua en Cochabamba. Entrevista de Ana Esther Ceceña con Gabriel Herbas. Chiapas Vol 14 (México), 97-114.
- Hillman, John
2002 "The Mining Industry and the State: The Politics of Tin Restriction in Bolivia, 1936-1939," Bulletin of Latin American Research, Vol. 21, No.1, 2002, pp. 40-72.
- Muñoz, Willy
1999 "Festival Internacional de Teatro de La Paz (FITAZ)." Latin American Theatre Review 33.1 (1999): 139-44.
2000 "Segundo Festival Internacional de Teatro 'Santa Cruz de la Sierra.'" Gestos 15.29 (2000): 164-69.
- Prada, Ana Rebeca
2002 Viaje y narración: Las novelas de Jesús Urzagasti. La PAZ: IEB, sierpe
- Rivera Cusicanqui, Silvia (con la asistencia de Félix Barra)
2002 "Las Fronteras de la Coca/Coca Borderlands". Documental que da cuenta de un viaje exploratorio al norte de la Argentina. VIDEO/30m En castellano (hay versión con subtítulos en inglés).
- Schechter, John M.

2002 "Latin America/Ecuador", EN: Jeff Todd Titon (editor) *Worlds of Music. An Introduction to the Music of World's Peoples*. Belmont, CA: Schirmer. 385-446. Este capítulo tiene un excelente estudio del concepto de la Nueva Canción/Nuevo Canto pero también registra la transcripción musical de uno de los primeros análisis del k'antu de los Kallawaya que titula "Kutirimunapaq", y que fuera interpretado por el conjunto Ruphay, Jach'a Marka (La Paz, 1982). John Schechter, el musicólogo cultural, dirigió en varias ocasiones el ensemble "Taki Ñan" que re-ejecuta "Kutirimunapaq" en los performances trimestrales del Departamento de Música de la Universidad de California, Santa Cruz.

Varios autores.

2001 Hacia un enfoque trinacional de las relaciones entre Bolivia, Chile y Perú (La Paz: Plural Editores, 2001). 1) Ronald Bruce St John, "Triángulos, puertos y tratados," 133-157. 2) Antonio Aranibar Quiroga, "Una perspectiva boliviana para un renovado enfoque en las relaciones Bolivia, Chile y Perú," 13-63. 3) Hernán Gutiérrez B. y Paz Verónica Milet, "Las relaciones entre Bolivia, Chile y Perú: la perspectiva chilena," 65-100. 4) Alejandro Deustua C. "Consideraciones generales sobre los intereses peruanos en un escenario de cooperación trilateral Perú-Bolivia-Chile," 101-132.