

UC Santa Cruz

UC Santa Cruz Previously Published Works

Title

Xavier Albó: Memory, Chronicle and Profile

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/1hs1s4tm>

Journal

Bolivian Studies Journal/Revista de Estudios Bolivianos, 25(0)

ISSN

1074-2247

Author

Delgado-P., Guillermo

Publication Date

2023-12-12

DOI

10.5195/bsj.2019.201

Peer reviewed

Xavier Albó: Memoria, Crónica y Perfil

Guillermo Delgado-P.
Departamento de Antropología,
Universidad de California Santa Cruz

Introducción

A Xavier Albó se le reconoce como a un prolífico investigador, humanista, antropólogo prematuramente inter-disciplinario, también el de ser un intelectual comprometido al modo gramsciano. Es y ha sido un fiel testigo de la Bolivia de la segunda mitad del siglo XX que, como él, extiende hacia el presente sus cualitativos cambios gestados para continuar mejorando la condición social de la población aminorada de la nación. Estamos hablando de un solidario y versátil militante ‘orgánico’ que en su pensamiento y obra académica abstrae críticamente desde la realidad vivida. Su vida intelectual constituye un paralelo que centra su pasión tanto escolástica como humana en el histórico sujeto del indianismo. Retornando a Gramsci, quien afirmó que no hay un *homo faber* sin un *homo sapiens*, pienso que Xavier Albó llegó a perfeccionar en vice-versa, la transición entre uno y otro estado.

Memoria 1

En este artículo de homenaje a la obra de Xavier Albó que se celebró en LASA-Barcelona 2018, la sesión titulada: “The Life Work of Xavier Albó: His Enduring Contribution to the Founding of Social Science in Bolivia” (May 23-26), mi propósito ha de ser el de retrotraer desde hoy, la temprana influencia de Xavier en el estudiante de colegio que fui al finalizar los años sesenta. La perspectiva tiene dos momentos: uno, mi memoria de su obra inicial y, dos, la reflexión que de esa memoria tengo desde este presente. Digo esto porque pertenecemos a generaciones diferentes y, aquí, es importante tomar en consideración aquellas convulsionadas décadas porque desde ellas se puede elogiar el rico legado intelectual y humano de Albó. Naturalmente, la temporalidad que trato de narrar en este homenaje ya ha sido afectada por el presente, es decir, me permite reconstruir una secuencia del pasado desde las tantas lecturas hechas en todo este tiempo vital y académico que me traen al hoy en día.

Pertenezco a la generación afectada por los grandes cambios de esos años sesenta, aquello que el periodista español Manuel Vásquez Montalván identificó con “los hijos [e hijas] de aquel encuentro mágico entre Marx y Rimbaud soñado en todos los mayos de los años sesenta: cambiar la Vida, cambiar la Historia”. Xavier salía de Bolivia en 1961 y retornaba para 1969, en cambio yo salía de Bolivia en 1968, y retorné al país ya sólo esporádicamente. Xavier ya era un formado antropólogo cuando yo comenzaba la propedéutica en la Universidad Católica de Santiago en 1969. Sin embargo, ya había sido expuesto a su obra primaria que constituía valorar el quechua desde la sociolingüística como un complejo antropológico vivo, esa influencia suya me acompañaría siempre.

Con la pretensión de ubicar a Xavier Albó en ese itinerario de interrupciones y altibajos de la política boliviana, es importante recordar que la idea de establecer la práctica antropológica, o de las ciencias sociales, en Bolivia nunca fue fácil, ni gratuita. Establecerlas tomó la convicción de varias generaciones, muchas asediadas o exiliadas debido a su vital compromiso con las ciencias sociales. Hasta aquel momento de los años sesenta, el indigenismo estatal e integracionista, estaba liderizado por funcionarios no-indígenas y el temprano trabajo de Xavier Albó ya puede situarse en el espacio que invalida como anacrónico, texto y subtexto de dicho indigenismo. Mientras Xavier blandía sus primeras armas intelectuales en Bolivia, como acompañando, cual testigo ocular, las grandes transformaciones que traía la tempranamente aletargada Revolución Boliviana de 1952, la dignidad quechua le habría afectado en demasía porque, una década después optó por ausentarse del país (1961) a estudiar sociolingüística y antropología en la Universidad de Cornell para precisamente auscultar y sistematizar un área que hasta aquel momento era sitio privilegiado de dispersos investigadores extranjeros cuyos trabajos rara vez circulaban entre nacionales, menos aún en traducciones.

Mi relación con Xavier Albó siempre fue a través de la lectura de su eximia obra antropológica y sociolingüística, cruzamos diálogos pocas veces. No obstante, inevitable surge él en las conversaciones con otros coetáneos como Kevin Healy, Silvia Rivera Cusicanqui, Cecilia Salazar de la Torre, Edgardo Vásquez Tapia, lxs periodistas de *Aquí*,

Sonia Dávila Poblete, Josefa Salmón, Víctor Hugo Cárdenas, Carlos Toranzo y tantxs otrxs colegas. Así a Xavier se le reconoce por ser el promotor de los estudios sociolingüísticos en Bolivia y especialmente el de ser un sistemático estudioso de las lenguas indígenas. Luego, es imposible concebir la historia de las ciencias sociales de Bolivia, sin la fundante contribución que estableció Xavier al conceptualizar y dirigir CIPCA, el Centro de Investigaciones para el Campesinado, afirmando con ello su compromiso humanista a través de la sostenida emisión de estudios consagrados que reposicionaron al sujeto indígena del país desde una perspectiva *émica*, sobretudo del quechua y el aymara y, luego, al fomentar los estudios antropológicos sobre todas las poblaciones indígenas desde una necesaria interdisciplinariedad, siguiendo la tradición latinoamericana.

Recordemos que Claude Lévi-Strauss estuvo en Santa Cruz de la Sierra y Cochabamba en 1938, recogiendo datos para escribir su famoso *Tristes Tropiques*; que el minesotano Allan R. Holmberg (1940), etnógrafo que documentó a los Sirionó, habría muerto afectado por una enfermedad tropical recogida en la Amazonía, y la austriaca-paraguaya Wanda Hanke, ambos antropólogos, con visiones casi contradictorias, incursionaban en la etnográfica pasión por documentar las tribulaciones de las sociedades nómadas que habitan de antaño la Amazonía. No fueron los primeros, no son los últimos. Mientras Holmberg quería entender el impacto de la emaciación entre los sirionó y documentar el ‘cambio social’, a menudo introduciendo indirectamente ‘tecnologías occidentales’, Wanda Hanke, afectada ya por un compromiso con el emergente concepto de los Derechos Humanos (1948), hallaba a su paso indígenas esclavizados por los rancheros benianos y cruceños, y trabajaba para denunciar a éstos alevosos, muy posiblemente afectada en su sentimiento antropológico por los desmanes colonialistas de tan notable crueldad en Africa, y sin ir tan lejos, por ‘la banalidad del mal’ de la que escribe Hanna Arendt, del nazismo alemán y el fascismo italiano. Hanke había detectado una evidente situación de ilotismo y lejos de etnografiar el cambio social entre aislados nómadas entraba precozmente en el espacio del concepto de los Derechos Humanos. En cambio, Holmberg, hacia el final de su obra declara su *mea culpa* al concluir que mejor no hubiera intentado provocar ni evaluar cambio social alguno, que hubiera sido mejor dejar

a los sirionó en paz y tranquilidad. Los años sesenta trajeron también un libro escrito en inglés sobre los aymara, por William Carter (1964), que mucho después fue el Director de la Sección Hispana de la Biblioteca del Congreso en Washington, DC. , era el único texto que, tras veintisiete ediciones, informaba a los lectores en otras latitudes una especie de identidad aymara congelada.

Estos aislados estudios etnográficos, los de Holmberg, de Hanke, o Carter, proyectaron una Otredad radical de aquellos tiempos, la imagen de la indigeneidad amazónica o andina de ‘sociedades frías’, ante generaciones de lectores euro-estadunidenses que se informaban por vez primera que la presencia de la ‘civilización occidental’ no constituía sino un inevitable accidente, ‘una civilización accidental’ centrada en la apropiación de la fuerza de trabajo de nómadas inducidos a un sedentarismo forzado, eufemismo de la esclavitud, o campesinos indígenas que, debido a la media implementada reforma agraria, se liberaban del pongueaje y el sistema de la hacienda. La supervivencia de estas poblaciones que mantuvieron su propia temporalidad, sólo podía disciplinarse a través de un capitalismo de rancho, un simulacro distorsionado del cambio social. La etnografía de la época vio en la Amazonía y el altiplano andino, a los sobrevivientes de sociedades que se pensaron extintas, ahora doblemente asediadas por el proselitismo protestante, los inevitables misioneros de toda procedencia, la extracción de la fuerza de trabajo sin salario, y la cada vez más vigente urbanización de esas áreas afectadas por evidentes procesos de despojo territorial a pesar de la reforma agraria de 1952. En razón de la extensión del ganado y la lenta pero sostenida desforestación incremental entrábamos a contemplar de lleno la transformación de la Amazonía en hamburguesas, en la que el capitalismo local rediseñaba el mismo territorio. Y en el altiplano se aceleraban procesos migratorios de los antiguos ayllus rurales hacia la urbanización de El Alto de La Paz, hoy todo una ciudad.

La antropología nacional hasta esa época le pertenecía casi en propiedad a ciertos nombres y entidades tales como las Sociedades Geográficas, algunos ‘científicos’ que alentaron revistas como Khana, La Gaceta Campesina, Pumapunku, Estudios Andinos, Cultura Boliviana, Revista Canata, Letras Bolivianas, y otras de corta vida. Ausente, a

menudo, estaba la representación indígena y la formalidad académica de la materia estaba traslapada (cuando existía) bajo los estudios de las llamadas ‘ciencias jurídicas y sociales’ más como una materia complementaria que como una disciplina. De lo contrario, no era sino una práctica folklorológica o arqueológica, centrada en el ‘enigma’ de Tiwanaku (Carlos Ponce Sanginés) o la seriedad con que se organizaba el Museo Arqueológico de Cochabamba (Geraldine Byrne de Caballero) que se constituiría en un centro neurálgico de una arqueología regional, taxonómica, de historia natural, relacionada con la presencia inca en la región. Naturalmente, como obra aislada, Ramiro Condarco Morales, dialogaba con sus congéneres peruanos, o argentinos, y John V. Murra, mucho, mucho después, reconocería la contribución intelectual de Condarco Morales entre los estudiosos andinos de esa generación.

Crónica 1

Mientras tanto quienes se interesaban en los idiomas indígenas se concentraron en acopiar primero, léxicos y diccionarios tratando de compilar una especie de registro lingüístico del quechua y del aymara, lo que Alberto Escobar llamó, en la Presentación al libro de Xavier: “la reconstrucción histórica de sus fases previas” (1974). Sólo hoy sabemos que hubieron voces discordantes que reposicionaron el pensamiento indígena, voces nativas que articulaban justas demandas ante un público reducido aun cuando no se los asocia con la antropología emergente de aquel entonces. Pensemos en Jesús Lara, Fausto Reynaga, los Paredes Candia, Elizardo Pérez, en los tempranos ‘indianistas’ y militantes aymaras que articularon el primer MITKA¹, la lenta emergencia indianista del Katarismo (e.g. MINK’A) y, luego, el persistente y fundante trabajo del THOA, Taller de Historia Oral Andina en cuyo subtexto emerge la influencia académica de Xavier Albó.

Aquella solemne formalidad exclusionaria y distante de lo que hoy llamamos la indigeneidad, habría de resquebrajarse ante la emergente nueva antropología y la sociolingüística. La tangible recomposición demográfica de estas poblaciones y la admirable persistencia de lenguajes indígenas, que se arrastraban en el espacio público

¹ Casi dos décadas después, Pedro Portugal Mollinedo, director del Centro Chitakolla reconstruye este origen en “Una experiencia de organización política india”. *Textos Antropológicos*. Vol 1 (1), 1989: 103-115.

desde la Conquista, demandaba repensar la agenda académica. Tras haberse firmado La Declaración de Barbados (1971) que se llamó “por la liberación del indígena”, un giro descolonizador de desfiantes antropólogos tanto latinoamericanos como europeos planteaban tempranamente un cambio de perspectivas que implicaba el compromiso directo, el diálogo, con quienes eran objeto de estudios. Xavier teorizó tempranamente la realidad marginal de esas lenguas apuntando que: “La opresión social fomenta el doble monolingüismo y éste a su vez garantiza la persistencia de la opresión” (1974: 224). Porque quienes practicaron la etnografía hasta aquel momento, salvo excepciones, (e.g. lingüistas comprometidxs con el estudio formal de las lenguas indígenas como Martha Hardman, de la Universidad de Florida, Louisa Stark en Wisconsin o Yolanda Lastra en Cornell) tenían un enfoque formalista, afectado del estructuralismo de la época, hacia los ‘estudios de caso’ apoyados en el relativismo cultural aunque circunscritos a las fluctuaciones y afectos de las lenguas vivas en contacto. Sus contribuciones devinieron fundantes y necesarias porque simplemente no existían materiales confiables ni organizados que hubieran reactualizado y sistematizado las preocupaciones legadas desde el horizonte colonial (e.g. Gonzales Holguín, Bertonio, de Torres Rubio). La lingüística y la sociolingüística emergían con proposiciones sistematizadoras y actualizadoras de problemáticas clásicas.

Alternamente quienes documentaban con pasión de dedicados léxicólogos habrían reconocido el valor que tenía la emisión activa de lenguajes que no desaparecían, la *oralitura*, contribuyendo a menudo, a proponer e implementar políticas educativas². Vale la pena recordar de aquellos años sesenta, quizá provocados por el rol que tuvo el quechuólogo y escritor Jesús Lara³, a otros comprometidos académicos de la talla de Jorge Urioste y Joaquín Herrero, Enrique Oblitas Poblete, Yolanda Lastra, Luis Morató Peña, Erasmo Tarifa, y Felicia Segovia que trabajó cercanamente a Louisa Stark, todos

² Años después, Eduardo Nogales Guzmán, en 1994 registra un programa titulado “Yuyay jap’ina”, Alfabetización intercultural y bilingüe para la mujer andina, patrocinado por FIS/UNICEF, con precisa extensión sobre las zonas quechuas. *Presencia Literaria*, 23 de mayo, 1994: 11-12.

³ Para aquella época se publicaron: *Sinchikay* (Buenos Aires, 1962) y *Llallaypacha* (Buenos Aires 1965), los títulos en quechua anunciaban un reposicionamiento literario ajeno a la narrativa urbana, quizá más proximo a la obra de José María Arguedas.

disciplinados y comprometidamente centrados en considerar las lenguas indígenas materia de investigación, documentación, proyectando la formación de críticos investigadores y pedagogos. Entre ellos aparece Juan de Dios Yapita, colaborador de la lingüista Martha Hardman y, en Cochabamba, Urioste y Herrero, con el patrocinio, asumo, del Instituto de Idiomas de la Maryknoll Society, publican textos pedagógicos, diccionarios y gramáticas, centrados en la enseñanza del aymara y quechua⁴.

Antes, sin embargo ya Xavier publicó para 1964 su original texto titulado *El quechua a su alcance*, patrocinado por los fondos de la Alianza para el Progreso. Visto desde la perspectiva de un estudiante de secundaria que fui en esa época, Xavier estaba inmerso en un periodo productivo e inicial, como llevando a la práctica simultánea las lecciones absorbidas en la Universidad de Cornell. Esas lecciones, para formalizarlas en concreto, necesitaban no sólo de escribir una gramática, o la de abordar la sociolingüística quechua sino la de fundar una institución dedicada al trabajo académico. ¿Qué pasó? Hasta ese momento no existía en Bolivia un estudio o catálogo formal de las lenguas que se hablaban en el país. Hubieron intentos aislados y entusiasmados aunque siempre con la intención de ‘aculturar’ a quienes aun reconocían herencias precolombinas. Era el caso del desafortunado Instituto Lingüístico de Verano cuyas raíces en el fundamentalismo protestante del Deep South estadounidense, veía en las poblaciones indígenas sólo apóstatas y contumacia. Cuando el antropólogo cubano Fernando Ortiz ya hablaba de la ‘transculturación’ (1940), Holmberg todavía recoge esa palabra ‘aculturar’, concepto que asume la amnesia lingüística-cultural o la autonegación. En la práctica era una propuesta asimilacionista, de teleología unidireccional, ignorante de las diferentes temporalidades, ontologías, y conceptos de espacio y tiempo que transmitía el ejercicio público de las lenguas indígenas en condiciones de exclusión.

⁴ Para 1955, Herrero y Urioste escribieron Gramática y vocabulario de la lengua Quechua (La Paz: Editorial Canata), y Xavier Albó surge con Los mil rostros del Quechua. Sociolingüística de Cochabamba. Lima: Instituto de Estudios Peruano, 1974 pag. 92. Este libro, como toda obra de Xavier, es un estudio riquísimo, sus notas de pie constituyen toda una historia paralela del quechua de ese periodo.

Con la participación de Xavier Albó, la sociolingüística formal, y la renovación de las aproximaciones etnográficas a través de los estudios mimeografiados en Cuadernos de CIPCA constituyen en evidente diálogo académico con los antes mencionados. Fue Xavier quien implementaría por vez primera el acceso a la computación para estimar precisiones y fluctuaciones fonéticas y fonémicas del emisor lingüístico de su tema, el quechua. Por necesidad, CIPCA se transformó, a mi manera de ver, en un modelo que giraba su mirada hacia estructuras lingüísticas subyacentes y ontológicas, allá se pondría en acción, directa o indirectamente, una agenda relativa a la etnogénesis de los movimientos sociales indígenas. Aclaremos que en Perú ya existía una institución que poco a poco se daba a conocer con su producción académica, el Instituto de Estudios Peruanos (fundado en 1964), y se notaba la emergencia de la revista de antropología “Allpanchis Phuturinga” en 1969 bajo el auspicio del IPA, Instituto Pastoral Andina. No era un accidente, pues ese giro estaba inspirado, directa o indirectamente, por José María Arguedas, el antropólogo, escritor y quechuista que, infelizmente, se suicida en 1969⁵.

Quisiera imaginarme que Xavier retornaba a Bolivia, en 1969, con el doctorado en antropología en las manos para armar aquel necesario pero ausente centro de investigaciones que la contraparte peruana había ya sólidamente construido. Para entonces ya readaptaba su tesis doctoral (1969) transformándola en el libro ya citado que tituló “Los mil rostros del quechua” (Lima 1974). A los ojos de hoy, además de su rigor académico que es todo un paradigma metodológico de aquel momento augural, su libro constituye todo una historia del mismo quechua en la década de los años sesenta.

⁵ En Santiago, a mí me impactó en demasía, la presencia de José María Arguedas cantando a capella en quechua “Tampupampino mask’aspa”, en los estudios de grabación de la Universidad de Chile, bajo el auspicio del poeta Pedro Lastra, amigo de Arguedas y director de Editorial Universitaria a comienzos de 1969. En esa misma escena Arguedas narró su inolvidable cuento “El sueño del Pongo”. Hacia el final de los años 90 a instancias de Norma Klahn, mi esposa, ex-alumna de Pedro Lastra en SUNY-Stony Brook, fuimos a visitarle y volví a recordar esta historia en su casa. Pedro recordaba ése momento con la claridad de ayer, a pesar de los 25 años por medio.

Estando en Santiago, también tuve la oportunidad de conocer a Paolo Freire que circulaba capítulos sueltos de su *Educação como Prática de Liberdade*, y conducía cursos de ‘concientização’ para adultos articulando su *Pedagogía del oprimido*. Entre otros exiliados brasileños, profesores nuestros en la Universidad, estaban Fernando Henrique Cardoso y Francisco Weffort, uno de los fundadores del PT brasileño.

Notemos que la palabra ‘campesinado’ recogía todavía el contagio ideológico del nacionalismo revolucionario, y el indianismo se iba gestando a medida que aparecía como un contradiscurso en la esfera pública. Para Bolivia, CIPCA constituyó aquel primer espacio donde lxs interesadxs en las ciencias sociales del país se convocaban para asegurar una continuidad institucional formalizando y ordenando las características de un centro de investigaciones en ciencias sociales que tuviera un programa sobre un sujeto importante del país como son las sociedades indígenas. Sin desmerecer, naturalmente, hubieron otras empresas de corta vida quizá materia que habría que recuperar para el registro histórico. CIPCA tiene paralelos dolorosos con las intenciones de varixs académicos que vieron la necesidad de crear, sustentar y mantener la continuidad (siempre difícil) de cualquier centro de investigación. Recordemos que en esa misma época don Gunnar Mendoza sentaba pacientemente las bases para consolidar el ahora respetado Archivo Nacional de Sucre. En Potosí, recuerdo a don Mario Chacón que en esas mismas épocas luchaba por continuar la organización de los respectivos repositorios. De todos ellos y de los que les antecedieron, se pudo decir, repitiendo la Canción de los Mineros: “avanzan a paso lento, pero en forma agitada”⁶.

Así, CIPCA, a mi parecer, se transformó visiblemente en el punto de referencia de la renovada academia nacional, la academia que, con anterioridad, se habría estancado en anacrónicas conceptualizaciones evolucionistas sino social darwinistas, curiosidades extranjeras o anticuarios, especialmente del de las sociedades andinas y sus supervivientes lenguajes. Esas culturas indígenas aparecían sabias y coherentes en los estudios arqueológicos, sus herederxs, empero, todavía respiran en los Andes provocando la necesidad de una antropología actualizada, un *aggiornamento*.

Es importante aquí no subestimar a la generación de investigadores anteriores a los años sesenta, bolivianxs que alentaron la aproximación académica a los estudios andinos y las

⁶ Recordemos que en 1961 el porcentaje de analfabetos era del 82%, habían 5,295 escuelas rurales con 7, 190 maestrxs. El promedio de médicos era de 5 por 20.000 habitantes. Habían 284 enfermeras, 67 parteras y 895 médicos registrados.

lenguas indígenas, muchxs partícipes de esos logros, tempranamente motivadxs en entender las dinámicas del cambio social y, naturalmente, la mirada hacia comunidades que salían de la experiencia de la reforma agraria boliviana de 1952. De hecho Xavier Albó apunta con precisión ese momento: “Durante la última década [1960s] la investigación sobre el quechua, y en menor grado sobre otros idiomas andinos, se ha intensificado hasta el punto de contar desde 1970 con un boletín periódico informativo sobre nuevos desarrollos en este campo y, desde 1972, una revista con artículos dedicados exclusivamente a la lingüística andina” (1974: 15). Sin duda que Xavier Albó respondía así a una evidente necesidad, siguiendo la tradición jesuítica de comunicarse con los neófitos en su lengua. Recordemos que, en el Siglo XVIII los guaraní se rebelaron contra los dominicos poco después de la expulsión de los jesuitas de las misiones del Alto Paraguay sólo porque los dominicos que sustituirían a los previos, no hablaban guaraní. Saltando el tiempo, el contexto de los años sesenta articulaba la emergencia de preocupaciones epistemológicas del momento: las teorías de la modernización, el estructuralismo ahistórico, el cambio social, la pedagogía del oprimido, la teoría de la dependencia. ¿Cómo “integrar” a la forma nación a persistentes hablantes de lenguajes estructuralmente ajenos al castellano? ¿Cómo entender el nuevo momento o proceso de *agnición* de ese periodo? ¿Continuar oprimiendo a tales hablantes de lenguajes aglutinativos, y castellanizarlos, ó respetar sus visiones de mundo, ‘sus estructuras profundas, sus propias ontologías y temporalidades’ ”?

Memoria 2

Pero las cosas no fueron tan fáciles como parecieran. La década de los años 60, en Bolivia, se fue transformando en una década infame. Grandes políticas externas que llegaban al país como novedades traían, no tan escondida, esa misión tan evidentemente intervencionista como ‘La Alianza para el Progreso’, política desarrollista estadounidense cuyo objetivo era contrarrestar el ímpetu de la Revolución Cubana de 1959, ofreciendo como modelo alterno la ‘puertorriqueñización’ (desarrollo cosmético y consumo clasemediero) de América Latina, eufemismo de un neocolonialismo que expresaba su tensión en la emergencia contestataria de la guerrilla. Elena Ribera de la Souchère, una periodista catalana, observadora de la política latinoamericana, escribía en

febrero de 1968 (Revista Mundo, La Guerrilla en Bolivia): “Bolivia es hoy, como antes, el laboratorio de experiencias de las grandes corrientes políticas de A.L. Después de haber sido el teatro de la más radical de las revoluciones nacionalistas, y luego de la caída del régimen revolucionario bajo los golpes de una coalición de partidos extremos, es hoy el lugar en que se enfrentan con el más alto grado de tensión y de evidencia las dos tesis de la izquierda latinoamericana: la guerrilla revolucionaria y el frente único de las fuerzas progresistas.” (50).

Un repaso cronológico de esa época resume el intrínquilis que ilustra de la Souchére: Estados Unidos, una amenazante penumbra en el eter político incursiona en 1962 con su política exterior titulada ‘La Alianza para el Progreso’; en 1964 estalla un golpe de estado contra el decantado MNR; surge un militarismo funcional a los intereses imperialistas; el general golpista René Barrientos se dirigía a la gente rural en quechua. Que alguien utilizara el quechua para comunicarse con los habitantes de las áreas rurales a través de sus discursos populistas, dejó un halo curioso y provocó un despiste cultural del nacionalismo⁷. Hubo una masacre de mineros que se llamó La Noche de San Juan (en reacción un poeta dice: “me preguntan/ si el estaño boliviano/se vende más/cuando en sangre está bañado”). En 1967 fuimos testigos afectados por la presencia guerrillera del Che que puso a Bolivia al centro mismo de la atención mundial; el mismo año circulan copias mimeografiadas de La Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez; los sacerdotes de ISAL se radicalizan; surge el concepto de una ‘revolución cultural’⁸; en 1969, el militar golpista Barrientos (al que en la embajada americana se le conocía por: ‘our boy’, el tilde no esconde una subestimación racial) muere calcinado en un accidente de helicóptero; y en 1970 emerge una Asamblea Popular de corta vida. Ante la dualidad de poderes, el izquierdista general Juan José Torres, es derrocado en el contragolpe fascista el 21 de Agosto de 1971. Mauricio LeFebvre, sociólogo, es asesinado en las calles, la alevosía autoritaria del momento se transforma en sevicia. Hay exilios y se impone una ley marcial. Esa nueva modalidad represiva se extiende en la eliminación física e impune de militantes de la izquierda. La extensión regional de la aun secreta

⁷ Xavier lo recoge e interpreta el caso en su obra publicada en 1974, página. 88-89.

⁸ Ivan Illich, Bolivia y la revolución cultural. La Paz: Cooperativa de Artes Gráficas Burillo, 1970.

“Operación Cóndor” patrocinada por la CIA entra en vigencia junto a la nueva palabra ‘geopolítica’. Este es un escenario inmerso en el climax mismo de la Guerra Fría, las crudas tensiones del Este y el Oeste se viven aquí a flor de piel⁹.

América Latina estaba sistemáticamente militarizada. El ímpetu de las transformaciones sociales tan brillantemente teorizadas por René Zavaleta Mercado que fue actor y testigo ocular de ese periodo, entra en una especie de desorientación y cansancio. De la Souchère resume el nadir de esta manera: “Una generación que se ha saltado siete siglos de historia en diez años (1952-1962), llenos de tumultos de batallas y de desfiles, ya no tiene probablemente una fuerza de reivindicación suficientemente intacta para abordar una nueva etapa”.¹⁰

En medio de exilios y persecuciones, unos años antes, sin embargo, posiblemente entre 1965 y 1966, Rodolfo Kusch llegó de la Argentina a Bolivia con el objeto de estudiar “la filosofía popular” ligada a la preservación y ejecución lingüística de otros idiomas diferentes del castellano. La presencia de Rodolfo Kusch, quien habría recuperado a José Imbelloni en la Argentina, y leído *Los Imperios Andinos* de José Fellman Velarde, temprano estudioso de las filosofías indígenas (las llamaban ‘enigmas,’ ‘pensamiento andino’), afectó a los escasos estudiosos locales e inculcó cierto aura académica privilegiando el *nomos* de las culturas andinas desde su protohistoria. Proponía Kusch una re-lectura de los ritos quechuas, de la interculturalidad, de la economía cualitativa, de los circuitos existenciales, de la reculturalización, pero, sobretodo, condujo sostenido trabajo de campo¹¹. Hubieron más o menos en la misma época otras dos personas que vistas desde la memoria de hoy, habrían legado cierta herencia antropológica. Me refiero

⁹ Agradezco los extensos diálogos que sostuve con Loyola Guzmán L, militante, ideóloga, protagonista y testigo fiel de este periodo, agradezco también a Edgardo Vasquez Tapia, Secretario Ejecutivo de la Federación de Trabajadores de la Prensa (La Paz, Agosto 2018).

¹⁰ El crítico Evelio Echevarría decía que “Si es cierto que la narrativa es la hija de la historia, tanto más lo ha de ser en Bolivia”. “Un pueblo en guerra: La narrativa boliviana de 1960 a 1970”. Nueva Narrativa Hispanoamericana, vol 2, (1), Enero de 1972, p. 159.

¹¹ Rodolfo Kusch estuvo unido al Proyecto Waykhuli (Valle Alto de Cochabamba) de desarrollo de comunidades “Ayni Ruway”, inspirado en “la reconstrucción del ayllu” como una propuesta de revalorización de lo nativo, un tema que también inspiró a Hugo Romero Bedregal y otrxs. El concepto de ‘reculturalización’ acuñado por Kusch, sugería entender una ontología hilozoista quechua.

a Verónica Cereceda y Gabriel Martínez Soto-Aguilar, que se dedicaban a sistematizar una aproximación antropológica hacia el quechua, el aymara, el simbolismo de los tejidos andinos y el teatro oral, desde la Universidad Técnica de Oruro. Se notaba que ambos estaban afectados por las nuevas aproximaciones etnográficas inspiradas en el estructuralismo francés, la semiótica y el simbolismo aunque también en una especie de compromiso paralelo con la conservación y promoción de la lengua y la cultura material andina de quienes se etnografiaba, como era el caso de Kusch, además de una precoz aproximación ecológica¹².

Crónica 2

Siendo aún un estudiante de secundaria en ese tiempo, asistí a una presentación teatral en quechua, con actores indígenas, tanto hombres como mujeres, en la sala principal del segundo piso de la Universidad Técnica de Oruro. Verónica, vistiendo un poncho de Charazani, fungió de directora del Teatro Nacional Kollasuyu y presentaba una obra titulada “¿Mayta Purisanchej?”¹³. Casi coincidente con la emisión de *Yawar Mallku* de Jorge Sanjinés (1967), el tema de ambas obras se centra sobre dos temporalidades asintóticas incluido el desencuentro entre el quechua y el castellano. Prueba de ello es que *Yawar Mallku* no se proyectó en Bolivia sino hasta mucho después cuando la película fue reconocida en Europa como una obra maestra del cine latinoamericano. La tensión cultural y lingüística es notable en ambas obras que proféticamente sitúan las herencias étnicas que empujaban los cambios que se demandaban con la introducción de las redefiniciones revolucionarias. La obra del Teatro Nacional Kollasuyo tuvo su audiencia, mayormente estudiantes y se mantuvo en cartelera por algún tiempo aunque el aire de represión nos soliviantaba.

¹² Un estudio poco conocido conducido en 1970, documenta la supervivencia aymara en el altiplano chileno colindante con Bolivia. Ver: *Introducción a Isluga*. Volumen 7. Iquique: Universidad de Chile. (mimeo), 1975. 40p. Por su parte y mucho después, Verónica Cereceda participa con su estudio seminal “Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al Tinku”, en el libro compilado por Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt y Verónica Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: HISBOL 1987: 132-231.

¹³ El hecho está también registrado por Xavier Albó en su libro *Los mil rostros del Quechua*. Sociolingüística de Cochabamba. Lima: IEP, 1974, p. 107-109.

Para mí, en esa época, ver actores quechuas que expresaban sus ideas y sentimientos sin mayor problema, en su propia lengua, fue un gran aliciente intelectual porque, en casa, mis padres abrigaron un respeto político-cultural hacia lo quechua y lo aymara¹⁴, lenguas que se hablaban cotidianamente en casa, pero además porque eran lenguas de transacción diaria en los mercados públicos, los negocios de la ciudad y los campamentos mineros cuyos trabajadores, en sus mitas de veinticuatro, mantuvieron como lenguaje de comunicación tanto el quechua como el aymara. Sin embargo, un ambiente de opresión circundaba cohartando la libre expresión en esas lenguas, y aun así, latían.

Intuitivamente, algunos estudiantes de secundaria tratamos de intervenir en los medios de comunicación revalidando la escritura del quechua como una lengua activa, viva, naturalmente, estimulados por las transmisiones radiales que llegaban del sur del Perú y algunas radios locales que transmitían en quechua a tempranas horas de la mañana o tarde de la noche. El folklore emitía a través de sus intérpretes canciones en quechua, y varios grupos folklóricos del norte argentino adoptaban nombres y palabras del quechua para nombrarse o incluirlos en los versos de sus canciones: Los Cantores de Quilla Huasi, la canción Chakaymanta; Las voces del Huayra, Atahualpa Yupanqui, dialogando con los ‘indigenistas’ como Los Wara Wara, Los Jairas, Los Ch’askas, y la grabación de cantantes tanto en quechua como en aymara, varios ejecutando en tropas de sikuris como el Conjunto de zampoñas “Korimaqtas” en Oruro, los Qantus de Charazani. Algo pasaba en el ambiente local, y las tecnologías de reproducción comenzaban a grabar y públicamente transmitir a intérpretes y cantantes del Norte de Potosí donde el quechua y el aymara mantienen una cálida presencia.

Por esos años “Los Jairas”, conjunto musical que cantaba en quechua y aymara extendía sus melodías en el éter nacional. Tres de sus integrantes son bolivianos, Alfredo

¹⁴ La pequeña biblioteca de mi padre acopió todas las obras del quechuista Jesús Lara y yo mismo estaba muy consciente del quechua que se hablaba en la representación de La Danza de los Incas, todos los lunes de carnaval en Oruro, danza que mis padres, de niños, habían presenciado en el Norte de Potosí, en Chayanta, Aymaya y Oruro. Mucho después Nathan Wachtel retomaría el tema para escribir su libro *La Vision des Vaincus*, en 1971, *Los Vencidos. Los indios del Peru frente a la conquista española (1530-1570)*. Trad. De Antonio Escohotado. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

Domínguez, Eduardo ‘Yayo’ Joffré, Ernesto Cavour, reconocidos artistas que fundaron el ‘neo-folklore andino’ que adoptó entre sus instrumentos de ejecución: las zampoñas, la quena, el bombo, el charango, guitarras y los cantos en aymara y quechua; el cuarto integrante es Gilbert Favré, un suizo que ejecutaba la quena, habría llegado a Bolivia a través de Chile habiendo trabado una relación romántica con Violeta Parra, la folkloróloga chilena. Una ‘peña folklórica’ los acogía en La Paz, también de nombre aymara, ‘Nayra’. Si mal no recuerdo, Los Jairas debutaron nada menos que en el Teatro Municipal, supe, ante la desaprobación de cierta clase social en La Paz que se quejaba de que se tocaran instrumentos nativos y se cantara en quechua y en aymara —¡en tan sacro lugar! Se asumía que ese Teatro estaba reservado para las operas, música clásica y, por algún despistado favor, una banda militar que ejecutara marchas de aire áulico y teutón de tanta preferencia de las dictaduras (era la música de fondo para anunciar edictos militares, el estado sitio y el toque de queda).

Sin embargo, ante el rotundo triunfo de “Los Jairas”, el próximo paso era naturalmente, una gira en Europa¹⁵. Allá llegaron vistiendo atuendo indígena, ponchos tejidos y multicolores, monteras, lluch’us, y sombreros de las regiones quechuas y aymaras; y, además, cantaban en ‘esos idiomas’ que en Europa se pensaban ya extintos. ¿Todavía habían indixs en Bolivia? ¿En las Américas? La pregunta surgió ante la lívida reacción de un embajador boliviano en una capital europea que, por la novedosa presencia de “Los Jairas”, habría tratado de negar su asociación con el país al decir que: — “ahora van a pensar que Bolivia es un país de indios”.¹⁶

¹⁵ Después de haber escuchado a los Jairas en Europa, el cineaste alemán Werner Herzog considera incluir en “Aguirre, el azote de Dios” (1972) a un ejecutor de la zampoña. A comienzos de 1970, en París, inspirados por los Jairas, surgen “Los Inkas” (conocidos también como ‘Urubamba’) que luego grabarían junto al compositor neoyorkino Paul Simon. La música andina había tomado cartas de ciudadanía en casi todo el mundo.

¹⁶ Lo mismo habría sucedido cuando Yawar Mallku se proyectó en Francia. (Comunicación personal del escritor Jesús Urzagasti que asistió en la filmación de esta película. En su novela En el país del Silencio, un pasaje recoge este detalle del cine boliviano). Esta percepción reaparece en Bolivia, la vez más reciente en labios de una reina de belleza en 2003.

¿Qué había pasado? Aquellas tecnologías de reproducción comunicativa incursionaban y expandían el espacio público: la explosión de radios de onda corta que transmitían en lenguas indígenas, la oferta de “pick ups” y discos 33 y 45rpm, impresos en vinilo al alcance de cualquier bolsillo, la lenta llegada de cintas de grabación y grabadoras, toda esa incursión tecnológica reforzaba la emisión y circulación de una fuerte oralidad quechua y aymara que se imponía con aserción histórica.¹⁷ Este giro de la tecnología que multiplicaba también el acceso a pequeñas radios portátiles alentaba la performatividad de la oralidad quechua y aymara (mucho después sería del guaraní y otras lenguas indígenas hasta entonces marginadas) se revelaba también la intención de eliminar el analfabetismo en castellano cuya rémora era aún notable en aquellos años 60.

Perfil

Xavier es jesuita y Bolivia, ahora su patria adoptiva, estuvo convulsionada por los hechos político-sociales que resumí. Desde la reflexión de ahora, estábamos nada menos que al centro del mismo auge de la Guerra Fría. Para esos primeros años de los años sesenta, otro jesuita, desde la tierra tensionada del Perú, surgió con una Teología de la Liberación, proposición que alentaba la militancia y el compromiso vivo con los sectores marginados de la sociedad que respiraba los efectos del gobierno popular de Velasco Alvarado¹⁸. Se proponía una opción consciente por la humanidad pobre y descalificada, una práctica cristiana ecuménica y comprometida¹⁹. Las tensiones políticas habían calado hondo.

Ya desde Santiago, en 1969, yo leía las producciones etno-sociológicas de un pequeño grupo de investigadores en Oruro que organizaron un centro de investigación que se llamaba INDICEP. Eran revistas impresas con información etnográfica que me enviaban

¹⁷ Xavier Albó se refiere a este fenómeno como ‘canales expresivos’. (1974: 101-132).

¹⁸ Mi amigo y colega, el antropólogo Stefano Varese, en muestra de una antropología comprometida, asistió a ese gobierno (1968) redactando una ley que reconocía por vez primera el derecho inmemorial indígena a sus territorios en la Amazonia, especialmente los Asháninka. El tema lo vuelve a meditar Varese en su reciente obra: *Antropología del activismo y el arte del recuerdo*. México: UNAM (2018), especialmente las páginas 127-160.

¹⁹ Sin duda, una reflexión del Concilio Vaticano II que en palabras de Juan XXIII “abrir las ventanas para dejar entrar aire nuevo en la iglesia”, se reconocen herencias tempranas en el pensamiento del teólogo Dietrich Bonhoeffer que sentía que su fe cristiana demandaba acción directa, y si fuera necesario, sacrificio, ante la injusticia. Bonhoeffer era miembro de una célula rebelde de la resistencia que intentó asesinar a Hitler.

de Bolivia, posiblemente INDICEP, bajo la coordinación de Grover Vega, habría sido patrocinado por las tempranas Iglesias de la Liberación, de procedencia canadiense²⁰ y, con seguridad, llevaban a la práctica las lecciones de los talleres ofrecidos por Rodolfo Kusch. La antropología como carrera no existía en la Universidad Técnica de Oruro y hasta aquel entonces, por indirectas influencias del peruano Efraín Morote Best, se practicaba aquella especie de ‘folklorología’ centrada en la performatividad de los danzarines del carnaval. Acompañaba esta folklorología una rica mitología local que alentaba un respeto práctico por las ‘tradiciones telúricas’—una especie de solapado reconocimiento de lo que ahora llamaríamos ‘pluriculturalidad,’ alentado por Alberto Guerra Gutiérrez, Amanda Zelaya, Nelly Blacutt, Augusto Beltrán Heredia, Julia Elena Fortún, Cristina Villanueva, y otrxs asociadxs con el Comité de Etnografía y Folklore, o Eduardo López Rivas que se interesaba en una arqueología hecha en casa.

Como ya lo dijimos, el término ‘campesino’ no recogía necesariamente la dimensión étnica del término porque aun respondía a las políticas estatales y asimilacionistas del gastado MNR que se esmeraba por campesinizar, sin reconocer la coherencia aylluica en la antigua presencia de sociedades indígenas o las etnicidades andinas en Bolivia. Sin embargo, CIPCA, bajo la dirección de Xavier Albó reposiciona la realidad étnica del país y se enfoca en privilegiar “el lado de la historia india aymara.” Esta inicial opción, quisiera pensar, estaba enmarcada en el renovado interés por documentar la persistencia de sociedades étnicas que enfrentaba lentas transformaciones en la relación urbano-rural, mucho de ello provocada por la implementación de la Reforma Agraria que eliminaría el sistema de la hacienda y cuyas tierras se distribuirían, desigualmente, entre previos peones y asimismo antiguos hacendados que se convertían en ‘revolucionarios’²¹. CIPCA a través de sus estudios privilegia el lento aunque persistente proceso de migración del area rural hacia El Alto de La Paz, y las llamadas ‘zonas de colonización’ en la Amazonia, la dinámica del cambio social y los nuevos escenarios adaptativos que

²⁰ También Xavier lo apunta en su libro de 1974, página 91.

²¹ El MNR distribuyó cinco millones de hectáreas (un cuarto de la superficie total de las haciendas) entre casi 153.000 familias.

motivaba la emergencia del aymara urbano y la paralela fundación de una ciudad-servicio de La Paz, con características propias, otro tema del enciclopédico interés de Xavier.

Así, su inicial y temprano proyecto sociolingüístico se fue transformando y ampliando haciéndose verdaderamente inter-disciplinario a medida que la sociedad de su interés también cambiaba ante sus propios ojos. Los hablantes de los idiomas nativos, después de los años setenta vimos en las contribuciones académicas de Xavier un aliciente para continuar el trabajo que él había iniciado y sostenido. CIPCA es una institución boliviana en el pleno sentido de la palabra, como tal se adelantó en sus proposiciones que ligaron la praxis con la teoría, llevando a efecto sólidos proyectos que verdaderamente acompañan las innegables transformaciones que se dieron en Bolivia desde los años setenta hasta hoy en día. Xavier consolidó así toda una escuela, toda una institución, cuyo propósito define la relación teórica con la práctica y búsqueda de soluciones tangibles. Su amplia obra se nota a la base de concretas políticas nacionales, directa o indirectamente. No hay investigadorx interesadx en Bolivia que no haya pasado por CIPCA, tarde o temprano tuvo que compartir diálogos de índole académica.

Bajo el patrocinio del Departamento de Antropología y el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Texas en Austin, tuve la tarea de crear dos cursos centrados en el quechua, la sociolingüística, la traducción quechua-inglés y la etnología andina (1977-1979; 1985-87). Desechando la inopia de la lengua, en ese entonces produjimos programas grabados en el Laboratorio de Lenguas, siguiendo el texto titulado *Spoken Bolivian Quechua*, publicado por la Universidad de Texas, (1969) con ricos materiales creados por lingüistas Rudolph C. Troike, Garland D. Bills, y Bernardo Vallejo C., un quechua-hablante del norte de Potosí y, anteriormente, por Marcelo Naranjo un kichwa del area de Otavalo en el Ecuador, también lingüista. Gracias a la insistencia del antropólogo Richard P. Schaedel (1920-2005), primer director del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Texas, Austin, mi amigo y mentor, el quechua afirmaba su lugar entre los Estudios Latinoamericanos en esa Universidad. Schaedel, a quien conocí en las oficinas de la OIT, la Organización Internacional del Trabajo, en Roma, insistía que quienes estudiaran el ‘área andina’ debían estar

compenetrados de sus lenguas indígenas y frecuentemente me recordaba que John V. Murra se había hecho etnohistoriador porque tuvo dificultades de comunicarse en quechua; no lo podía aprender.

Sin pensar dos veces, para entonces, ya tenía acceso al trabajo de Xavier Albó, los de Joaquín Herrero y Jorge Urioste y los peruanos que sostenidamente trabajan el quechua. También ya se podían emplear los trabajos de Louisa Stark, lo que me permitía ver al quechua ya no sólo como una lengua que se habla en Bolivia sino en todo el territorio que los inkas ocuparon en su expansión, no por ello se conoce a esa lengua por *runasimi*, la lengua humana.

Así, siempre inspirado por las ideas y pasiones quechuistas de Xavier Albó, aunque ya muy lejos del estructuralismo inicial de sus trabajos, en 1997, mi colega John M. Schechter y yo, organizamos una conferencia dedicada al quechua. Se llamó Arte Expresivo Quechua, y convocó a una generación de estudiosos del quechua y el aymara, de al menos veinte universidades del mundo. El propósito era caracterizar el antiguo territorio inka a través de las subyacentes formas expresivas del runasimi, desde Pasto en Colombia, hasta el norte de Chile y la Argentina, la amazonía de habla quechua en Ecuador y Perú, atravesando “el macizo andino”, aquel viejo concepto de Jaime Mendoza. El volumen que compilamos con los trabajos presentados en dicha conferencia dialogan inevitablemente con las ideas de Xavier. Sometido el texto a la crítica de las editoriales universitarias, muchas nos aceptaron aunque después de un tiempo se retractaban porque no podían conseguir jueces que dictaminaran el contenido para poder publicarlo, pues todxs aquellxs que tenían las cualificaciones para juzgar el texto compilado y trilingüe (quechua, castellano, inglés, además de un capítulo en aymara) formaban parte del volume o estaban muy ocupadxs. Después de mucha espera, lo adoptó, finalmente, el Bonner Amerikanistische Studien de Bonn²², aquella institución alemana dedicada a los estudios de sociedades indígenas en las Américas.

²² Guillermo Delgado P. y John M. Schechter (comps.) Quechua Verbal Artistry/Arte Expresivo Quechua. Vol 38. Bonn: Estudios Americanistas de Bonn. 2004. 577p.

Colofón

Como se puede ver, el inicial interés y dedicación de Xavier Albó por los idiomas indígenas, y específicamente el quechua, se multiplicó entre varixs influidxs e interesadxs por sus enseñanzas, y sus materiales se transformaron en lectura obligatoria en varias universidades²³ porque inspiraron un proceso de revitalización lingüística, abrieron serios diálogos colaborativos con otrxs investigadores, pero también guiaron, inspiraron y sistematizaron políticas públicas que acompañan los grandes procesos de los cambios históricos andinos, y no solo bolivianos. Si hoy en día sintonizamos el radio o vemos un programa televisivo, escucharemos la activa emisión de lenguas indígenas. Ese pequeño detalle que parece inocuo se debe, sin duda, al sostenido trabajo que Xavier Albó nos lega como una gran lección que rebasa las fronteras del país boliviano.

Aquí intencionalmente me detengo en 1970 porque la historia, naturalmente, continua su recorrer; como es sabido la Constitución Política del Estado Plurinacional boliviano (2009) reconoce entre sus leyes a las lenguas indígenas en igualdad de condiciones. Para concluir, mi propósito ha sido el de rememorar la década de los años sesenta desde la perspectiva de un estudiante de secundaria que fui, privilegiando el halo quechuista con que Xavier Albó nos inspiraba al entregarnos sus primerizos estudios sobre el quechua. Vistos desde las décadas que nos trasladan hasta el año 2019, la contribución de Xavier Albó ha sido monumental, aquí quise señalar aquella vieja memoria y crónica de los años sesenta que, como se ha visto, me influyó directamente en ver y considerar el quechua con los ojos de la biodiversidad, en este caso, lingüística, que no los del prejuicio o la reticencia. Así el trabajo de altas convicciones que identifican a Xavier echó bases sólidas y fundantes para construir el gran Akapana que hoy se llama CIPCA, pero su influencia inspira y cubre, a través de su obra, a todos los lugares donde existen hablantes del *runasimi*, es decir recorre el antiguo territorio que extendió Pachakuti IX hace más de cinco siglos.

²³ Desde 1965 muchas universidades en Europa, Israel, Japón, Francia, Inglaterra y los Estados Unidos abrieron cursos de quechua o aymara. En Cornell, Florida, Ohio, Pittsburgh, Michigan, Stanford, Texas, UCLA, UC Davis se han tratado de mantener estos programas que enfrentan, a menudo, problemas de financiamiento. Quienes estudian estos idiomas son en su mayoría lingüistas, estudiantes de antropología, ecológicos, literatos, futuros médicos e incluso biólogos.

Santa Cruz, CA. Octubre 18, 2018.

Referencias

Albó, Xavier. 1974. Los mil rostros del Quechua. Sociolingüística de Cochabamba. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Arguedas, José María. 1969. El sueño del Pongo. Santiago: Editorial Universitaria.

Bouysse-Cassagne, Thérèse, Olivia Harris, Tristán Platt, Verónica Cereceda. 1987. Tres reflexiones sobre el pensamiento Andino. La Paz: Hisbol.

Delgado P., Guillermo y John Schechter (eds.) 2004. Quechua Verbal Artistry. Arte Expresivo Quechua. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien. Vol. 38. 577p.

Echeverría, Evelio. 1972. "Un pueblo en guerra: La narrativa boliviana de 1960 a 1970". Nueva Narrativa Hispanoamericana. Vol. 2 (1). Enero. Pp. 159-167.

Greaves, Thomas C., Xavier Albó, Godofredo Sandoval S. 1985. "Becoming a tin miner." IN: William W. Culver, Thomas C. Greaves, (eds.) Miners and Mining in the Americas. Manchester: Manchester University Press. 171-191.

Herrero, Joaquín y Jorge Urioste. 1955. Gramática y vocabulario de la lengua Quechua. La Paz: Editorial Canata.

Holmberg, Allan R. [orig. 1950] 1960. Nomads of the Long Bow. The Sirionó of Eastern Bolivia. Chicago, Ill: Reprinted by The University of Chicago Press. 110p.

Illich, Ivan. 1970. Bolivia y la revolución Cultural. La Paz: Cooperativa de Artes Gráficas Burillo.

Lara, Jesús. 1959. Volksdichtung der Ketschua. In den Tälern von Cochabamba gesammelt. Herausgegeben von Ludwig Flachskamp und Hermann Trimborn. Berlin: Dietrich Reimer. 165p.

_____ 1962. Sinchikay. Buenos Aires: Platina.

_____ 1965. LLallaypacha. Buenos Aires: Platina.

Martínez Soto Aguilar, Gabriel. 1975. Introducción a Isluga. Vol. 7 (Iquique): Sede de la Universidad de Chile. (mimeo) 40p.

Nogales Guzmán, Eduardo. 1994. "Yuyay jap'ina. Alfabetización intercultural bilingüe para la mujer andina". Presencia Literaria (La Paz). 23 de mayo. Pp. 11-12.

Ortiz, Fernando. 2002 [orig. 1940] Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Edición de Enrico Mario Santí. Madrid: Cátedra. 805p.

Quispe Condori, Pascual, José Huidobro Bellido, Freddy Arce Helguero. 1993. La verdadera escritura Aymara. La Paz: CIMA. A-SEPIITA, Centro de Investigaciones Etnoarqueológicas. 26p.

Portugal Mollinedo, Pedro. 1989. "Una experiencia de organización política india". Textos Antropológicos. Vol. 1 (1): 103-115.

Ribera De la Souchère, Elena. 1968. "La guerrilla en Bolivia". Nuevo Mundo. Vol. 20. (Febrero), pp. 43-50.

Josefa Salmón. 2012. Decir Nosotros. En la encrucijada del pensamiento Indianista. La Paz: Editorial Autodeterminación.

Urzagasti, Jesús. 1987. En el país del Silencio. La Paz: Hisbol.

Varese, Stefano. 2018. Antropología del activismo y el arte del recuerdo. México: UNAM.

Wachtel, Nathan. 1971. Los Vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista Española. 1530-1570. Trad. De Antonio Escotado. Madrid: Alianza.