

EL ARTE DEL ETNÓGRAFO. ALFRED MÉTRAUX Y LOS ČIPAYA DE CARANGAS DE 1930-1931

por

Pablo F. Sendón*

Áreas de especialización: Etnografía, etnología y etnohistoria de poblaciones campesino-indígenas de los Andes Centrales (Perú y Bolivia). Estudio del ayllu como forma de organización social, mitología y ritual de las poblaciones quechua hablantes del sur peruano (Departamento de Cuzco, Provincias de Canchis y Quispicanchi, Distritos de Pitumarca y Marcapata).

Resumen. Partiendo de una observación acerca del material fotográfico publicado por Alfred Métraux sobre los chipayas de Carangas (Bolivia), se propone precisar la dimensión temporal que detenta una de las primeras etnografías dedicadas a un grupo indígena de las tierras altas de los Andes Centrales. En los últimos años se ha insistido en que la visión de Métraux sobre los Andes, oscilante entre el amor y el odio, se desplegaba en dos planos diferentes – producto, respectivamente, de la fascinación que ejerció en él el pasado precolombino de las poblaciones que estudió y de la repulsión que le inspiró la situación en las que ellas se encontraban al momento en que las visitó – y que, asimismo, Métraux se preocupó por separar ambos planos reservando para el primero sus publicaciones científicas y, para el segundo, sus escritos personales. La evaluación bibliográfica de los diferentes escritos etnográficos de Métraux sobre la “tribu” chipaya, en relación con otros estudios contemporáneos y posteriores dedicados al mismo grupo, problematiza una distinción tal permitiendo, a su vez, trascender la disyuntiva que se le plantea a todo escrito etnográfico: aquella relativa a la dicotomía entre “pasado” y “presente”.

Palabras-clave: Métraux; Chipaya; Bolivia; Andes Centrales; Etnografía.

Abstract: Beginning with observations of the photographic material of the Chipaya of Carangas, published by Alfred Métraux, this paper is concerned with the temporal dimension conveyed in one of the first ethnographies of this indigenous population inhabiting the highlands of Bolivia. During recent years it has been insisted that Métraux's engagement with the Andes can be distinguished on two different planes. Oscillating between love, due to his fascination of the Pre-Colombian past of the populations he studied and hate, as a result of the situation in which he discovered them, Métraux separated these planes. He reserved the first one for his scientific works and the second for his personal writings. An evaluation of the various ethnographic writings devoted by Métraux to the Chipaya in relation with other works, early and more recent, questions the existence of such a distinction and makes possible to transcend the dichotomy between “past” and “present”, that dilemma faced by all ethnographies.

Keywords: Métraux; Chipaya; Bolivia; Central Andes; Ethnography.

* Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Sección Etnohistoria, ICA-FFyL, UBA, Puan 480 (1406), Ciudad de Buenos Aires. E-mail: psendon@yahoo.com

Introducción

A diferencia de lo que ocurre con otras artes como el cine, la música, e incluso la literatura, la fotografía, al igual que la pintura, carece en cierto modo de temporalidad para el sujeto que la aprecia. El desciframiento de una serie consecutiva de imágenes fotográficas que se suceden vertiginosamente unas a otras, del ordenamiento de sonidos articulados en compases, que a su vez vuelven a ordenarse entre sí, y del conjunto de caracteres que guían al lector página tras página a lo largo de una narración, involucra un transcurrir que contrasta con la instantaneidad del acto de enfrentarse a un objeto inerte, tal como una foto o un cuadro. Es este tipo experiencia la que, tal vez, haya tenido en mente Claude Lévi-Strauss cuando hace unos años le preguntaron en una entrevista acerca del impacto que ha tenido en el trabajo de campo la incorporación de nuevas herramientas de registro etnográfico. Respondía el etnólogo francés:

Quando yo ejercía la investigación, el grabador todavía no existía. Nació durante la última guerra. Es cierto que yo tenía entre las manos una pequeña cámara que manejaba como amateur, con película de 8 mm. Rápidamente la abandoné, porque era necesario elegir entre mirar intentando comprender o ver con el ojo fijo en el objetivo de la cámara para tratar de hacer un buen encuadre. Para mí, el equipo ideal es un cuaderno de notas y un lápiz. Pero debo decir que si tuviéramos aunque sea un cuarto de hora de película hecha en la Atenas del siglo V antes de nuestra era, comprenderíamos más de Grecia que todo lo que se escribió sobre ella desde el Renacimiento (Lévi-Strauss 1997).

Quando Alfred Métraux regresó a Oruro tras dos meses de intenso trabajo de campo entre los *čipaya*¹ de Carangas el 5 de marzo de 1931, llevaba consigo varios centenares de metros de películas y aproximadamente trescientas fotografías que registran admirablemente aspectos de la vida material, social y religiosa de este grupo al que dedicó un importante número de páginas publicadas en español, francés y sueco (Pauwels 1998). Si bien el destino que ha sufrido el material filmico es incierto, Métraux siempre se preocupó de que buena parte de sus fotografías fueran publicadas en sus diversos escritos sobre los *čipaya*. Ya en 1931, además de una conferencia dictada en Oruro publicada en el diario boliviano *La Patria*, aparecieron otros dos artículos que presentaban las primeras fotografías *čipayas*: una nota en el periódico *La Prensa* y un primer ensayo en la revista *Sur*, ambas publicaciones argentinas. Estos tres escritos resultan retrospectivamente significativos ya que, más allá del hecho de que tanto en el orden descriptivo como argumentativo, en el énfasis y en los juicios de valor, el segundo parece un calco del primero (sin la vertiginosidad del ordenamiento de la información que involucra la redacción de una conferencia para un ámbito universitario apenas una semana después de regresar del terreno) y el tercero un calco de los anteriores, en ellos se encuentran expuestos todos los lineamientos temáticos, analíticos y valorativos que serán desarrollados en los años posteriores, hasta el momento de la publicación de la etnografía *čipaya* en el *Journal de la Société des Américanistes* de Francia (Métraux, 1935-36). Todos y cada uno de los escritos posteriores a 1931 permiten

¹ En la mayoría de los casos los términos *čipaya* que aparecen mencionados en el texto han sido uniformizados siguiendo la transcripción de Métraux en el *Journal de la Société des Américanistes* (Métraux, 1935-1936). La traducción de las citas de los textos en francés es del autor.

apreciar de qué manera Métraux se fue involucrando, a medida que pasaba el tiempo, con la información que había relevado. En ningún momento se desdice de aquello que afirmó (a la manera de un plan de trabajo) en su conferencia de 1931; pero se aprecian los matices, las precisiones y, sobre todo, los desarrollos analíticos sobre uno u otro de los grandes bloques temáticos allí desplegados. Aunque la mera especulación acerca de la posibilidad de acceder al registro fílmico estimule y seduzca la imaginación de cualquiera que esté interesado en las poblaciones campesino-indígenas que habitan los Andes Centrales, las fotografías de Métraux, contextualizadas en sus escritos etnográficos, son un inesperado aliciente, ya que a partir de cada una ellas es posible percibir aquella dimensión temporal de la que en principio carecen y, en su conjunto, resultan una verdadera invitación a un pasado lejano, prehistórico y mítico.

El escenario

Al sur de la provincia de Carangas, en el departamento de Oruro, al oeste del lago Poopó y en medio de la región pantanosa que se extiende entre el río Desaguadero y la porción de la cordillera denominada Sililica, existe una "región desolada" (Métraux, 1931b), consistente en "terrenos inhospitalarios" (*ibid*) que, elevados por sobre los 3.700 metros sobre el nivel del mar en una "inmensa llanura en medio de una pampa pelada" (*ibid*), hace de ella "una de las regiones más ingratas de Bolivia" (Métraux, 1931c: 102). Este es el escenario que, en una extensión de aproximadamente 100 km², ocupaban los *čipaya* en el verano de 1930 y 1931.

Todo lo que se puede decir acerca de la vida de esta "misteriosa tribu" (Métraux 1931b), de este "grupo humano fosilizado" (*ibid*) que fue "acorralado por los aymará en estas tierras malditas" (*ibid*), se resume en dos palabras: "monotonía y silencio" (*ibid*). En este "pueblo de la muerte y del silencio" (Métraux, 1931a), "el *čipaya* parece vivir una modorra continua, un estado de embrutecimiento crónico" (*ibid*) en la "gris y terrible uniformidad de su vida" (*ibid*) debida al hecho de haber sido "doblemente vencido, primero por los aymará y luego por los conquistadores" (*ibid*). Es por ello que, para el profano, la vida de los *čipaya* está "desprovista de todo atractivo y aun de todo lo que podría suscitar simpatía y curiosidad" (Métraux, 1931c: 98) y, para el etnógrafo, "ni por su físico, ni por su carácter se ganan el afecto que él, aunque sólo fuera por hábito profesional, estaría inclinado a favorecerles" (Métraux, 1931c: 108). Sin embargo, los mismísimos fósiles que pueblan este territorio se presentan como una verdadera e inquietante "raza, vestigio del pasado" (Métraux, 1931a), cristalizada en "gente de carne y hueso que resucita sin disfraz los lejanos tiempos prehistóricos" (*ibid*) o, lo que es lo mismo, en "siluetas del pasado que se mueven, fantasmas del tiempo de la conquista" (Métraux, 1931b). Es así como "este territorio monótono y miserable aparece transfigurado y animado con una vida sobrenatural, por magia de la refracción: algunos pequeños edificios religiosos, pintados con tierra blanca se transforman en mezquitas resplandecientes, surgen ciudades populosas al borde de grandes lagos en los cuales se reflejan montañas de formas raras" (Métraux, 1931c: 107). En particular, "en enero y febrero el territorio de los *čipaya* presenta el aspecto de un vasto pantano. Este paisaje monótono y desolado es entonces transfigurado y como animado por la magia de la refracción de una vida sobrenatural" (Métraux, 1935-36: 118). Se trata de un mundo habitado por las últimas *čul'pas* (indios momificados en las antiguas

sepulturas) o *čul'pa puču* (resto de *čul'pas*), tal y como un anciano ciego y paralítico, tenido como el más antiguo de la tribu, le contó a Métraux en un mito muy fragmentado:

En los tiempos antiguos el sol salía por el Oeste. Los hombres dijeron: "Pondremos las puertas de las casas hacia el Este". Entonces salió por el Oriente y las gentes murieron en sus casas. El sol mató a los *čul'pas*, pero una pareja sobrevivió; se había sumergido en el agua para escapar así de la destrucción total. Bajaron por el curso del río Lauca y llegaron a esta región desnuda y pelada, donde construyeron chozas conforme al modelo antiguo. Cuando el sol apuntaba en el horizonte, se apresuraban a meterse en el agua y no salían de ésta hasta que desaparecía completamente detrás de las montañas. De noche, se entregaban a todos los trabajos que los demás hombres hacen de día. Un hombre venido de Huachacalla descubrió este pueblo curioso y comunicó su hallazgo al cura de su aldea. Este vino en seguida y bendijo a los *čul'pas*. Mediante este acto, deshizo el sortilegio y los *čul'pas* pudieron entregarse de nuevo a sus tareas diurnas y se convirtieron en los actuales *čipaya*. Antaño, los *čipayas* apacentaban los rebaños de las gentes de Huachacalla (aymará) y recibían anualmente un carnero de pago. De este modo los *čipaya* llegaron a tener poco a poco rebaños propios. Los *čul'pas*, sus antepasados, no los tenían, sino que sembraban quinua y cañagua (Métraux, 1931c: 112-113).

Antecedentes del viaje a los *čipaya*

En el verano o – lo que es lo mismo para gran parte de los Andes Centrales – en el inicio de la estación de las lluvias de 1930-1931, el Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán realizó su tercera expedición etnográfica precedida por Métraux. El objetivo de esta expedición fue relevar información acerca de la vida material, social y espiritual de un grupo de pastores del oeste boliviano con miras a la resolución de un problema de carácter lingüístico: documentar la lengua *uro-čipaya* con el fin de demostrar la "supervivencia de antiguos elementos culturales amazónicos" (Métraux, 1931c: 101) entre ellos.

En la época de Métraux los *uro-čipaya* estaban representados por pequeños grupos diseminados y acorralados en territorios inhospitalarios y pobres como el pueblo de Ancoqui, sobre la ribera del río Desaguadero cerca del lago Titicaca; algunas familias en la isla Pansa del lago Poopó; y el grupo *čipaya* del desierto de la provincia de Carangas. Métraux pasó una semana entre los urus del Desaguadero en junio de 1931, recolectando información etnográfica y lingüística del grupo que actualmente se conoce como urus de Iruito (Métraux, 1936). El motivo por el que no visitó el segundo de los grupos mencionados, actualmente conocidos como muratos del lago Poopó, es porque ya había abandonado su lengua y adoptado el aymará así como también, paulatinamente, el quechua (Pauwels, 1998). El estudio de estos grupos se presentaba como una oportunidad única para demostrar la existencia de un sustrato arawak en la región andina y corroborar, consecuentemente, una teoría que había obnubilado a varios de los pioneros de la Americanística: el origen arawak de muchas de las poblaciones indígenas que habitaban la porción sudoriental de los Andes Centrales. En su comunicación de Oruro, Métraux estaba firmemente convencido acerca de la influencia ejercida por esa "raza vagabunda" (Métraux, 1931c: 101) en los Andes: "Además creo que la teoría que hacía de los urus y de los *čipaya* tribus afines a ciertas razas del Brasil, no ha de desvanecerse y quedará al contrario establecida para siempre" (Métraux, 1931a).

Métraux adjudicó varias veces el descubrimiento de los čipaya a Arthur Posnansky pero, en rigor, y como se ocupó de precisar, el primer hombre de ciencia en señalar su existencia en una fecha tan temprana como 1894 fue el arqueólogo alemán Max Uhle quien, sin embargo, no visitó el poblado (Métraux, 1935-36: 115). Posnansky, en cambio, visitó en 1903 a los indios urus y más tarde a sus "primos hermanos", los pukinas y los čipaya. De los últimos procuró exponer y describir su vocabulario y fisonomía llegando a la conclusión de que ellos representaban una verdadera "isla lingüística" (Posnansky, 1915 y 1918). Años más tarde, Paul Rivet y Georges Créqui-Montfort advirtieron la relación de su lengua con aquella empleada por los urus del Desaguadero, hecho que los invitó a formular su hipótesis sobre el origen arawak de estos últimos y a abogar, consecuentemente, por la realización de una expedición que estudiase su lengua y sus costumbres (Rivet y Créqui-Montfort, 1925-27).

En un ensayo relativamente tardío, Posnansky subrayó en más de una oportunidad el hecho de que no es la lengua lo que hace a la raza y, para develar buena parte de los enigmas que planteaban los čipaya en tanto "isla lingüística", "mancha racial" o "isla antropológica", era preciso recurrir al trabajo mancomunado del lingüista, el antropólogo y el etnógrafo (Posnansky 1937). La observación y análisis de los restos arqueológicos ocupados por los antepasados del grupo uru-pukina-čipaya (cazadores y pescadores, agricultores y pastores, respectivamente) en las decenas de *pukaras* (fortalezas) de la región, no sólo permitió a Posnansky demostrar su coexistencia con elementos kollas, sino también interpretar – al observar los cientos de *pukaras* que, a la manera de una muralla China, se extienden desde el noroeste argentino hasta Ecuador – esta misma coexistencia en términos de los vestigios dejados por la guerra: un elemento foráneo, ofensivo e invasor (kolla), avanzó paulatina pero inexorablemente ante la resistencia impuesta por un grupo autóctono, defensivo, vagabundo y de una extensión espacial difícilmente mensurable (arawak). El supuesto resultado de la contienda (jamás por cierto finalizada) es por lo demás conocido². Lo que quizás no lo es tanto son las estrategias político-administrativas mediante las cuales fue ejecutada.

La gran mayoría de las poblaciones que ocuparon y aún ocupan la porción sudoriental de los Andes centrales se dividían, incluso antes del incario, en dos parcialidades o *sayas* que, a su vez, volvían a subdividirse en un número no siempre definido de *ayllus*³. Los términos con que se designa a las divisiones mayores son *Manansaya* y *Urinsaya* o, más comúnmente, *Hanansaya* y *Urinsaya*. Los primeros términos de cada pareja llevan los

² El resultado de la contienda entre los arawaks y los kollas fue, según Posnansky, la formación de nuevas "razas" (producto de la absorción antropológica de los kollas por el elemento autóctono), con nuevos caracteres somáticos y nuevas lenguas, pero conservando raíces suficientes para que el filólogo pudiera encontrar el sustrato original. Así, en los sitios de mayor contigüidad, donde el elemento arawak era más acusado – es decir desde Quito hasta Humahuaca – se formó un conglomerado racial que, uniformizado en el incario, se llamó Keshua. De igual manera, los aymaras resultaron de la amalgama de los kollas con los tobas, matacos y tribus arawaks del Chaco, y posiblemente también con los araucanos (mapuches) y costeños. Los keshuas de Argentina y Bolivia, finalmente, serían la mezcla de los kollas con los diaguitas, chiriguanos, mojos, y otras tribus arawaks de la región boscosa (Posnansky, 1937: 17-18).

³ No existe un consenso en torno de la diferenciación y límites precisos entre ambas categorías. De todos modos, para muchos de los autores de la época, el término *saya* denominaba una de las divisiones mayores a las que pertenecía un conglomerado social; el término *ayllu* se refería a las subdivisiones menores en las que las primeras estaban divididas; y, finalmente, la noción de *marka* aludía a la porción territorial ocupada por el grupo ordenado en términos de su pertenencia a los segmentos mayores y menores.

sentidos de “arriba”, “preeminencia jerárquica” y “foráneo”; mientras que los segundos, consecuentemente, se refieren a “abajo”, “menor jerarquía” y “autóctono”. La interpretación sociológica que realizó Posnansky acerca de este tipo de organización dualista le llevó a sugerir una explicación acerca de sus orígenes a partir de sus propias observaciones acerca de la interacción entre los grupos kollas y arawaks recurriendo, como ejemplo ilustrativo, a la política expansionista incaica. Buena parte de esta política consistió en el desplazamiento de población foránea (*mitimaes*) a los territorios conquistados. Si se supone por un momento que esta estrategia no fue una invención de los incas, y que remite a una práctica de larga data, no es difícil concluir que a partir de ella es que surgió la división dual considerada. Es decir, los *urinsaya* no eran sino la población arawak, autóctona, y los *hanansaya*, los conquistadores foráneos. Los primeros eran los antepasados de los pukinas, urus, *čipaya* e, incluso los chunchos, cambas y chiriguanos del lugar, dueños de lagos, ríos y aldeaños, mientras que los *manansaya* eran los kollas invasores, habitantes de las sierras que se expandieron en son de conquista (Posnansky, 1937: 25)⁴.

La atracción de este tipo de hipótesis es lo que seguramente impulsó a Métraux a no dudar en 1931 acerca de la afinidad de los *čipaya* con los arawak. Sin embargo, el análisis y la elaboración del material de campo, expuestos íntegramente en su etnografía de 1935-36, lo llevarían a adoptar precauciones. La fecha más significativa es 1932, ocasión del vigésimo quinto Congreso Internacional de Americanistas celebrado en La Plata (Argentina). Mientras Posnansky presentaba un informe sobre los uru o uchumi del Desaguadero desde la perspectiva resumida (Posnansky, 1934), Métraux presentó dos comunicaciones, una de ellas en español y la otra en francés. En el primero de estos escritos, concentrado en desenmarañar “el estado actual de nuestros conocimientos sobre la extensión primitiva de la influencia guaraní y arawak en el continente Sudamericano”, se distancia, dubitativa pero significativamente, de la afirmación que hiciera apenas un año atrás en Oruro:

No puedo decir aún si los abundantes documentos lingüísticos que recogí en mi última expedición confirmarán o atenuarán las conclusiones del doctor Rivet. En todo caso, puedo declarar desde ya que en cuanto a la civilización material e intelectual, los *uru-čipaya*, en la actualidad, nada tienen que ver con los arawak. No hay un solo elemento cultural de los que observé entre ellos que no sea típicamente andino. Puede decirse que en la actualidad estos indios representan casi a la perfección el estado de civilización alcanzado en el siglo XVI por los aymara en las regiones apartadas y pobres del Altiplano (Métraux, 1934a: 190)⁵.

⁴ Aunque arriesgada, esta hipótesis fue compartida por algunos estudiosos contemporáneos. Quizás el caso más sugerente sea el del historiador chileno Ricardo Latcham en su análisis del origen y constitución de los ayllus incaicos. Si bien analiza el mismo fenómeno de invasión, el razonamiento se invierte: aquí se trata de subrayar la perspectiva de los invasores, futuros incas del Cuzco. Desde este punto de vista, los *urinsayas*, siempre originarios, del valle de Cuzco tenían la preeminencia hasta que fue perdida a favor de los *hanansaya*, invasores provenientes de la región de Tiahuanacu, una vez constituido el gobierno incaico (Latcham 1928).

⁵ El comentario que inaugura el capítulo dedicado a la descripción del dialecto *čipaya*, publicado en el *Journal* en 1936, arroja más luz sobre la postura de Métraux: “Mi celo estaba sostenido por la convicción de que era el último etnógrafo que tendría la posibilidad de recoger los últimos sonidos de un habla sin duda muy antigua. Debo confesar que los resultados no respondieron a mis esfuerzos y que estoy lejos de haber obtenido los documentos que esperaba reunir. Sin embargo, si mi diccionario y mis textos no dan más que una idea parcial del *uru-čipaya*, es porque en 1931 ya era demasiado tarde para juntar los elementos de esta lengua que hubieran permitido estudiarla exhaustivamente” (Métraux, 1935-36: 337).

En la segunda comunicación, dedicada de lleno a describir la organización social y religiosa de los mismos *uro-čipaya* de Carangas, se advierte el cambio de rumbo en el análisis, argumentación y evaluación del grupo: de problema lingüístico éste se convirtió en un “museo viviente”, en el que era posible encontrar “las creencias y costumbres de la época precolombina” (Wachtel, 2001: 19). De todos modos, el escrito fue dedicado a Paul Rivet, “*inspireur du voyage à Chipaya*” (Métraux, 1934b: 191).

Características sobresalientes de la sociedad *čipaya*

Las características de la vida económica, material, social y religiosa de los *čipaya* tal y como las describió Métraux en su etnografía más sistemática están tan estrechamente vinculadas entre sí que, en cierto sentido, todas ellas se conjugan en un único y mismo universo social que remite, a su vez, a lo que posiblemente fue un pasado remoto. No es que esta “tribu” haya pasado desapercibida a los desafíos que le planteó el tiempo histórico, en lo absoluto. Sin embargo, la mera apreciación de este grupo (doblemente sojuzgado y en constante amenaza de desaparición) demuestra que el medio físico se presenta como una fuerza que condiciona las posibilidades materiales y económicas las que, a su vez, explican gran parte de su organización social sin la cual, por último, resulta imposible atisbar el sentido y la dimensión de la vida religiosa. Esta última no sólo fascinó a Métraux por su riqueza y despliegue, sino que fue, por sobre todas las cosas, la que le permitió entrever las últimas manifestaciones de un mundo prehistórico, ahistórico o, simplemente, mítico: el de las últimas *čul'pas*.

El territorio *čipaya* presenta todas las características de una geografía de puna alta: una pampa pelada, cubierta por dunas arenosas y pastizales raquíuticos, y adornada, en el mejor de los casos, de pequeñas flores silvestres, era habitada por un número relativamente pequeño de animales silvestres – entre los cuales los flamencos eran los únicos que aportaban una nota de color – y aproximadamente un poco más de trescientas personas⁶. Gran parte de la evaluación estética y moral de los hombres y mujeres *čipaya* descansa en el estrecho vínculo que ellos mantenían con el paisaje que los rodeaba:

No acuso a los pobres *čipaya* de su inferioridad intelectual: el ambiente y no los hombres tienen la culpa de ello. ¿Cómo puede la imaginación trabajar en regiones sin vegetación, sin vida animal, en las cuales ni siquiera se oye el canto de un pájaro? La atmósfera está rarificada, el cielo, durante meses y meses, azul, y sólo para descansar la vista, allá en el horizonte los cerros lejanos. No hay cosa peor y más deprimente que el silencio del altiplano (Métraux, 1931b).

La aldea *čipaya* se le presentó a Métraux como un “ejemplo admirable del poder de adaptación del hombre” (Métraux, 1931c: 102). A diferencia de sus vecinos uros del Desaguadero, dedicados fundamentalmente a la pesca y la caza, ellos constituían principalmente una población pastoril; secundariamente practicaban una agricultura limitada dedicada

⁶ Para una discusión y apreciación de la demografía *čipaya* antes y después del trabajo de campo de Métraux cf. Métraux, 1935-36: 155ss y Wachtel, 2001: 287.

al cultivo en pequeña escala de quinua (*kxual*) y cañagua⁷. Asimismo, se encontraban involucrados en un comercio reducido a partir de la fabricación de quesos (de leche de oveja) y manteca (de grasa de cerdo). La caza y la pesca ocupaban un lugar muy relegado.

La existencia de los *čipaya* dependía de las crecidas del río Llauca (ubicado a unos 10 o 12 kilómetros al Oeste de la aldea). A partir de la modificación de sus cursos, las familias construían los ahijaderos donde crecían los pastos (hasta 12 especies de hierbas eran nombradas en las plegarias) en los que pastaban las principales especies criadas: ovejas (*ušá*), cerdos (*kuči*) y llamas (*xwala*). Los rebaños estaban sometidos a un régimen de tenencia individual en virtud del cual cada familia nuclear era dueña de sus propios animales. La práctica ganadera, asimismo, determinaba las pautas de asentamiento poblacional. Como toda sociedad pastoril, los *čipaya* presentaban un patrón de residencia doble: un conglomerado de estancias en el pueblo y un conjunto disperso de chozas a sus alrededores (ocupando un radio de entre 12 y 15 kilómetros).

Precisamente, una de las características que identifica de manera sobresaliente a los *čipaya* es, como se subraya en el mito de origen, sus viviendas. Las casas principales (*kxoya*) se encuentran ubicadas en el pueblo. Esta construcción de un único ambiente, presenta una forma cilíndrica, resultado de la peculiar disposición circular de los terrones (*phaya*) que sirven para su construcción. Edificada sobre un terraplén de adobes sobre el que se alzan los terrones hasta alcanzar los casi 2 metros de altura, la estancia, que por su forma y construcción presenta una notable semejanza con el iglú esquimal, es cubierta con una cúpula de paja (*phurna*) cuyo armazón se forma con haces de tola (*čoksa* o *čoxa*) amarrados con cuerdas de paja (*kxaru*). Una vez cubierto, el techado se refuerza con puntales de madera y se le vierte una especie de linóleo (*pirina*) hecho de barro y paja para impermeabilizarlo. El techo se corona con una cruz, también de paja, que protege a la casa contra el rayo. Existe un espacio delante de estas viviendas, una suerte de patio, que es sagrado y al que se le consagran ritos particulares. El mobiliario es decididamente elemental. Sobresale el horno de barro (*wit*), que se enciende con excrementos secos de los animales (*taquia*), las frazadas de lana que hacen de catre (*čusi*), y las lámparas primitivas (*čua*). Los utensilios para la cocción de alimentos consisten en una serie limitada representada por el recipiente de piedra o barro cocido para remojar el grano tostado de la quinua (*takxira*), el mortero para realizar una pasta de *čuño* (*twax*) y cucharas (*wisl'a*), entre otros. Los alimentos cotidianos raramente exceden la quinua y sus hojas (*čaňi*), el maíz (*tara*), el *čuño*, la papa (*kxiša*), la chica de quinua (*kxesi*), el queso y la sal de los salares ubicados a treinta kilómetros del pueblo.

Las casas del segundo tipo se encuentran en los territorios irrigados (de allí su nombre de "casa de agua" o *kxas-kxoya*) y, además de ser más pequeñas que las casas circulares, se diferencian de ellas por carecer de techo de paja y presentar una forma

⁷ Aunque en 1931 la ganadería era, efectivamente, la principal fuente de recursos de los *čipaya*, en ese mismo período estaba ocurriendo un fenómeno cuyos resultados eran imposibles de medir: se trataba de lo que Nathan Wachtel caracterizó como una verdadera "revolución agrícola". Ella comenzó a manifestarse desde los años veinte y consistió, básicamente, en la irrigación y acondicionamiento de los territorios ganaderos para la práctica agrícola integrando, de esa manera, ambos tipos de actividades productivas (Wachtel, 2001: 278ss). A pesar de esta revolución, los *čipaya* eran considerados como una población eminentemente ganadera inclusive en 1946, fecha de la publicación del segundo volumen del *Handbook of South American Indians* (La Barre, 1946).

cónica. Estas casas cuentan con corrales (*uyu*) para encerrar al ganado. Al igual que las primeras, las puertas de estas casas están siempre orientadas hacia el Este.

La vida pastoril es monótona y se reduce al pastoreo de los animales, la confección de quesos, el hilado⁸, la cocción de los alimentos y alguna que otra distracción que generalmente no va más allá de las borracheras interminables. Sin embargo, la dependencia del río hace que los trabajos de irrigación sean constantes y, de esta manera, "los numerosos fangos y los espejismos que se producen, que reflejan, agrandan y distorsionan las mencionadas casitas cónicas, dan al viajero la impresión de estar cruzando una gran ciudad lacustre" (Métraux, 1999: 112).

Si bien el ganado está sometido a un régimen de tenencia individual, la noción de pertenencia a una u otra de las partes (*saya*) en que se divide el pueblo funciona como límite de pastos hasta el extremo de que si algún animal pasa la frontera de su propia *saya*, cualquier individuo de la otra mitad no dudará en degollarlo y comerlo, aunque ello por lo general está reservado a los contextos rituales.

El *čipaya*, como todos los indios del altiplano, lleva la suciedad hasta la inmundicia. La única "toilette" que conocen las mujeres consiste en lavarse el pelo con orina podrida y en confiarlo después a varias amigas que les confeccionan las innumerables trencitas (Métraux 1931b).

Más allá de su suciedad, la segunda de las características que permite identificar de manera inmediata a los *čipaya* es su atuendo. El traje masculino consiste en una camisa cuadrada de lana (*ira*) que se ata a la altura de la cintura con un cordón y sobre la cual se tiende una capa (*yakol'a*), sobre la que descansa un poncho corto. La única nota discordante en su vestuario durante la visita de Métraux fue la introducción del pantalón. Siempre llevan en sus cabezas el característico *čul'u* andino (o sombrero con orejeras) y el *skara* (o sombrero de fieltro). Las bolsas (*käls*) que cuelgan de la cintura son la última nota característica del atuendo masculino. El traje y el peinado de la mujer son los que aportan la nota sobresaliente. La mujer *čipaya* remite a la descripción que los cronistas realizaron de las *ñustas* que se casaron con los conquistadores. El traje femenino consiste, básicamente, en una camisa cuadrada interna (*almil'a*) por sobre la cual se tiende una túnica (*urku*) cuya costura, en su parte inferior, le da la forma de falda y, por sobre los hombros, es sostenida por una espina de cactus o un prendedor de plata (*kits* o *päz-kits*). El vestido es adornado por una faja y, por sobre los hombros se extiende una manta (*talú*) que descende por la espalda hasta la altura de las rodillas. Una pieza de tela (*unikuña*) adorna las cabezas de las mujeres para protegerlas del sol. El peinado de las mujeres, por sobre todas las cosas, aporta la nota fundamental. Éste consiste en sesenta trenzas (*skuru*) dispuestas en dos mitades desde el centro de la cabeza más dos gruesas trenzas entremezcladas con hilos cuyas extremidades están unidas con pequeños lazos de los que cuelgan pendientes de cobre, bronce y estaño (*laurake*), agujas de metal (*kits*, *päz-kits*, *kxola*) de cabeza redonda y perforada de la que, finalmente, pende un hilo de lana roja. Algunas veces, en particular durante las celebraciones rituales, las mujeres suelen adornar sus cabezas con flores que prenden en sus cabellos, a la altura de las sienes.

⁸ Métraux relevó dos tipos de telares entre los *čipaya*: el telar de mano, atado a la cintura, de uso femenino y telar a pedales empleado exclusivamente por los hombres.

Tanto las viviendas como las mujeres ejercieron en Métraux una fascinación que contrasta con el evidente desagrado, manifestado en todos sus escritos, que ejercían en él el medio, la suciedad y la apatía de las personas. En el vestido de la mujer *čipaya* encontró un parecido asombroso con aquellos vestidos que cubrían los cuerpos momificados desenterrados de las antiguas *čul'pas*, las que, y en un mismo movimiento de asociación, remitían inexorablemente a las casas que unas y otras habitaban. En los años '70 sus vecinos aymaras, en un tono peyorativo, se referían a los *čipaya* como "residuos dejados por los muertos más antiguos" (Wachtel, 2001: 24). Para Métraux, por el contrario, el hecho de ser *čul'pa puču* era aquello que constituía su nota sobresaliente, en la que residía su valor etnográfico.

Organización social y parentesco

Contrariamente a la mayor parte de las tribus primitivas, que viven siempre en armonía, parece que espíritus malignos se desencadenasen sobre los *čipaya* para azuzarlos entre sí y añadir a la dureza del ambiente la amargura de las reyertas intestinas. De familia a familia, de individuo a individuo, no acaban nunca las peleas, las pendencias, las demandas, los atropellos y las violencias. Los maridos apelan a sus mujeres, éstas a sus maridos, los suegros se mezclan en estos asuntos y de ahí nuevas peleas, palizas y reyertas. La vida *čipaya* no es en nada idílica, y a los pocos días de estar en el pueblo tuvo la trágica confirmación de la maldad inherente al carácter *čipaya*: una mujer, en un estado de rabia histérica contra su marido, se ahorcó en sus propias manos (Métraux 1931b).

Métraux era bien consciente de que "las ceremonias paganas observadas en la actualidad entre los indios *čipaya* exigen, para hacerlas completamente inteligibles, un conocimiento sumario de su organización social" (Métraux, 1934b: 191). Aunque efectivamente escuetos, los comentarios de Métraux sobre la organización social de los *čipaya* resultan en más de un aspecto reveladores y, asimismo, contrastan (como siempre en todos los demás aspectos de su vida) con la imagen inmediata que le inspiró su condición contemporánea.

La misma disposición de las casas en el poblado le reveló la estructura interna de la tribu. El pueblo presentaba dos divisiones separadas por una zona despejada y neutra en la que se encontraban las edificaciones públicas de la iglesia, el cementerio y la prisión. Cada una de estas mitades o barrios, a las que estaban adscriptas una u otras de las familias, no eran sino las *sayas* aymaras o los *suyus* de las poblaciones quechuas. Al dirigirse a un extranjero, el *čipaya* se refería a estas divisiones con los términos *Manan-saya* y *Anan-saya*, pero, entre ellos, ambos eran designados mediante los nombres vernáculos de *Tuanta* y *Taxata*, cuyo significado se refiere a dos de los puntos cardinales: el Este y el Oeste, respectivamente. Inclusive ambas mitades eran designadas anteponiéndoles el término *ayllu*: *ayl'u mana-saya* y *ayl'u aran-saya*. En el interior de *Tuanta*, asimismo, se encontraba una subdivisión que llevaba el nombre de *warta-ayl'u* o "clan del sur", y sus miembros dependían de la primera. Más allá de la mera corroboración de la existencia de este patrón de organización social, de la influencia ejercida por elementos extraños diversos (apreciable en virtud de los diferentes nombres con que se designan cada una de las mitades) y del hecho de que se tratasen de "fratrías", "clanes" o "*moieties*", lo fundamental para Métraux era que todo el universo social, simbólico y económico quedaba comprendido en dicho patrón remitiendo, constantemente, a un pasado remoto.

El pueblo de los *čipaya* está dividido en tres sectores que llevan una vida casi independiente y cuyos habitantes viven separados y animados entre sí de sentimientos poco cordiales. Esta división se explica inmediatamente cuando uno cae en cuenta que la tribu de los *čipaya* está constituida por dos clanes y un subclan, respectivamente orientados al Este, al Oeste y al Sur. La antigua división sociológica del imperio incaico, persistente aún entre los aymará, se ha conservado con toda su pureza entre los *čipaya* (Métraux 1931b)⁹.

Tuanta y *Taxata* constituían dos unidades espaciales y políticas antagónicas unidas entre sí mediante la celebración común de ciertas fiestas (en particular la dedicada a la torre de la iglesia) y el reconocimiento de un jefe común de introducción reciente y cuyas funciones no eran del todo definidas: el *corregidor*, quien representa al grupo en su totalidad ante las autoridades nacionales¹⁰. Dicha unión queda cristalizada en ese sector intermedio y neutral en el que se alzan los edificios públicos. Mas allá de ello, cada mitad estaba compuesta por un grupo de familias cuyas actividades comunes (faenas, trabajos de confección de canales y rutas de irrigación, etc.) eran dirigidas por el *alcalde* de la *saya* quien, a su vez, ejercía las funciones de juez de paz con jurisdicción sobre las familias y los territorios de pastos pertenecientes a una u otra de las mitades a las que, también, pertenecían una u otra de las tres capillas (incluida la de *warta-ayl'u*) del pueblo. Estas capillas (construidas sobre el mismo plano de la iglesia, pero más pequeñas) están rodeadas de un cerco y delante de sus atrios se levanta un oratorio o cruz del cual surge toda una serie de pequeñas capillas u oratorios que alternan con poca distancia entre sí a lo largo de 5 ó 6 kilómetros hacia el desierto. La disposición espacial de estos oratorios le permitió a Métraux apreciar, en miniatura, el sistema de *zeque* o el orden social y simbólico propio de la capital de los incas (Métraux, 1935-36: 122).

Si bien todo el universo de la tribu queda reducido a un número de principios que, a la manera de un juego de espejos, producen una serie infinita de imágenes enfrentadas que se proyectan en todas y cada una de las instancias de la vida social y religiosa (Wachtel 2001), estas mismas imágenes están sometidas a esa verdadera tiranía ejercida por el Este: las casas, las personas, los animales sacrificados, los magos, las plegarias y sus ofrendas siempre están dirigidas hacia esa dirección.

⁹ En 1935, sin embargo, Métraux observa que no se animaría a asimilar las divisiones encontradas con las *moieties* o fratrías de las tribus norteamericanas (Métraux, 1935: 121). Wachtel, cuarenta años después, precisará esta descripción (Wachtel, 1974). En lugar de tres, eran cuatro los *ayl'us* en que se dividía la sociedad *čipaya*, y la ausencia del cuarto en los trabajos de Métraux obedece al hecho de que éste ya se había fusionado con la mitad correspondiente de acuerdo con los condicionamientos impuestos por la revolución agrícola: "Recordemos que, según Alfred Métraux, la sociedad chipaya se componía de tres ayllus, Tajata, Tuanta y Waruta; sin embargo, se preguntaba qué estatus le correspondía a Waruta, que parecía formar parte de Tuanta y a la vez distinguirse de ella. Ahora sabemos que en 1931 la sociedad chipaya contaba efectivamente con tres unidades de producción, pero lo que Métraux ignoraba era que los dos cuartos de Tajata (Tajachajta y Tunchajta) acababan de agruparse, y que los dos de Tuanta (Waruta y Ushata) seguirían ese ejemplo unos años después. Además, ese proceso de fusión, vinculado al desarrollo de la agricultura, tuvo repercusiones inmediatas sobre el otro componente del sistema económico, es decir, la ganadería. Las divisiones dentro de cada mitad desaparecieron también en cuanto a los pastos, tanto en las estancias como en los lagos" (Wachtel, 2001: 282).

¹⁰ La introducción del cargo de *corregidor* fue producto de la influencia aymara en la región, la cual se manifestaba incluso en la fisonomía de su misma vivienda. En efecto, a diferencia de la casa *čipaya* la de esta autoridad presentaba un plano rectangular con techo a dos aguas.

Aunque la familia *čipaya*, influida por la aymara, estuviera calcada sobre el modelo criollo, su disposición a lo largo del territorio permitió a Métraux apreciar el vínculo existente entre el parentesco y la forma de organización social descubierta. La ecuación entre ambas dimensiones de la vida social no resultaba en lo absoluto directa ni evidente o, lo que es lo mismo, la relación que por lo común existe en las organizaciones dualistas entre patronímicos y toponimia no era inmediata y, por lo tanto, no se correspondía con los hechos observados. Es decir, si bien las familias del mismo apellido paterno tendían a concentrarse en la misma mitad o barrio del pueblo, muchos de los patronímicos se encontraban diseminados por todo el pueblo. En el primer caso se trataría de patronímicos característicos de la tribu, mientras que, en el segundo, se trataría de familias aisladas o emigradas. Otro tanto puede decirse acerca de las prácticas exogámicas: si bien los jóvenes miembros de una mitad desposan mujeres de la mitad opuesta, también contraen matrimonio con las mujeres de su propia mitad, lo que redundaba en la presencia de patronímicos diferentes en el interior de una misma sección. La patrilinealidad y la patrilocalidad, aunque existentes, sólo son tendencias, y lo que quizás sea más remarcable acerca de las observaciones de Métraux sobre este problema, es su capacidad para percatarse de aquellos casos o situaciones que no se acomodaban a una forma de organización patrilineal endogámica ordenada en mitades.

Finalmente, Métraux se preocupó también por relevar la terminología de parentesco empleada entre los *čipaya*, y llegó a la conclusión de que ella no enseñaba nada acerca de la antigua constitución y la presente organización del pueblo, por lo que se limitó exclusivamente a reproducirla. En sus observaciones acerca de la lengua *uru-čipaya*, se aprecia en un comentario casi al pasar una observación que enseña algo más acerca de su posicionamiento con respecto al problema lingüístico que presentaba el grupo:

En el dialecto *čipaya*, las palabras corrientes para “hermano” y “hermana” ya desaparecieron frente a sus equivalentes aymarás. Este único ejemplo dice mucho del estado de descomposición del uro (Métraux, 1935-1936: 338).

Religión

Métraux se consideraba, y hasta la década de 1930 ciertamente lo fue, “uno de los pocos europeos que haya podido presenciar y tomar parte de todos los ritos secretos de los indios del altiplano” (Métraux, 1931b), y las prácticas religiosas mismas, aunque influenciadas por elementos cristianos y aymarás, lo convencieron de “que mucho falta aún para que sea extirpada la idolatría en estas regiones” (*ibid*). Los meses que pasó entre los *čipaya* resultan los más adecuados para la observación del despliegue ritual. Se trata, en efecto, del inicio de la época de las lluvias:

Durante los dos meses críticos de Enero y Febrero, las festividades se suceden a cortos intervalos y cada divinidad es objeto de una ceremonia en el curso de la cual el clan cumple con las obligaciones que contrajo respecto a su protector. Estas fiestas comportan un ritual complicado y largo, pero se repiten siempre con cierta uniformidad. Se celebran en el mismo lugar en donde se hallan los objetos o el monumento sagrado, es decir, siempre a una gran distancia de la aldea. Las gentes del clan se dirigen hacia el referido lugar, ya sea en pequeños grupos o siguiendo las hileras de altares y capillas que parten de cada clan como brazos

extendidos hacia el desierto. Al describir detalladamente una sola de esas fiestas se puede dar una idea bastante exacta de las manifestaciones exteriores de la religión de los čipaya y resucitar en la misma ocasión los ritos practicados en otro tiempo por las poblaciones rurales del imperio incásico (Métraux, 1931c: 116-117).

Prácticamente todos los elementos del paisaje y las construcciones materiales de los čipaya son objeto de culto, como lo demuestra la mera enumeración de las principales divinidades que constituyen el panteón de la tribu. Entre ellas se destacan diferentes santos de tradición cristiana (San Felipe, San Jerónimo y Santa Ana, la patrona del pueblo); la madre tierra (*Pača mama*) asimilada a la Virgen; los conos de tierras que representan "demonios" individuales (y que llevan nombres propios tales como los de *Čunkirini-mal'ku*, *Estewan-mal'ku*, *Kemparani-mal'ku*, etc.); las pequeñas piedras planas de origen calcáreo (*samiris*); las montañas del horizonte, en particular el cerro Sajama; el río Lauca; la torre de la iglesia (*Turi-mal'ku*) del pueblo, las capillas de cada una de sus dos mitades y los pequeños adoratorios que, desde cada una de ellas, se suceden en hileras hacia el desierto. La misma casa cuenta con un protector de espíritus (*patio-mal'ku*) y es un animal específico (gato salvaje o *titi-malk'u*) el objeto de un culto estrictamente doméstico. Otro de los espíritus al que se le rinde un culto doméstico es el bastón sagrado (*kamana-para*).

El significado de la voz *malk'u*, de origen aymará, está asociado con las nociones de "jefe", "espíritu" y "demonio". Si bien, en principio, parece restringida a aquellos montículos de tierra cuya forma conoide y color blancuzco los asemeja a bultos que, a la manera de hombres blancos, se encuentran desperdigados por el desierto en posición de descanso, la condición de *malk'u* define el estatus religioso de todas las divinidades del panteón. De allí que esté asociada con los nombres propios que designan a la tierra madre, el río Lauca, la torre de la iglesia, las capillas y los adoratorios¹¹.

Cada *saya* tiene su propio *mal'ku* al que se le ofrece un sacrificio anual; existe uno, el *Kemparani mal'ku*, construido a mitad de las dos *saya*, que es adorado por toda la tribu. La iglesia, por su parte, es *xača pokara* (o gran *mal'ku*), y en condición de tal objeto de adoración de todos los čipaya.

Durante la estadía de Métraux, los čipaya celebraron prácticamente todas las ceremonias de su calendario ritual. Tras la entrada en función de las nuevas autoridades (1 de enero), se llevaron a cabo la fiesta de San Jerónimo (7 de enero); la fiesta del *samiri* (20 de enero); la fiesta de la *Saya Taxata* (2 de febrero); las fiestas de los *mal'ku Estewan*, *Kemperani* y *Čunkirini* (8, 12 y 14 de febrero); la fiesta de Carnaval y los ritos para la protección de la casa, entre las más sobresalientes¹². En todas las ceremonias se sigue un esquema único y el objetivo, en todas ellas, no es sino invocar a los demonios y a los santos para pedirles prosperidad, traducida en lluvia y fertilidad.

Las fiestas se llevan a cabo en aquellos lugares donde se encuentran los monumentos u objetos sagrados. Si se trata de los pertenecientes exclusivamente a una o otra de las dos

¹¹ Ya en Oruro Métraux había subrayado este aspecto de la religiosidad čipaya: "Pero los čipaya no son únicamente paganos, también tienen cierto conocimiento del cristianismo, pero a decir verdad no hacen ninguna diferencia entre los *malk'us*, la Diosa de la Tierra, los cerros y los santos. Celebran las fiestas de aquellos con las mismas ceremonias y degüellan en honor de los santos, animales, exactamente como lo hacen para los *malk'us*" (Métraux, 1931a).

¹² Según Pauwels, Métraux no presencié dos fiestas importantes: la fiesta patronal de Santa Ana y la celebración de Todos Santos. (Pauwels, 1998: 51).

saya, ellas se realizan a una gran distancia de la aldea. El grupo se reúne y se dirige al lugar del ritual presididos, siempre, por un individuo y su esposa que, en calidad de oficiante del ritual, recibe el título de *alférez*. Su insignia es un estandarte blanco. El alférez y su esposa son acompañados por un mago (*yatiri*), quien se encarga de los aspectos técnicos del rito. El punto culminante de la ceremonia lo constituye el sacrificio de alguno de los tres animales que conforman los rebaños de los *čipaya*. El animal es atado con una cuerda o cordón de lana de llama (*koč* o *koms*) en dirección al Este cerca del objeto sagrado que se adora, y el primer acto del mago consiste en propiciarle libaciones con el fin de convertirlo en un ser sagrado antes del sacrificio. Una vez que el animal alcanza dicho estado, se lo degüella y su sangre es arrojada por el mago en dirección a los cuatro puntos cardinales mientras da vueltas a su alrededor. Siempre se reserva un poco de la sangre del animal con el fin de pintar los conos de tierra, las piedras, los adoratorios, las capillas, la torre de la iglesia o el objeto de culto que se celebre. El cuerpo del animal sacrificado se prepara para ser consumido por todos los participantes. Mientras se suceden estos actos, el *yatiri* da vueltas en torno del *malk'u* mientras un ayudante extiende una manta sobre el suelo en la cual se alinean 36 vasos pequeños de terracota llenos de agua donde el mago vierte, en todos ellos, una preparación compuesta de varios ingredientes. Con estos vasitos el *yatiri* realiza la libación (*čal'a*) al *malk'u*. Una vez dispuesta la libación, el oficiante planta una cruz y uno de los bastones sagrados – siempre en dirección hacia el Este –; el mago se arrodilla ante ellos con el rostro hacia la misma dirección propiciando una oración mientras arroja el contenido de los vasitos, de dos en dos, hacia su derecha e izquierda. Mientras el mago realiza estas ceremonias, el alférez y su esposa confeccionan haces de paja y los colocan ante el lugar donde presiden la ceremonia. Estos haces representan la vegetación, fuente de abundancia y fertilidad. Seguramente alguno de los participantes hará sonar una trompeta (*thoti*), construida de un cuerno de vaca, cuyo sonido anuncia el viento que traerá las lluvias.

Todos y cada uno de los diferentes aspectos de la vida *čipaya* están tan estrechamente relacionados entre sí que su clasificación con miras expositivas o descriptivas desvirtúa su solidaridad “mecánica”. El sentido de la relación entre el medio físico, el universo social y la práctica religiosa se descubre en el preciso instante en que se aprecia su íntimo condicionamiento. Éste, a su vez, remite inexorablemente a aquella dimensión agonizante de la vida *čipaya* que tanto fascinó a Métraux.

La dimensión temporal

Hace unos años se insistió que la visión de Métraux sobre los Andes, oscilante entre el amor y el odio, se desplegaba en dos planos diferentes: uno científico y otro emocional y que, asimismo, Métraux se preocupó por separar ambos planos reservando para el primero sus escritos científicos y, para el segundo, sus cuadernos de ruta, diarios personales y correspondencia con colegas y amigos (Auroi 2002-2003)¹³. Desde el punto de vista que ofrecen los diferentes escritos científicos que Métraux dedicó a los *čipaya* este punto de vista resulta, al menos, equívoco, ya que en todos ellos queda expresada la profunda

¹³ En 1939 Métraux volvió a visitar a los *čipaya* por poco más de una semana. En sus diarios de viaje, publicados póstumamente, no dejó de anotar sus impresiones acerca de ellos (Métraux, 1978).

tensión entre el rechazo y la fascinación que le fueron inspirados por todos y cada uno de los aspectos de su vida. El paisaje, una de las regiones más desoladas de Bolivia, queda transfigurado por la magia de la refracción en un territorio sobrenatural. Las inquietudes y dudas que generan las lagunas del estudio lingüístico palidecen ante la evidencia de que entre este grupo todavía era posible encontrar y documentar las creencias y costumbres de la época precolombina. El desagrado que produce la suciedad de los hombres y mujeres *čipaya* queda literalmente cubierto por la admiración que generan sus vestimentas. El repudio moral que suscitan las relaciones violentas entre las diversas familias, y entre los hombres y las mujeres que las componen, se matiza ante la admiración que produce la mera oportunidad de vislumbrar siquiera algo de la antigua organización de la capital incaica. Y el conjunto de todos aquellos aspectos negativos, desagradables y moralmente reprochables queda reducido a cenizas cuando se advierte que estos hombres de carne y hueso, en sus rituales y creencias, reproducen, a la manera de siluetas del pasado, un mundo prehistórico y perdido, aquel en el que vivieron sus antepasados, las últimas *čul'pas*. No, no es una oscilación entre el amor y el odio lo que mejor sintetiza la visión de Métraux sobre los *čipaya*. Se trata más bien de una tensión entre la repulsión por el presente y la fascinación por el pasado; tensión que se manifiesta de manera explícita y admirable incluso en sus últimos y más científicamente elaborados escritos:

Toda consideración del carácter de un grupo humano, aunque sea muy pequeño, exige un contacto más estrecho entre los individuos que el que yo pude mantener con los *čipaya*. La imposibilidad en la que me encontré, en la mayoría de los casos, de poder comunicarme directamente con ellos, ha perjudicado singularmente mis observaciones. El juicio que tengo de los *čipaya* es por tanto forzosamente sumario y sin pretensión científica. Los *čipaya* me inspiraron más repulsión y antipatía que piedad (Métraux, 1935-1936: 204).

Aunque eventualmente eficaz, la sentencia “repulsión por el presente y fascinación por el pasado” – o, como también se ha dicho, “nostalgia del neolítico” (Monnier, 2003) – tampoco hace justicia del todo a la visión que tenía Métraux acerca del mundo andino en general y el *čipaya* en particular. El presente mismo también ejercía en él, sino una fascinación, una verdadera preocupación etnológica: aquella relacionada con la obtención de la mayor cantidad de información relativa a grupos cuya suerte creía echada. Esta preocupación fue una constante en Métraux a lo largo de toda su vida. Ya en Oruro se manifestaba al respecto en los siguientes términos:

La arqueología deja un margen enorme a la hipótesis ya que se trata de vestigios dejados por muertos, pero merced a nuestra estadía en *čipaya* hemos podido ver cómo se usaban cantidades de objetos que de otro modo hubiesen carecido de todo significado al ser hallados en una tumba (Métraux, 1931a).

En 1953, en una semblanza personal escrita a pedido del director del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán, volvió a referirse al respecto:

Al emprender esta tarea tenía en mi cerebro una sola finalidad, un solo principio: salvar los vestigios de las culturas aún vivas, antes de que fuera demasiado tarde. Estaba convencido – y aún lo estoy – de que los vestigios arqueológicos enterrados bajo tierra podían esperar, pero que era necesario captar y preservar el recuerdo de los pueblos indígenas que agonizaban en los confines de la región de Tucumán (Métraux, 1953: 358).

Sea en relación con los indígenas del Chaco o con los que habitan la porción sud-oriental de los Andes centrales, la preocupación de Métraux fue la misma que la de la mayor parte de los primeros antropólogos y etnógrafos profesionales: registrar la mayor cantidad de información disponible de aquellos grupos indígenas que experimentaban un profundo proceso de transformación social y cultural. Aunque el pronóstico de Métraux sobre el destino de los *čipaya* pueda ser objeto de discusión¹⁴, resulta indudable que ellos sufrieron cambios notables en los últimos setenta y cinco años. Ya en la misma década en que Métraux había desarrollado y expuesto los resultados de sus investigaciones, Posnansky se lamentaba:

Por mi colega el doctor Alfredo Métraux, que pasó en 1931 una temporada con ellos, supe los estragos inauditos que había hecho la "Civilización del Cholo" en las familias de esa heroica e ingenua gente que soporta con estoicismo y valor una vida de infierno dado el riguroso clima, el exiguo y difícil alimento y la lucha por la existencia (Posnansky, 1937:40).

A fines de la década de 1970, y en ocasión de su última estadía entre los *čipaya*, Wachtel comprobó que la transformación del sistema de cargos religiosos afectaba significativamente a los elementos básicos de la organización dualista que unían a los miembros de la tribu:

Estas transformaciones se produjeron en muy breve lapso, entre 1978 y 1980. Tengo la impresión de que en cuatro años, entre mis dos últimas estadías, el pueblo cambió más que en los 40 que fueron de la época de Métraux al comienzo de los años setenta. Quizás hubo entonces más cambios que en los últimos 250 años, pues el sistema sincrético que asocia el culto de los santos y el de los *malkus*, que parece haber cristalizado, como ya hemos visto, en la primera mitad del siglo XVIII, y que había sobrevivido hasta la segunda del XX, se descompone bruscamente ante nuestros ojos (Wachtel, 2001: 595).

Quizás la perspectiva que ofrece la preocupación de Métraux por el futuro de las poblaciones indígenas, inexorable pero a la vez incierto, sea el mejor lugar donde posicionarse para evaluar la calidad de sus análisis, el alcance de sus conclusiones y su compromiso con un presente que, ciertamente, ya no el nuestro.

Dentro de veinte años, los *čipaya*, que disminuyen en número, más y más habrán desaparecido de la faz de la Tierra, y sólo quedarán de ellos los documentos reunidos sobre una vida y sus creencias. Esta incursión en el pasado no habrá sido vana si el material lingüístico

¹⁴ En la década de 1970, Wachtel no dudó en afirmar que "Los chipayas con los que viví no son en absoluto los hombres fósiles que pensaba haber encontrado Alfred Métraux" (Wachtel, 2001: 24). A fines de la década de 1990, Pauwels precisa incluso más su condición actual: "Los chipayas no han desaparecido. Al contrario, en el tiempo de Métraux había unos 350 chipayas; actualmente hay cuatro o cinco veces más personas chipaya-hablantes [...] Los datos etnográficos que Métraux ha dejado, no quedaron como 'un testamento de una raza que se muere'. Representan un testimonio de la riqueza cultural única de un grupo étnico minoritario vital, que actualmente enfrenta la realidad de poder mantener cada vez menos la población creciente en la misma región por falta de territorio con recursos naturales" (Pauwels, 1998: 57-58). En materia de lingüística, asimismo, investigaciones recientes cuestionan muchos de los pronunciamientos de Métraux sobre el estado de la lengua chipaya durante su estancia entre ellos así como también su ulterior destino (Cerrón-Palomino, 2006).

recogido permite determinar una vez por siempre el origen étnico de los primeros pobladores del Perú, y si las fotografías y las colecciones de objetos nos suministran los elementos para reconstituir la existencia de hombres desaparecidos, existencia que sólo conocíamos muchas veces únicamente por los restos mudos de sus sepulturas (Métraux, 1931b).

Bibliografía

- Auroi, Claude (2002-03). Métraux et les Andes. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 66-67: 113-126.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2006). El chipaya: relicto idiomático uro. *Revista Andina* 42: 79-98.
- Créqui-Montfort, Georges, and Paul Rivet (1925-27). La langue uru ou pukina. *Journal de la Société des Américanistes* 17: 211-244, 18: 111-199, 19: 57-116.
- La Barre, Weston (1946). The Uro-Chipaya. In: Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 2: The Andean Civilizations; pp. 575-585. Washington: U.S. Government Printing (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143).
- Latcham, Ricardo E. (1928). Los incas. Sus orígenes y sus ayllus. Santiago de Chile: Establecimientos Gráficos Balcells & Co.
- Lévi-Strauss, Claude (1997). Claude Lévi-Strauss. Desencantos de un mito del siglo XX. *Clarín*, 24 de abril de 1997. Buenos Aires.
- Métraux, Alfred (1931a). Texto completo de la importante conferencia del sabio profesor francés señor A. Métraux. *La Patria*. 13 de marzo de 1931. Oruro.
- (1931b). Un rincón de la América prehistórica en el altiplano boliviano. *La Prensa*. 9 de agosto de 1931. Buenos Aires.
- (1931c). Un mundo perdido. La tribu de los chipayas de Carangas. *Sur* 1/3: 98-131.
- (1934a). El estado actual de nuestros conocimientos sobre la extensión primitiva de la influencia guaraní y arawak en el continente Sudamericano. In: *Actas y Trabajos Científicos del 25 Congreso Internacional de Americanistas (La Plata, 1932)*. Tomo 1; pp. 181-190. Buenos Aires.
- (1934b). L'organisation sociale et les survivances religieuses des Indiens Uru-čipaya de Carangas (Bolivia) (Note Préliminaire). In: *Actas y Trabajos Científicos del 25 Congreso Internacional de Americanistas (La Plata, 1932)*. Tomo 1; pp. 191-213. Buenos Aires.
- (1935-36). Les Indiens Uru-čipaya de Carangas. *Journal de la Société des Américanistes* 27/1: 111-128, 27/2: 325-415, 28/1: 155-207, 28/2: 337-394.
- (1936). Contribution à l'ethnographie et à la linguistique des Indiens Uro d'Ancoachi Bolivia. *Journal de la Société des Américanistes* 28/1: 75-110.
- (1953). Alfred Métraux. *Humanitas* 2: 357-360.
- (1978). Itinéraires 1. Carnets de notes et journaux de voyage. Paris: Payot.
- (1999). Los indios Uru-Chipayas de Carangas. *Khana* 48: 109-133.
- Monnier, Alain (2003). Nostalgie du Néolithique: de Lausanne à Las Lomitas. Documents sur Alfred Métraux, ethnologue. Genève: Labor et Fides-Société d'études Alfred Métraux.
- Pauwels, Gilberto (1998). "Los últimos chullpas". A. Métraux en Chipaya (Enero-febrero de 1931). *Eco Andino* 3/6: 41-82.
- Posnansky, Arthur (1915). La lengua chipaya. In: *Memorias presentadas al XIX Congreso Internacional de los Americanistas (La Paz, 1914)*. Tomo 2; pp. 11-25. La Paz.
- (1918). Los Chipayas de Carangas. La Paz: Empresa Tipográfica Salesiana.
- (1934). Los Uru o Uchumi. In: *Actas y Trabajos Científicos del 25 Congreso Internacional de Americanistas (La Plata, 1932)*. Tomo 1; pp. 235-300. Buenos Aires.
- (1937). Antropología y sociología de las razas interandinas y de las regiones adyacentes. La Paz: Instituto "Tihuanacu" de Antropología, Etnografía y Prehistoria.
- Wachtel, Nathan (1974). Le dualisme Chipaya. Compte-rendu de misión. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 3/3: 55-65.
- (2001). El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva. México: Colegio de México-Fondo de Cultura Económica. [1990].