

Entrevista a Gilles Rivière



Por Olivia Angé

Dra. en Antropología
Universidad Libre de Bruselas, Bélgica
olivia.ange@ulb.be

Gilles Rivière

Dr. en Antropología
Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia
gilles.riviere@ehess.fr

Antes de todo te quería decir Gilles, que es un agrado hablar contigo hoy día en el marco de la revista Estudios Sociales del NOA. Con esta entrevista quisiéramos hacer luz sobre las relaciones etnográficas que tejiste en la región de Carangas en Bolivia a lo largo de las décadas, y tratar de entender cómo estas relaciones han impactado en el desarrollo de tu pensamiento etnográfico y antropológico. Tu carrera ha sido muy rica, sos profesor de antropología de la EHESS París donde sos un especialista en las sociedades andinas.

He leído textos tuyos sobre el inicio de tu trabajo etnográfico y he constatado que describís tu llegada a los Andes como el fruto de un “azar objetivo”. Quería preguntarte si nos podrías aclarar qué entendés por azar objetivo y cómo surgió tu amor por los Andes, cómo se construyó esta relación tan fuerte que has tejido con esta región del mundo.

Antes de llegar a los Andes ya estaba enamorado de esta tierra. He descubierto los Andes de manera realmente azarosa. Soy originario de un pequeño pueblo, Aigrefeuille-sur-Maine, al sur de Nantes. No había muchos libros en mi casa. Cuando yo tenía alrededor de 15 años, un día, estaba resfriado, lo recuerdo muy bien, y mi madre —que solía a la ciudad solo una vez a la semana— me trajo por casualidad, un libro sobre los incas que me gustó muchísimo... Pero bueno, no fue ese el único motivo por el cual se desarrolló en mí ese amor/pasión por los Andes... Después llegaron a Francia grupos de música andina como los Calchaquíes, los Chacos, los Incas, etc.. ¡Era una música que me hacía soñar! Al mismo tiempo, me interesaba la guerilla del Che en Bolivia y la experiencia de la izquierda de la Unidad Popular en el Chile de Allende... En suma, todos estos elementos han hecho que focalizara mi interés casi exclusivamente en esta región del mundo de manera un poco romántica diría yo... Poco a poco este interés se fue plasmando en la idea de estudiar el mundo andino. El problema era que en esa época, no teníamos en Francia profesores de antropología andina... Los que luego iban a ser nuestros maestros en historia y en etnología andina

y de América latina no estaban en Francia sino que estaban haciendo sus trabajos de campo o investigaciones en los archivos en México, en Perú, en Ecuador, etc. Así que durante muchos años he recorrido un camino de manera un poco azarosa... Otro problema era que solo en París se podía hacer un máster en etnología. Así que empecé una licenciatura en sociología en Nantes y luego me fui a París —¡toda una aventura para mí!— para preparar dicho máster en dos años con profesores que eran casi todos africanistas, entre ellos algunos muy conocidos como Zahan, Palme, Mercier, Balandier, Guiart (oceanista que dirigió mi memoria de máster sobre los cultos populares en la Vendée, región de la cual soy originario, pues no tenía presupuesto para ir a hacer trabajo de campo en un lugar más alejado). Incluso como era una obligación estudiar un idioma diferente empecé a estudiar el peul, un idioma de África. El gran problema era ¿cómo llegar a los Andes? No había becas. Había sí un organismo de cooperación que permitía a universitarios ir a otros países para realizar tareas diversas (profesores de francés, médicos, etc.), lo que a la vez reemplazaba al servicio militar. Postulé sin resultados pues se consideraba que la sociología, la etnología no eran parte del programa. ¡Querían gente “seria”! Eso sucedió poco después de Mayo del 68 y, en ese tiempo, las ciencias sociales no eran muy apreciadas, digamos, por la gente del poder. Hasta que un día, el profesor Guiart me dio el teléfono personal del responsable de la cooperación y, gracias a Guiart, tuve la suerte de encontrarme con un señor que era un general retirado y un apasionado de América latina. Con todo el ímpetu de un joven de 23 años le hablé de los incas y que sé yo, y de los Andes. El señor se sorprendió mucho y me propuso que eligiera uno de los puestos vacantes de la cooperación que eran de profesor de matemática en el Liceo Francés de Lima, o como director de la Alianza francesa de Santa Cruz de la Sierra. Obviamente como siempre fui nulo en matemática elegí el segundo. Llegué a Santa Cruz en febrero de 1972... Sabía muy poco de Bolivia y nada de Santa Cruz pues era una ciudad que en ese tiempo era bastante desconocida. Yo me imaginaba trabajar con indígenas aymaras o quechuas en los Andes y me encontré con una ciudad absolutamente tropical con una población muy diferente de la que imaginaba... Eran las vacaciones así que a los pocos días de llegar a La Paz, antes de ir a Santa Cruz, fui al carnaval de Oruro. ¡Fue un *choc!* una euforia impresionante al ver las comparsas, los grupos de música. Recuerdo haberme dicho ¡aquí estoy y aquí me quedaré para toda la vida! Era mi objetivo. El asunto es que claro, en Bolivia, quedarse toda la vida para investigar no era cosa fácil en esos tiempos. A diferencia de algunos países vecinos como la Argentina, no había lugar para investigar y las universidades estaban cerradas. ¡Eran tiempos de dictadura! Me quedé ocho años y luego, con mi mujer embarazada tuvimos que regresar a Francia donde nació mi hija, Isabelle Sabaya Rivière. ¡Era también tiempo de terminar y presentar la tesis de doctorado!

Entonces veo que este azar vino de una idealización de algo que no conocías y que por suerte se concretó y se realizó, quizás aun más allá de tu imaginación.

Más allá, pero al mismo tiempo con la necesidad de aterrizar o sea, entre los Andes que podía imaginar antes de ir y los Andes que poco a poco he descubierto, hay mucha mucha diferencia... De entrada, estando en Santa Cruz, me topé con el racismo tremendamente fuerte hacia las poblaciones indígenas andinas, pues en ese tiempo ya había empezado una migración de las poblaciones andinas hacia la ciudad de Santa Cruz, que iba luego a crecer. Desde los primeros días me di cuenta en las charlas, compartiendo la vida cotidiana con la gente de Santa Cruz, de la existencia de ese racismo, de ese desprecio total que tenían hacia la población andina. Algo terrible que existe hasta hoy. Confieso haberme escapado alguna vez de mi puesto de director de la Alianza francesa para ir a los Andes, tenía un tropismo natural hacia las montañas... En julio de 1973, un responsable del CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) de Francia me propuso acompañar a Nathan Wachtel, un eminente historiador y etnohistoriador, a Chipaya, una comunidad del sur del departamento de Oruro. Wachtel

empezaba su investigación sobre los urus. Su libro, *La vision des vaincus*, publicado en 1972, era una de mis pocas referencias. Yo sabía que tenía un enfoque radicalmente diferente del de otros libros sobre la colonización española, pues Wachtel se dedicó a estudiar los efectos de la colonización en los grupos indígenas y no la analizó desde la perspectiva de los colonizadores.

Era la primera vez que encontraba un andinista, para mí fue muy importante, y realmente aproveché mucho ese mes que pasé con Wachtel. Yo no tenía una formación de historiador. Gracias a él empecé a ubicar las comunidades en “su historia”, enfocándome en los cambios y continuidades que se fueron dando desde el siglo XVI. Nos dimos cuenta de que no se podía entender la organización social chipaya sin trabajar al mismo tiempo en comunidades aymaras vecinas. Sabaya es una comunidad vecina de Chipaya. Cabalmente, el sur de Carangas, donde había estado anteriormente, es el paisaje que hasta hoy me emociona más. Estuve trabajando en el Caribe en otros tiempos, y en otros lugares, pero no es igual. Hasta hoy los paisajes del altiplano y su gente me fascinan ¡Ahí me siento muy feliz!

Ahora sabemos que estabas buscando trabajar en la aldea alrededor de donde estaba investigando Nathan Wachtel, pero ¿cómo elegiste precisamente Sabaya? ¿Venías con unos criterios definidos o sería otra vez el fruto del azar objetivo?

No tenía las ideas muy claras. Hoy un estudiante que se inscribe en el doctorado ya tiene un proyecto más o menos definido con asesores, con profesores, etc... Yo en ese tiempo andaba totalmente suelto y sin una idea muy clara de lo que iba a hacer. Había un tema que me interesaba: los cambios en el manejo de las tierras comunitarias. Como podés imaginar, es un tema que implica saber mucho de la organización social y política. Llegué a Sabaya para empezar mi trabajo de campo en julio de 1974. Me presenté a la máxima autoridad presente, el alcalde, Lucio Colque. Esa misma noche, borracho, me quiso matar, arguyendo que yo era un guerrillero. Un año después tres capitanes del ejército, armados hasta los dientes, me quisieron fusilar con el mismo argumento. Me salvé, corriendo en la noche, porque estaban totalmente muela de borrachos, como se dice en Bolivia. Colque era, creo, el único falangista del pueblo. Las paredes de su modesta casa estaban adornadas de pósters del general Franco, de Primo de Rivera y de Unzaga de la Vega (fundador del partido de extrema derecha en Bolivia) ¡Su hijo se llamaba Franco! Fue un balde de agua fría para el estudiante que imaginaba encontrar una comunidad preservada de influencias externas. Tuve que aprender a lo largo de mis estadias que las cosas eran más complejas. Supe después que por Sabaya se escaparon en febrero de 1968 los sobrevivientes de la guerrilla del Che Guevara, guiados por un joven sabayeno, Estanislao Vilca Colque, miembro del Partido Comunista, que murió después con otros sabayenos en la guerrilla de Teoponte, y por Efraín Quicañez Aguilar, también del PC. Tengo testimonios de quienes vieron a los guerrilleros e incluso, me mostraron un impacto de bala en el tumbado de la Subprefectura, producido por un disparo de uno de los guerrilleros. De ahí que localmente un extranjero, como yo, que tenía más cabello que ahora e incluso barba, era para las fuerzas armadas, para la gente de la Prefectura y de la Alcaldía, un potencial guerrillero, por eso, al comienzo, tuve que andar con mucho cuidado.

Muy rápidamente tuve suerte, yo deambulaba en el pueblo charlando con todo el mundo sin rumbo definido... Era época de invierno, el período cuando la genta emigra y va a trabajar a otra parte. En ese tiempo partían con sus caravanas de llamas para bajar hacia los pueblos de los valles de Chile y volvían después de una, dos o tres semanas. Pero había un grupo de personas que se quedaba en el pueblo. Eran las autoridades tradicionales. Entonces pues, un día estaban en un canchón sentados de una manera muy definida, ritualmente definida y bueno me acogieron y les expliqué

lo que hacía y ahí entre ellos había un señor que me saludó muy gentilmente, Don Eleuterio Alconz. Era un *jilaqata*, es decir “jefe” de uno de los cuatro *ayllu* de la comunidad (Kanasa), es decir que cumplía una función político-ritual. Me propuso ir a vivir a su casa, de ahí que desde 1974, hasta hace dos o tres años cuando falleció, fue realmente mi guía principal, no el único pero el principal para entender lo que era el famoso sistema de cargo que, como lo escribí varias veces, lo considero una institución fundamental, el pivote social y político de la comunidad. Cuando uno se mete con este tema, puede estudiarlo toda la vida, porque tiene una multiplicidad de aspectos relacionados con lo político, lo social, lo ritual, lo jurídico...



Foto 1. Don Eleuterio Alconz (ex cacique Mallku Sabaya) en la casa del Tata Sabaya (2004)

Tengo preguntas sobre los jilaqatas y tus intereses etnográficos, pero antes de eso, permítame que vuelva a tu integración en el pueblo. Tengo entendido que llegaste a Sabaya con una carta de las autoridades de La Paz que debía darte permiso para poder empezar tu trabajo de campo ahí. Eso contrasta bastante con los procesos éticos que son requeridos ahora para iniciar proyectos etnográficos, donde el investigador tiene que acercarse a las autoridades del pueblo o entregar formularios de consentimiento previo a cada interlocutor, antes de empezar el trabajo etnográfico. ¿Cuáles fueron para vos las consecuencias de entrar en el pueblo con este acuerdo que venía del Estado? Y ¿cómo ves esta evolución hacia distintas formas de integración etnográficas, tal como las conocemos ahora?

Esa es una excelente pregunta porque las situaciones son muy diferentes. Durante muchísimos años las autoridades tradicionales eran consideradas de segundo orden frente a las autoridades oficiales, que pueden ser un corregidor, un Subperfecto —que ahora se llama Subgobernador en el caso de las provincias—, o los alcaldes, oficiales, etc. Era dictadura, la del General Banzer, vos podías circular solo si tenías alguna carta de recomendación de las autoridades del Estado. Entonces fui a ver a Julia Fortun, una antropóloga muy conocida, directora del Museo de Etnografía, el Musef, en La Paz. Me hizo una carta de recomendación. Me dijo que eso no era suficiente y que tenía que ir al departamento G2 en el cuartel de Oruro. Podés imaginar que yo no le tenía mucha simpatía al departamento G2, que era el departamento de inteligencia y control de los extranjeros, etc. La verdad es que no entendieron muy bien lo que yo hacía y me dieron una carta para circular libremente por el departamento de Oruro. Con estas dos cartas me sentía más o menos protegido. En realidad, localmente a las

autoridades políticas y militares no les importaba mucho que yo tuviera estas cartas pues, como lo dije antes, me quisieron matar dos veces...

Para contestar a tu pregunta, en ese tiempo en Sabaya no había ningún contrato establecido que diera detalles sobre qué y cómo era lo que había que hacer y cuáles serían los resultados... Ahora yo sé que desde hace algunos pocos años allí trabajan arqueólogos y, para excavar y hacer sus investigaciones en los sitios arqueológicos de Sabaya, entiendo que tuvieron que llegar a acuerdos firmados, etc... con las autoridades tradicionales y oficiales de la comunidad. Pero en ese tiempo lejano nadie pedía absolutamente nada fuera del alcalde o subprefecto (muy a menudo ausentes), que tampoco le daban mucha importancia. Es decir, esas cartas que yo tenía, una vez mostradas al señor alcalde, nadie más me las pidió. En ese tiempo las cosas eran más fáciles... Lo que plantea problemas éticos de hecho. La palabra etnología no era conocida, de ahí que uno se presentaba hablando de su interés por la historia, las costumbres. En Sabaya muchas personas, entre ellos los *pasiris*, consideraban esto de mucho interés.

Pero volviendo a tu pregunta, yo sé que en algunas comunidades en el Perú, por ejemplo, o en la Argentina, quizás también ahora en Bolivia, hay esa necesidad de firmar documentos definiendo claramente los motivos de tu presencia. Además, el gobierno de Evo Morales dio más representatividad a las autoridades tradicionales que son las que en última instancia aceptan o no tu presencia sin que haya un reglamento escrito.

En ese tiempo, yo tenía un presupuesto personal tremendamente limitado. ¡No llegaba con una 4 x 4...! Los primeros años eran a pura pata como se dice, luego compré una moto chica, muy barata, una CZ checa que echaba mucho humo y la utilizaba para recorrer esas enormes distancias. Con mi amigo y compadre, el muy querido Donato Ayma, hoy fallecido, que trabajaba en INDICEP (Instituto de Investigación Cultural para la Educación Popular, fundado en 1969), en Oruro, en un programa de alfabetización de adultos, hemos recorrido en motos casi todas las comunidades de Carangas.

Justamente sobre eso te iba a preguntar, porque de hecho tu vida estuvo amenazada varias veces. A pesar de que tuvieras este papel dándote permiso de entrada, en teoría, las cosas se jugaron en interacciones de uno a uno. Una de estas interacciones fue con un señor que amenazó tu vida. No fue una sola vez, pasó varias veces. La cuestión que sobresale en estas amenazas tiene que ver con afiliaciones políticas, que relacionaste con una educación política limitada previa al inicio de tu trabajo de campo. Yo me preguntaba cuáles son las conclusiones que podrías sacar de esta experiencia. ¿Cuál es tu perspectiva sobre los compromisos políticos del etnógrafo y su expresión en la práctica etnográfica? ¿Pensás que hay espacio para debatir ideología y posiciones políticas en la relación etnográfica?

Como te conté, estudié sociología en Francia en el contexto de Mayo del 68 y yo tenía una formación política muy influenciada por el marxismo de ese tiempo. En Nantes tuve un profesor extraordinario —Michel Verret— que nos inició en la lectura de *El Capital*. En Bolivia en los años 70 había dictadura, terrible ¡era una realidad nueva para mí! ¡Ahí los libros no bastaban! Poco a poco me hice una red de amigos, no demasiado numerosa, algunas personas estaban ocultas, clandestinas, etc. Eran de diferentes corrientes. Había muchos españoles republicanos, anarquistas, socialistas, etc. que estaban muy cercanos a la Alianza Francesa. Ellos fueron mis soportes, como te puedo decir, morales, intelectuales... porque trabajar en Santa Cruz en esa época, donde todo estaba muy controlado, era pesado, deprimente. Pienso en particular en Atilio Ereñozaga, anarquista de la FAI española que llegó a Santa Cruz, ebanista, pintor, gran lector un hombre consecuente con sus ideas; en Ángel Fernández, originario de una familia socialista de Gijón que transitó por Oruro donde tenía el café Gijón; en Lorgio Vaca, famoso pintor y muralista cruceño... A lo largo de los años, al ver lo que pasaba en Bolivia, al ver las represiones masivas, particularmente en

las minas y en el mundo campesino, mi pensamiento político se fortaleció y se hizo cada vez más marxista, pero al comienzo, en gran parte, dejaba de lado lo étnico, una dimensión fundamental si querés entender Bolivia. Colaboré con varios partidos de izquierda hasta en la clandestinidad, lo que a mí me interesaba era que se fueran los milicos, esa era la “plataforma común”. No me metí en las peleas entre los diferentes partidos ¡un lío!... Recién en 1982 volvió la democracia.

Mi compromiso es fundamentalmente hacer conocer la organización social, política, etc. de las comunidades aymaras, por ejemplo, mostrando las diferencias entre comunidades “originarias” y comunidades de ex haciendas. Ahora me doy cuenta que todo es infinitamente más complejo y al mismo tiempo, más movedizo. Las comunidades donde yo trabajo, que son fronterizas han sido muy afectadas por muchos cambios. Antes se dedicaban al trueque, con caravanas de llamas. He visto las últimas caravanas de llamas desaparecer a comienzos de los años 80. Se han mejorado los caminos y se empezaron a usar camionetas y luego camiones. Se intensificó el comercio, legal o no. Durante doce años, entre 1998 y 2001, no pude volver a Sabaya porque un señor vinculado con actividades corruptas me quería hacer daño. ¡Fue seguramente uno de los grandes dramas de mi vida! Tuve que alejarme de Sabaya. Jóvenes sabayenos estudiantes universitarios allí me hicieron saber que este señor y sus amigos me querían matar. Durante esos años fui a trabajar por Ayo Ayo (La Paz) volviendo al tema del manejo de las tierras comunitarias.

En 2003, de nuevo pude recomenzar mi trabajo sin mayores consecuencias, sabiendo que ese señor había sido expulsado, mejor dicho se fugó según dicen después de robar la caja de la comunidad (el presupuesto de la participación popular que eran miles y miles de dólares) y escaparse a España. En fin, fue efectivamente un drama no poder volver a la comunidad con la cual me identifico y sigo identificándome tan fuertemente.



Foto 2. Gilles Rivière en la marka qullu, Sabaya (2009)

Es una historia muy fuerte y muy impactante que demuestra que el trabajo de campo nunca solo es trabajo, sino que llega a formar parte de la vida de uno, en su conjunto. Mi próxima pregunta justamente es sobre esta relación entre tú, Gilles Rivière y las personas con quienes viviste en Sabaya. Calificás de ironía la sustitución del estatus de “informante” por el de “colaborador” en la relación etnográfica; que es un cambio que apareció en los últimos años con el discurso decolonizador hacia la metodología etnográfica. Entonces, me preguntaba, ¿en qué consiste esta ironía y cómo calificás la relación que tuviste con la gente más cercana en Sabaya?

Mi sueño no se ha realizado. Era que los “informantes”, como se dice, o que algunos de ellos, como el señor del cual hablé hace un momento, Eleuterio Alconz, pudieran escribir su testimonio, “su libro” como él decía, para los jóvenes *jilaqata*, porque se daba cuenta de que las “costumbres” podían desaparecer. Desgraciadamente falleció...

Él fue *jilaqata* y luego cacique... El cacique es el que controla y guía los grandes rituales comunitarios hechos por los *jilaqatas* que son los “jefes” de los *ayllu*. A un buen cacique se lo recuerda con el nombre del fundador, el ancestro epónimo, Mallku Sabaya o Pedro Martín Capurata Condor Vilca. Cosa muy linda: el cacique lleva el nombre del fundador y del volcán Tata Sabaya, el lugar de origen, la montaña sagrada, la *wak'a* principal, y sus aventuras son contadas en un mito llamado la “leyenda del Tata Sabaya”. Hasta hoy en día me interesan los rituales que hacen las autoridades tradicionales (dos en cada uno de los cuatro *ayllu*) y el cacique, cargo que toman por turno entre los cuatro *ayllu*... Los rituales son muy codificados: la manera de sentarse, la manera de tomar pequeños tragos de alcohol sin emborracharse, la manera de hablar, de decir las invocaciones rituales... Con el pasar de los años se están olvidando muchas de estas palabras rituales y los nuevos *jilaqata* tienen que consultar a los ancianos (*pasiris*) para no equivocarse. Hay que decir que desde comienzos de los años 1980, época de gran sequía, la migración hacia las ciudades ha crecido muchísimo, hacia Oruro, pero también hacia La Paz, hacia Buenos Aires, hacia países como España y más recientemente hacia los Estados Unidos, Japón, Israel...

Lo que es admirable es que, si bien muchas cosas cambiaron desde este punto de vista, se sigue respetando formalmente al menos, el sistema de cargo. Todo individuo a lo largo de su vida debe pasar cargo y por lo menos pasar una vez el cargo de *jilaqata*. En Sabaya para eso, la gente se pone en listas que son cada vez más largas. Un padre puede inscribir a su hijo en la lista quince o veinte años o más antes de asumir el cargo. De ahí que para el cargo he visto *jilaqatas* llegar de Buenos Aires, dejando por un año el trabajo que tenían allá. La última vez que fui recuerdo, había un pasante, no era *jilaqata* sino pasante al santo principal, la Virgen de Candelaria, que vino de Washington ¡con una arrogancia tremenda! En otros tiempos aprendían al ver los rituales que hacían sus padres, aprendían poco a poco los gestos, las palabras, etc. Los que han migrado hacia la ciudad vuelven a pasar los cargos y no saben muy bien cómo hacer, saben muy poco... De ahí que un *pasiri*, un ex cacique como, por ejemplo, Eleuterio y algunos otros, tienen un rol fundamental. Incluso hay ensayos antes de pasar el cargo (*ijwa*), y esto se hace en la estancia de donde viene el *jilaqata* entrante, es una suerte de curso acelerado con las autoridades pasadas, con los *pasiris*, en el cual se explica cómo uno tiene que ir de la derecha hacia la izquierda, el orden de las *challas*, las palabras rituales, en fin todos esos conocimientos fundamentales en los Andes. También se ve, cómo evitar la agresividad entre personas porque hay una diferenciación socioeconómica que ha crecido mucho y que a veces uno siente en los rituales comunitarios, o en los parlamentos, en las asambleas hay tensiones entre ricos y pobres. El rol del *jilaqata* es ser un mediador en lo social y en lo cósmico.

Hoy en día el comercio, legal o no, de distintos productos y mercaderías es la actividad más importante, incluso haciendo desaparecer en muchas *estancias* la actividad agrícola... todo eso hay que tomarlo en consideración. Tuve la suerte de trabajar en la misma comunidad durante muchos años, pude ver todas esas dinámicas, esos cambios. Es un hecho que el sistema de cargo, cuya función era integrar al individuo, hacer que se redistribuyeran los excedentes, eso lo he visto, producía una presión social, lo que ya no sucede. Casi todo el mundo vive en Oruro o en otra parte... El cargo anual y rotativo de cacique (entre *ayllu*) era considerado como un “sacrificio”, un deber hacia la comunidad. Hoy se llega al extremo de que como la gente vive en otra parte, el *ayllu* tiene que pagar para que la persona vaya de Oruro o de otra parte para asumir el cargo, entonces entramos ahí en otra dinámica.

Quería cambiar el registro de las preguntas metodológicas y heurísticas y orientarte hacia el tema sobre el cual trabajaste durante décadas. Ya que llegaste a Sabaya sin tener un proyecto de tesis definido. Esto suena raro actualmente, cuando primero hay que escribir un proyecto de tesis y luego podemos pensar en empezar el trabajo de campo. ¿Cómo se llegó a aclarar tu proyecto de estudiar este sistema de cargo, la vida de los jilakatas y su importancia en la sociedad sabayaña?

He demorado meses, e incluso años, para indentificar lo que iban a ser los principales ejes de mi investigación. Fue clave la buena acogida de las autoridades tradicionales, ya lo dije, lo que me permitió asistir poco a poco a los rituales comunitarios. Las fiestas comunitarias a los santos patronos son públicas, va la gente de todas partes para celebrar en Sabaya a la Candelaria o a San Salvador. Pero los rituales importantes, en el sentido de que son los que garantizan la prosperidad, la fertilidad, la perenidad social, esos que se hacen a las entidades no humanas que son los *mallku*, son, no diría privados porque no está prohibido asistir, pero de ellos no participa la gente de la comunidad, solamente están las autoridades tradicionales y ocupan lugares específicos. Son mucho más discretos, muchos de estos rituales se hacen de noche. Para asistir entonces tenés que tener permiso...

Ya dije que el sistema de cargo es como el pivote, el armazón de la comunidad. Si llegás a la comunidad y preguntás en español cuántos cargos hay la gente va a decir muchos, subprefecto, alcaldes, juez, etc. Son docenas de cargos, pero si uno hace la pregunta en aymara, usando el termino *carguiri*, la cosa es mucho más reducida, los *carguiri* son solo los que entran en ese sistema de cargo jerarquizado y rotativo: los *jilaqata* y alcaldes de los *ayllu*, los pasantes, el cacique...



Foto 3. Gilles Rivière pasando cargo al *mallku* Wayllani (Agua Rica) con Eleuterio Alconz (2007)

En Sabaya, este sistema tiene aspectos muy genuinos. En general, los *jilaqata* toman sus funciones el 1º de enero, día del reconocimiento oficial, entonces se firma el libro de actas en la plaza principal delante de la iglesia con el alcalde, el corregidor, etc, presentes. Pero en el caso de Sabaya descubri que hay dos posesiones o dos juramentos. El 31 de diciembre van primero a una capilla que está afuera del territorio de Sabaya, está en Huachacalla, dedicada a Santiago que es un santo muy importante en los Andes y donde un señor que yo definiría como un sacerdote especial (por no decir chamán), un intermediario entre Santiago y las autoridades, les da el poder de ejercer y los viste con la ropa ritual, el poncho, etc. que van a usar durante el año. ¡Lo interesante es que esa capilla fue construida en el lugar donde una mujer chipaya

encontró una imagen de Santiago ¡Los *yatiri* chipayas son muy famosos en la región! Los *jilaqatas* consideran que esta entronización ritual de parte de Santiago, es mucho más importante que el reconocimiento oficial del 1° de enero. En algo se parece a las peregrinaciones de los *yatiri* a los santuarios dedicados a Santiago donde van a tomar fuerzas, es el caso de la peregrinación a Santiago de Bombori, por ejemplo... ¡El poder de los *jilaqata/cacique* es político-ritual! Su fuente es más religiosa que civil-oficial, lo que quizás no se ve de manera tan clara en otros lugares.

*Se ve que tu fidelidad hacia esta pregunta a lo largo de tu carrera le da mucha riqueza, mucha textura y mucha fuerza a tu pensamiento. Tu trabajo es único por tu capacidad de describir con tanta fineza esta institución de cargos en la sociedad sabayaña, y también en su relación con el Estado y con la sociedad boliviana en su conjunto. Una de las cosas más bonitas e intrigantes que nos enseñaste trata de la relación que el *jilaqata* establece con el tiempo. El tiempo lo entendés en un doble sentido: el tiempo climático y también el tiempo de reloj, que pasa, y más allá con temporalidades distintas. Esta fidelidad que has tenido en el estudio del sistema de cargo, ¿qué te enseña para entender cambios en esta relación compleja con el tiempo? Quizás a lo largo de tu trabajo de campo habrás sentido una evolución en el trabajo del *jilaqata* debido a desequilibrios ecológicos o lo que llamamos ahora el cambio climático que no debía existir supongo cuando iniciaste tu trabajo. U otros cambios que pueden ser relacionados con fuentes de prosperidad. Supongo que el rol del *jilakata*, si se tiene que relacionar a este tiempo ecológico, también va ir cambiando cuando las fuentes de prosperidad ya no sean las llamas, pero quizá, el negocio, u otras formas de intercambio.*

Hay cambios, puesto que están más integrados a redes económicas de comercio. A nivel, yo diría, global. Hay sabayaños que viven en China, otros en Japón, incluso hijos de esos señores se casaron con mujeres de esos países. Son los contactos que los grandes comerciantes de Sabaya tienen ahí. Conozco algunos muy prósperos que empezaron a importar desde Chile repuestos, carrocerías de autos, de camiones. Más que todo desde Iquique que es puerto libre... Algunos se dieron cuenta de que era mejor encargarse directamente a Japón, o a China, donde sea... entonces por internet encargaban repuestos y luego empezaron a importar contenedores enteros. Tengo varios amigos que van personalmente a China o a Tokio a comprar las cosas, en grandes almacenes... Todo eso obviamente tuvo repercusiones en el sistema de cargo. Antes el sistema de cargo era como una obligación moral y sigue siendo una obligación moral... Uno no es considerado como comunario si no pasó el cargo, eso se ve hasta hoy. En las asambleas, solo pueden hablar los *carguiris*. Si uno se atreve a opinar sin haber pasado el cargo se lo considera como un chico, un *yuqalla*, se lo insulta. En Carnaval, el lunes y martes son días importantes, el lunes es el día del alcalde, el martes el del *jilaqata*. Se suele ir a su casa para agradecerle, para desearle suerte. Recuerdo que en los años 70, incluso tengo fotos de esto en mi tesis, se iba y se le regalaban, que sé yo, botellas de cerveza, o azúcar, o harina o incluso algunos billetes que se colgaban en su sombrero... Eran sumas bastantes pequeñas, pero eso ahora ha crecido muchísimo. Una de las últimas veces que fui allá, a ver al *jilaqata* del *ayllu* Kanasa, el martes de carnaval, había una muchedumbre en el patio grande de su casa con bandas de música traídas de Oruro —que son las más caras— y muchísima gente bailando. Delante de él, sentado con su señora, había una mesa con todos los ingredientes rituales, la cabeza de llama, en fin un montón de elementos rituales y una fila tremenda de gente delante de él que era toda la gente que lo iba a celebrar, a agradecerle y a darle regalos... Grande fue mi sorpresa al ver que toda la gente delante de mí, detrás de mí, todos tenían en la mano billetes verdes, dólares, exclusivamente dólares.

Este señor no me conocía, pero yo había acompañado a su padre treinta años antes cuando había sido *jilaqata* del mismo *ayllu*. Me recibió con mucha alegría. Y como sabés, no sé cómo será en la Argentina, cuando vas a hacer un regalo, se anota en un

cuaderno lo que se da. Incluso en la tesis, yo trabajé mucho sobre esos cuadernos que en ese tiempo eran muy pequeños. En columnas se anota el nombre de la persona que da y lo que da. Así, uno puede ver si es el inicio de un *ayni*, la devolución de un *ayni* o simplemente un cariño como se dice, algo que no entra en un don contra-don obligatorio, etc. ¡He visto ese día que la gente daba puros dólares! Su secretario anotó todo. A menudo se lo elige entre los pentecostales, porque ellos no chupan, entonces tienen las ideas claras. Al momento de anotar me dijo “tu nombre es muy complicado anotate en el cuaderno”. Era un cuaderno grande, con los nombres, y había tres columnas, bolivianos, pesos, dólares, otros...

Pues fíjate, por lo que vi en esta página —pues no iba a hojear el cuaderno en ese momento—, la lista era larga, dólares, dólares, dólares.... Entonces después charlando con la gente, incluso un *jilaqata* me dijo es que ahora pasar cargo es un negocio... que quiere decir... prestás (o devolvés) 100 dólares o sumas mayores... Yo era el único en la columna “pesos”. Por principio di pesos bolivianos.... Había gente que tenía centenares de dólares... Lo que ha pasado a lo largo de los años es que son préstamos que se hacen entre ellos, sin tener que ir al banco para hacer un préstamo pues ahí hay intereses altos, mientras que con el *ayni*, apoyándose en esa economía moral, las relaciones de parentesco, la cercanía y la solidaridad dentro de un *ayllu*, uno va prestando, recibiendo, haciendo un *ayni* si querés con interés pequeños. En esa fiesta, hay que decir que ese señor, del que estoy hablando, de ese ritual del martes de carnaval, tenía una fortuna importante y dos grandes camiones Volvo blancos parados ahí. También había un camión trailer cargado de cerveza. Todo eso costaba muchísimo, no recuerdo en este momento las cifras exactas pero creo que la fiesta le costó algo así como 80 mil dólares, pero recuperó 100 mil. Ves, así es cómo funcionan las cosas, y eso es algo notorio que uno no puede entender si no colocás esa comunidad lejana en circuitos que son los de la globalización mundial.



Foto 3. *Jilaqata* y alcaldes en la oficina del subgobernador (en la pared una reproducción del cuadro original del Mallku Sabaya) (enero 2015)

Este conocimiento tan fino que has llegado a tener del sistema de cargos y de lo que cuenta en el cotidiano de los sabayaños, ¿lo podrías haber capturado sin manejar el aymara? Sé que el vocabulario es muy importante en tus escritos y en tus pensamientos, sos muy cuidadoso con el vocabulario y las palabras que usan tus interlocutores. Entonces quería saber ¿cuál es tu relación con el aymara? Y quizás si tenés opiniones sobre las formas que están tomando ahora las investigaciones donde a veces los tiempos mismos de la producción de datos etnográficos ya no permiten a los estudiantes llegar a aprender el idioma del otro? ¿Que impacto puede llegar a tener eso sobre el pensamiento antropológico?

Una anécdota. Cuando llegué a Bolivia mi meta más o menos definida era aprender a tocar queña y aprender el aymara. Entonces durante los primeros años tomé clases de aymara con amigos hablantes pero que no podían explicar las reglas gramaticales. De ahí que en 1976 decidí ir a estudiar aymara al Instituto de Idiomas de los Maryknoll en Cochabamba. Se fueron todos mis ahorros. ¡Adiós moto Honda! Era un instituto muy famoso de idiomas ¡pero era un instituto para curas o misioneros! Creo que era el único alumno que pagaba con plata de su bolsillo. Era tremendamente costoso ese instituto, muy lujoso, con piscina, con tenis... Ahí terminé el método, casi reventé de cansancio porque por la mañana había clases individuales, laboratorio por la tarde, ejercicios por la noche. De ahí salí hablando más o menos aymara, pero quizás era un aymara más de La Paz, y además un aymara bastante religioso, lo que no era mi asunto. Salí de ahí hablando bastante bien, podía escribir cartas a mis amigos en aymara. Ahora bien, Sabaya no era quizás la comunidad ideal para mejorar el aymara, en la medida en que siendo comunidad fronteriza la gente habla muy bien castellano e incluso con el acento chileno, pero los rituales sí se hacen fundamentalmente en aymara, las *challas*, mezclando castellano y aymara. Además es una comunidad sureña con sus variantes en el idioma. El problema es que en Francia no encuentre aymara-hablantes con quienes practicar.

¿No hay?

Personas que hablen quechua sí hay. En París se enseña quechua. Tuve muchos estudiantes, más que todo peruanos, que hablan quechua. No encontré estudiantes aymara ¡Es una pena! Tengo todas las gramáticas, todos los diccionarios que uno pueda imaginar. Pero pasa el tiempo y tengo la impresión de olvidarlo poco a poco. Una vez más todo lo que te digo está relacionado con los sentimientos. Muchos de mis colaboradores en el terreno han fallecido. Siempre estando de este lado del charco, del Atlántico, incluso escuchar música andina me cuesta. Escuchar la voz de amigos que están muy lejos me cuesta. Es terrible escuchar grabaciones de personas que han muerto, es algo para mí insoportable. Hay un lindo texto de Derrida sobre el poder de la voz, como *medium*. La voz es más impactante que la imagen... Cómo te puedo decir, fotos tengo un montón, las miro, me emocionan ¡claro!. Pero la voz tiene otra fuerza, la voz de los muertos me conmueve terriblemente...

Me imagino, me imagino. Ahí volvemos a la riqueza de las relaciones que tenemos con nuestros colaboradores que van más allá de lo profesional. El otro tipo de relación que quería ahora evocar para esta última pregunta, trata de tu relación con los maestros académicos con los cuales aprendiste mucho sobre las sociedades andinas. Mencionaste que cuando empezaste eran muy pocos, pero sé que sin embargo Nathan Wachtel y Thomas Abercrombie han sido inspiraciones muy importantes para vos. ¿Nos podrías contar en que te han influenciado, que te han transmitido? ¿En qué sentido heredaste de ellos en tu forma de apreciar y entender la vida en Sabaya? O quizás querés mencionar otra persona que ha sido importante para vos, que no he podido identificar...

Son muchos. Como falleció mi primer director de tesis que era un africanista, Paul Mercier, en 1978, Wachtel pasó a ser mi nuevo director de tesis y creo que fui su primer estudiante de doctorado. Puedo mencionar a Gary Urton. A Thomas Abercrombie lo leí mucho y lo encontré después de muchos años personalmente en Nueva York. Trabajamos casi en la misma época en regiones que no eran muy alejadas, pero nunca había tenido la oportunidad de encontrarlo. Wachtel fue muy importante pues en esa época no lo era tanto la historia para mí. Gracias a él y a otros aprendí a leer documentos y fuentes del tiempo pasado. Pero, en todo caso, mi interés va más hacia las formas de codificar la memoria de los pueblos indígenas a través de varios soportes como la tradición oral, los mitos, los rituales, la escritura etc., las formas cómo se relacionan el tiempo y el espacio. Los aportes de los miembros del Taller de

Historial Oral Andina (THOA) de La Paz y del ayllu Sartañani en Oruro fueron para mí muy importantes.

Sé que una de las metodologías muy querida que vos tenés es la de dejarse llevar por los acontecimientos con mucha atención y enfoque. Yo me pregunto si todavía esta metodología tiene posibilidad de existir en la temporalidad de la etnografía de hoy día.

Hay cierta incompatibilidad entre esta necesidad de hacer trabajos de campo muy extendidos en el tiempo y la presión fuerte sobre los estudiantes que tienen que rendir una tesis en más o menos cuatro años.

Creo que tiene mucha virtud esta metodología que llevaste adelante y recomendás: seguir a la gente. Creo que tiene virtud porque ofrece a nuestros colaboradores la oportunidad de poner su interés adelante, antes que nosotros lleguemos con un interés ya predefinido y lo imponemos, lo cual creo infringe la reciprocidad básica que podemos tener con la gente con la que trabajamos. Y que el interés venga de ellos y nosotros los sigamos, de esto depende la calidad de la relación etnográfica que se puede mantener con la gente. Para que no sea enfocada en una serie de datos que hay que producir, sino que podamos componer una investigación juntos, y que de ahí nazca la colaboración. Creo que son relaciones muy distintas. Entonces esta recomendación metodológica que apuntás, yo veo que nos permite sentir los problemas que llegan con este productivismo etnográfico que está imponiéndose a las nuevas generaciones de etnólogos. Es importante tener en mente que hay otras formas de hacer etnografía y que se tiene que tomar eso en cuenta.

Sí, sí efectivamente hay que dar al estudiante o al investigador más tiempo para hacer trabajo de campo. El sistema académico tiene que cambiar acá: más tiempo para la investigación y mayor presupuesto. No necesitamos mucho material, una cámara, una filmadora quizás, una grabadora, además de un presupuesto para el viaje, muy costoso para ir a América del sur, qué sé yo, es poco comparado con otras disciplinas... Pero más que todo, lo importante es el tiempo para entablar relaciones fuertes y honestas con nuestros colaboradores. Algunos van al campo como predadores, quedándose poco tiempo, tratando de reunir la mayor cantidad de informaciones y chau. ¡Es una barbaridad!

Pero creo que ya fuiste muy generoso en todas las respuestas que me diste y que son muy ricas y seguro que van a interesar...



Foto 5. Gilles Rivière frente al mar Mediterráneo, 3 de junio de 2023 (foto Myrna Insua).

Agradecimientos

El Dr. Gilles Rivière y el Comité Editor de la revista agradecen a Myrna Insua por la revisión de la versión desgrabada de la entrevista.

Publicaciones recientes

- » Rivière, G. (2002). Temps, pouvoir et société dans les communautés aymaras de l'altiplano (Bolivie). En Katz, E.; Lammel, A. y Goloubinoff, M. (eds.). *Entre ciel et terre. Climat et sociétés*. París, IRD – IBIS, 357-373.
- » Rivière, G. (2007). De la chefferie à la communauté et retour? A propos des nouvelles organisations indigènes dans les hauts-plateaux de Bolivie. En Rolland, D. y Chassin, J. (coords.). *Pour comprendre la Bolivie d'Evo Morales*, pp. 207-219. París, L'Harmattan.
- » Rivière, G. (2008). *Amtat jan amtata...* Caciques et *Mallku* dans les communautés aymara du Carangas (Bolivie). En de Vidas, A. A. (ed.). *Jeux de mémoires Enjeux d'identités. Autour de l'histoire souterraine des Amériques. Mélanges offerts à Nathan Wachtel*, pp. 71-99. París, L'Harmattan.
- » Rivière, G. (2013). Rêver un Chipaya. Les activités oniriques dans la société aymara, Bolivie. En Garavaglia, J. C. ; Poloni-Simard, J. y Rivière, G. (eds.). *Miroir de l'anthropologie sociale. Mélanges offerts à Nathan Wachtel*. PUR-CUCI-EHESS, noviembre.
- » Rivière, G. (2018). Imágenes rituales. En Berg, U. D.; Rozental, S. y Yates-Doerr, E. (eds.). *Pathways: A Tribute to Thomas A. Abercrombie* [en línea] disponible en <https://culanth.org/fieldsights/series/pathways> [10/02/2023]
- » Rivière, G. (2021). Quand ondoient les *wiphala* et tournoient les frondes. De quelques mobilisations et "guerres" récentes en Bolivie. En Giudicelli, Ch. Y Havard, G. (dirs.). *Les Révoltes indiennes, Amériques, XVIe-XXIe siècles*, pp. 251-274. París, Les Indes savantes.
- » Rivière, G. (2023, inédito). Sobre algunos *quanta* en la sociedad aymara del altiplano boliviano. *Itinerarios*, Varsovia.

Olivia Angé

Doctora en antropología y profesora de antropología en la Universidad Libre de Bruselas. Está especializada en el estudio de la agricultura, la creación de valor y el parentesco en los Andes. Desde 2014, investiga sobre el cultivo de papas en Perú. También ha realizado un extenso trabajo de campo sobre las ferias de trueque en la cordillera argentina. Es autora de *Barter and Social Regeneration in the Argentinean Andes* (Berghahn 2022, 2ª ed.), y coautora de *Ecological Nostalgias* (Berghahn 2023, 2ª ed.).

Gilles Rivière

Doctor en antropología y fue Maître de conférence, CERMA-Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), París. Director ejecutivo del Centro franco-argentino de Altos Estudios de la Universidad de Buenos Aires (1998-2012). Sus temas de investigación son: etno-historia del altiplano centro-meridional; figuras del chamanismo andino; sistemas de adivinación; antropología de las actividades oníricas; manejo de las tierras comunitarias en los Andes; políticas religiosas y pentecostalismo en Bolivia; regímenes de historicidad en las sociedades andinas (historias, memorias, identidades); movimientos sociales e indígenas en los países andinos.