



## Las múltiples vidas de Lorenza Congo: narración e historia en la Amazonia boliviana

Chuck Sturtevant<sup>1</sup>

Recibido: 13 de noviembre de 2017 / Aceptado: 24 de junio de 2018

**Resumen.** En San Ignacio de Moxos, el nombre de Lorenza Congo es tomado frecuentemente como un símbolo de la identidad indígena y de un tiempo anterior, cuando los indígenas mojeños eran dueños de riquezas en ganado y oro. Sin embargo, más allá de un par de características comúnmente reconocidas –su baja estatura, riqueza y generosidad– las historias acerca de ella, contadas por distintos narradores, varían significativamente. Las diferencias incluyen desacuerdos sobre su edad, su etnicidad y su grado de parentesco con varios descendientes, además de su comportamiento respecto de valores morales y políticas de particular importancia local. Este artículo explora una gama de variaciones de estas historias, tomando nota de las posiciones sociales, perspectivas ideológicas, y agendas políticas de los narradores. Las diversas historias sobre Lorenza Congo se entrelazan con procesos de producción de una versión autoritativa de la historia. Al explorar este entrelazamiento observamos la narración de historias como una práctica social y la adopción de prácticas narrativas y formas asociadas a la historia como elementos que permiten a los narradores reclamar un grado de autoridad que no deriva de la veracidad de los hechos históricos registrados y comunicados, sino de su capacidad para cumplir ciertas funciones sociales.

**Palabras clave:** Identidad indígena; prácticas narrativas; efectos estatales; San Ignacio de Moxos, Bolivia.

### [en] The Many Lives of Lorenza Congo: Narration and History in the Bolivian Amazon

**Abstract.** In San Ignacio de Moxos, the name Lorenza Congo is frequently used as a symbol of indigenous identity and of a past time in which Mojeños were owners of vast wealth in cattle and gold. Nevertheless, except for a few standard details –her diminutive stature, her wealth and her generosity– the histories told by different narrators vary widely. The differences include disagreements about basic details, including her age, race, and relationship to various descendants, as well as her behavior in regards to highly charged moral and political values. This article examines a range of variations of these stories, taking note of the social positions, ideological perspectives and political agendas of the narrators. These varied histories of Lorenza Congo intersect with processes of producing an authoritative version of history commonly associated with nations and nation-states. In exploring this intersection, it is clear that narrating histories is a social practice and that adopting narrative styles and practices associated with authoritative history permits narrators to claim an authority that this is not derived from the veracity of the historical facts, but rather from their capacity to fulfil certain social functions.

**Keywords:** Indigenous Identity; Narrative Practices; State Effects; San Ignacio de Moxos; Bolivia.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Ícono de identidad indígena. 3. Conexiones personales. 4. Epistemología y autoridad. 5. Legitimidad de las organizaciones. 6. Identidad étnica y agendas políticas. 7. Conclusiones. 8. Referencias bibliográficas.

<sup>1</sup> Centre for Citizenship, Civil Society and Rule of Law. University of Aberdeen (Escocia).  
E-mail: [chuck.sturtevant@abdn.ac.uk](mailto:chuck.sturtevant@abdn.ac.uk)

**Cómo citar:** Sturtevant, C. (2018) Las múltiples vidas de Lorenza Congo: narración e historia en la Amazonia boliviana, en *Revista Complutense de Historia de América* 44, 67-88.

## 1. Introducción

En San Ignacio de Moxos<sup>2</sup>, existe una Unidad Académica Multiétnica “Lorenza Congo”, un Centro Artesanal “Lorenza Congo” (con una tienda de artesanía) y una plaza de toros “Lorenza Congo” en la que se encuentra un busto de una mujer vestida en un *tipoi*<sup>3</sup> amarillo. Si uno pregunta quién era, le contarán que fue una mujer indígena que, según su nieto, el subgobernador de la provincia Moxos<sup>4</sup>, vivió hasta los 106 años; o los 126, según su bisnieto, el hermano del subgobernador; o hasta los 84 según el párroco, quien buscó sus datos en el registro de bautismos. Era fundadora y *mama*<sup>5</sup> del pueblo de San Ignacio. Era rica, dueña de dos estancias y de extensos hatos ganaderos con los que patrocinaba la fiesta patronal, proporcionando reses y charque<sup>6</sup>. Nunca *mezquinaba*<sup>7</sup>. Era mestiza. Era indígena, pero con piel clara y bonita, con cadera ancha (pero su marido era *feo*). Bebía mucho. Era dueña de toda la cuadra enfrente del cabildo (al que llaman también el Santo Belén) y bajo los aleros de la casa tenía guardados una gran cantidad de cántaros, mientras que en su patio tenía oro enterrado. Sin embargo, murió en la pobreza, viviendo lejos de la plaza *porque los karayana*<sup>8</sup> le quitaron sus tierras. O porque sus hijos despilfarraron su riqueza. O porque sus amantes *karayana* le robaron. Nunca se casó.

Estas narraciones son claramente contradictorias, a pesar de que varios de los informantes conocieron personalmente a Lorenza Congo. La gama de historias contradictorias que circula en San Ignacio me dejó desorientado y confundido. Al preguntar a los informantes sobre cuestiones concretas que esperaba dieran cierta estabilidad a esta situación desconcertante, a menudo rechazaban mis esfuerzos por resolver estas discordancias con los hechos históricos y las posibilidades humanas. Tras constatar que estaba haciendo preguntas irrelevantes para mis informantes, concluí que era necesario entender *qué* preguntas sí *eran* significativas<sup>9</sup>. Ello exigió

<sup>2</sup> San Ignacio es un antiguo pueblo misional, en el actual departamento del Beni, en la Amazonia boliviana.

<sup>3</sup> El “*tipoi*” es un vestido simple, traje típico de las mujeres ignacianas.

<sup>4</sup> Aunque en Bolivia se usan indistintamente los términos Moxos y Mojo / moxeños y mojeños, opto aquí para usar la última grafía, a excepción de los casos en que oficialmente se utiliza la primera, como es el caso del pueblo y la provincia a la que se refiere el estudio.

<sup>5</sup> “*Mama*” es un término para designar a mujeres ancianas con autoridad, usado entre las poblaciones indígenas de la Amazonía boliviana con un pasado misional, como es el caso de los mojeños.

<sup>6</sup> Carne deshidratada.

<sup>7</sup> En el habla local, “*mezquinar*” significa “*escatimar*”.

<sup>8</sup> *Karayana*, nombre plural que en idioma ignaciano significa “blancos” y es utilizado para referirse a los individuos no-indígenas. Uso el término (en vez de, por ejemplo, “blancos” o “elites”) para referirme a los blancos en San Ignacio, no tanto como un grupo racial, sino más bien como una comunidad particular, distinta a la comunidad ignaciana.

<sup>9</sup> Esta investigación se desarrolló en San Ignacio, entre julio de 2014 y diciembre de 2015, por un total de 15 meses. Durante este período me presenté como “tesista” (adoptando un término que a nivel local se entiende como alguien que investiga con fines académicos) y expliqué que escribiría un libro basado en mis experiencias con la comunidad. Participé en actividades de la comunidad ignaciana –eventos públicos, mítines, o reuniones de las organizaciones indígenas– y llevé a cabo entrevistas personales con actores clave programadas con anticipación. Estas entrevistas fueron registradas con una grabadora de voz de mano o anotadas después de una conversación. Ninguna de ellas estaba estructurada y, por lo general, incluían temas diversos. En muchos casos,

adoptar un enfoque etnográfico que permitiera explorar el contexto social en el que circulaban estas historias, y comprender la función que la narración de una determinada historia cumplía para cada narrador, en un entorno donde una variedad de actores se esforzaba por posicionarse socialmente. Este tipo de observación participante –“sometiéndote a ti mismo, a tu cuerpo y personalidad, y a tu situación social al conjunto de contingencias”<sup>10</sup> de cierto entorno social– produce lo que se ha denominado “conocimiento situado”<sup>11</sup>, y evita la pretensión de ofrecer representaciones neutrales, desapegadas u objetivas<sup>12</sup>.

Así, en las páginas que siguen me interesa explorar la circulación simultánea de las narrativas contradictorias surgidas en torno a la figura de Lorenza Congo, no como un obstáculo a la investigación sino como un hecho revelador en sí mismo. Se trata de una “etnografía de la incertidumbre” que “no se propone tanto recabar datos y hechos, sino prestar atención a los momentos en que los datos –en este caso, relatos– flaquean”<sup>13</sup>. Así, el objetivo de este estudio, no es ofrecer datos de la propia vida de Lorenza Congo, ni rastrear su pasado, ni siquiera analizar la agencia personal expresada en su posicionamiento identitario, sino explorar las funciones sociales que cumple la narración de historias para quienes las cuentan en el contexto social de San Ignacio de hoy en día. Unas acciones narrativas que, sostengo, declaran la posición social del narrador, construyen fronteras entre comunidades, promueven posiciones ideológicas, y respaldan argumentos normativos respecto del comportamiento moral.

Más aún, comprender el acto de contar historias sobre Lorenza Congo, en el contexto social de San Ignacio, implica sumergirse en marcos epistemológicos relativos a la veracidad de lo narrado que van más allá de la “correspondencia” o la “coherencia”. Las teorías de la “correspondencia” sostienen que una afirmación es válida en la medida en que corresponde a una realidad externa, mientras que las teorías de “coherencia” argumentan que la validez de la misma depende de si es coherente con un conjunto de proposiciones o creencias<sup>14</sup>. Una tercera teoría de la verdad se centra en las implicaciones pragmáticas de una afirmación. De acuerdo con este marco, una narración se considera válida en la medida en que resuelve problemas, realiza alguna labor o cumple alguna función<sup>15</sup>. Así, el lenguaje se utiliza no sólo para expresar o referir, sino también para establecer o rearticular relaciones sociales. En su descripción clásica del uso de la palabra entre los ilongot, Rosaldo asegura que “lo que ellos afirmaban como *cierto* dependía menos de “lo que ocurría” que de la calidad de la interacción. No se trataba tanto de representar hechos en palabras, sino de articular relaciones y argumentos en el contexto de una historia ya conocida”<sup>16</sup>. Destaco esto, no para defender un marco epistemológico por encima de otros, sino para resaltar

---

el entrevistado trajo a colación a Lorenza Congo por su cuenta en el transcurso de nuestra conversación; en otros casos, inicié la entrevista preguntando sobre su figura y, posteriormente, pasé a otros temas.

<sup>10</sup> Goffman, 1989: 125.

<sup>11</sup> Haraway, 1988.

<sup>12</sup> Vease Emerson – Fertz – Shaw, 2011.

<sup>13</sup> Stevenson, 2014: 2.

<sup>14</sup> Bradley, 1914. Citado en Borofsky, 1987.

<sup>15</sup> A decir de James, 1907 204, 58) una idea es “verdadera porque es útil” o “la verdad de nuestras ideas reside en su capacidad de ‘trabajar’”. Para una revisión en profundidad de teorías pragmáticas de la verdad aplicadas al conocimiento histórico en contextos locales, véase Borofsky, 1987, en particular las páginas 16-17.

<sup>16</sup> Rosaldo, 1982: 214.

que las distintas teorías de la verdad son desplegadas en diferentes narraciones de la historia de Lorenza Congo.

La narración de historias diversas en el ámbito local bajo un marco epistemológico pragmático se distingue de (y se entrecruza con) otras concepciones de la “Historia” que están implicadas en la producción de efectos, tales como la identificación étnica o nacional reificada o legible, y que dependen de epistemologías de correspondencia o coherencia. Un elemento importante de este proceso es la distinción que hace Nora entre “memoria” e “historia”. Para Nora, la memoria “es la vida llevada por sociedades vivas fundada en su nombre [...] no consciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a la manipulación y apropiación”, mientras que la historia “es la reconstrucción [...] de lo que ya no es, [que establece] una autoridad universal”<sup>17</sup>. Con este “paso de la memoria a la historia”, la memoria deja de ser una práctica social y, a su vez, se convierte en una historia típicamente aplicada a escala nacional o que toma el marco de la nación como uno de sus temas fundamentales<sup>18</sup>. Se trata de un proceso de representación del pasado y de “otros” étnicos, que sirve como un contraste para la nación moderna o como la materia prima de la que se forma aquella. Hace que algo relativamente nuevo se sienta como una tradición eterna o de larga data<sup>19</sup>. Estos análisis historiográficos también hacen hincapié en las funciones que la historia cumple para establecer identidades grupales y para organizarlos de tal manera que estén sujetos a un sistema particular de autoridad. Sin embargo, en la concepción de la memoria hay una ausencia de reflexión en torno la pluralidad y variedad de versiones de una historia que pueda circular al mismo tiempo. Sí, las memorias están sujetas a manipulaciones y deformaciones sucesivas, pero la narración de historias también puede variar según la posición que ocupan sus narradores en un “espacio social” además del transcurso del tiempo; o, para el caso, las variadas circunstancias en las que se encuentre un único narrador. En otras palabras, las personas que desempeñan funciones diversas dentro de la comunidad pueden contar versiones distintas de la historia por una multiplicidad de razones que no responden simple y únicamente a un recuerdo diferente de la misma<sup>20</sup>. Por esta razón, este artículo presenta un análisis de la narración, la historia y la interpretación. No es mi intención crear una dicotomía entre fuentes escritas y orales, sino explorar *cómo* circulan estas narraciones particulares (en una variedad de formatos, tanto escritos como orales) y *qué función* (social y política) cumple la interpretación que se hace de las mismas.

En este artículo abordo las funciones que cumple la historia desde una aproximación etnográfica que se ocupa de las “realidades de subordinación social” o de “procesos de legitimación del poder”<sup>21</sup>. Si tradicionalmente el acercamiento historiográfico tiende a enfocarse en la producción de identidades, sujetas a gobiernos nacionales, la perspectiva etnográfica ve estos efectos en una variedad de escalas. Esto incluye agencias internacionales de desarrollo y financiamiento, que trabajan a escala mundial, e instituciones de pequeña escala, que trabajan bajo el nombre de poblaciones de miles e incluso cientos de personas. En la etnografía de estos procesos, a menudo se adopta el lenguaje de los “efectos estatales” para describir la relación entre la producción de conocimiento (también histórico) y las realidades

<sup>17</sup> Nora, 1989: 8-9.

<sup>18</sup> *Ibidem*: 13.

<sup>19</sup> Vease Renan, 1990 [1882]; Hobsbawm – Ranger, 1983.

<sup>20</sup> En este sentido, véase Rappaport, 2014.

<sup>21</sup> Véase Abrams, 1988 [1977]: 63; Trouillot, 2001: 127, respectivamente.

de subordinación social. Este enfoque enfatiza cómo este conocimiento produce “un efecto de identificación, es decir, un realineamiento de subjetividades a lo largo de líneas colectivas en las que los individuos se reconocen como iguales”, y un “efecto de legibilidad que produce un lenguaje y un conocimiento para el gobierno, y herramientas teóricas y empíricas que clasifican y regulan las colectividades”<sup>22</sup>. Por razones de simplicidad y claridad, adopto los términos de los efectos de “identificación” y “legibilidad” para describir el proceso mediante el cual las historias pueden servir para definir grupos identitarios e instituir un sistema de autoridad sobre ellos<sup>23</sup>.

Distingo este tipo de efectos –que se involucran en la producción de la autoridad– de la función que cumple para el narrador el hecho de contar historias en un entorno social particular y que se relaciona con la posición que éste ocupa en dicho contexto social<sup>24</sup>. Se trata de explorar las relaciones sociales producidas y expresadas por medio del acto de la narración, y no de profundizar en la “verdad” contenida en la misma historia. Mi interés, entonces, se centra en dilucidar cómo surgen los efectos estatales en la interpretación o narración de historias en el contexto local, más que en el cómo operan para gobernar a las poblaciones. Entre autores que han examinado esta cuestión<sup>25</sup>, me detengo en el trabajo de Shryock que explora un conflicto entre las maneras de contar historias en un contexto local y el poder de las imprentas comerciales para reproducir una versión escrita de una narración histórica legible que sirviera a los intereses del Estado-nación jordano. Su interés está en “la brecha entre las definiciones oficiales y estatales de identidad nacional y las visiones alternativas” que surgen en las narraciones locales de las historias genealógicas de los jeques. La narración oral permite que estas historias sean efímeras, evitando así “sembrar la discordia” entre los clanes, cada uno de los cuales promueve una versión diferente de estas genealogías históricas. Pero, puesto que no pueden escribirse sin generar conflicto, no pueden circular en impresiones comerciales y, por lo tanto, se silencian en los discursos nacionales y sus narradores son empujados a los márgenes<sup>26</sup>. En San Ignacio, el riesgo de “sembrar la discordia” no es tan grave y la distinción entre historia impresa e historia narrada es menos importante, pues ambas pueden circular fluidamente en un contexto social. Mientras que los etnógrafos como Shryock y Appadurai, e historiadores como Nora, hacen hincapié en la distinción entre los efectos de una historia nacional centrada en el estado, impresa y legible, y la función que cumple la narración de historias en un medio social particular, aquí enfatizo las maneras en que estas se entrelazan en las prácticas de mis informantes.

Al explorar el entrelazamiento de estos dos tipos de funciones, tres cosas quedan claras. En primer lugar, narrar historias es una práctica social a través de la cual los individuos reclaman o establecen autoridad<sup>27</sup>. En segundo lugar, esta autoridad de-

<sup>22</sup> Trouillot, 126.

<sup>23</sup> Mientras autores como Scott, 1998, están interesados en estas prácticas como medios con los cuales estados ejercen poder sobre el pueblo, me centro aquí en las funciones que cumplen en el contexto local.

<sup>24</sup> Este segundo tipo de función ha sido descrito en la tradición de la antropología lingüística que explora la interpretación (o *performance*) y la etnografía de la narración de historias. Respecto a estas perspectivas véase Rosaldo, 1982; Bauman, 1984; Briggs, 1988 y 1992, quienes exploran la relación entre la posición social de un narrador y un acto de hablar o evento discursivo tal como la narración de una historia en una situación social particular.

<sup>25</sup> Ver, entre otros, Appadurai, 1981; Cruikshank, 2000; Trouillot, 2001; Stack, 2012, que han examinado esta problemática en contextos tan diversos como el ártico canadiense o la India.

<sup>26</sup> Shryock, 1996 y 1997.

<sup>27</sup> Briggs, 1988; Stack, 2012.

riva de la adopción de prácticas narrativas y formas asociadas a una historia legible y de la asociación con procesos e instituciones que participan en la práctica estatal de “hacer legible”. En tercer lugar, el hecho de que un narrador adopte una práctica o una forma asociada con la historia legible no significa que esté generando un conjunto coherente de proposiciones, o que éstas correspondan a hechos externos. Más bien, incluso en las historias textuales legibles, lo más importante es la capacidad de la narración para cumplir cierto objetivo, pues los narradores que se asocian con una forma particular de narrar una historia lo hacen porque esa elección logra algo en el medio social local. Esto suele ser una cuestión de competencia estilística o de la posición social del narrador más que de exactitud o verificabilidad de la narración. Vale la pena reiterar este punto. Este artículo no es tanto una historia de Lorenza Congo, sino una etnografía de la narración de historias sobre ella, las cuales, además, frecuentemente se contradicen entre sí y con investigaciones históricas publicadas basadas en fuentes documentales. Lo que interesa no es la verdad, la validéz, la verificabilidad o la exactitud de ninguna de estas narraciones, sino la función que cumple para el narrador contar una historia de una manera particular.

## 2. Identidad indígena

Recién llegado a San Ignacio, justo antes de la fiesta patronal, escuché varias historias acerca de la figura de Lorenza Congo. La mayor parte de los preparativos para la fiesta se concentraban en el cabildo<sup>28</sup>. En su sala grande, se hallaba una pintura de grandes dimensiones –casi dos metros por dos metros– en la que aparecían varias figuras vestidas en camijeta<sup>29</sup> y con rosarios colgados en sus cuellos (Figuras 1 y 2). Al preguntar por la identidad de dichos personajes, un señor de aspecto amable identificó a los tres hombres solamente como “los primeros caciques” mientras que reconoció a una de las dos mujeres retratadas, como Lorenza Congo. Se trataba, me dijo, de la *mama* del pueblo, una de las fundadoras de San Ignacio<sup>30</sup>, cuya casa se situaba frente al cabildo. Añadió que había sido muy rica, poseyendo gran cantidad de ganado y oro, y que había vivido hasta los 105 años. Al preguntar más por ella, se hizo evidente que la mayor parte de las narraciones la situaban en el cabildo y la fiesta. Entre los cabildantes, estas historias seguían el mismo patrón básico: era una mujer indígena, dedicada a su pueblo y rica, pues tenía ganado, collares de oro y una casa grande frente al cabildo, donde escondía oro y libras esterlinas; a ello agregaban que era de constitución menuda, caminaba recta y no usaba bastón, a pesar de su edad avanzada. Muchos dijeron que vivió hasta los 105 ó 106 años.

<sup>28</sup> El cabildo es una organización comunal legada por los jesuitas que, actualmente, en San Ignacio se refiere, simultáneamente, a una institución con autoridad en ciertos entornos –particularmente del ciclo festivo–, a las edificaciones en las cual se reúne dicha entidad y a una comunidad de personas que se asocian a la misma. Ser parte del cabildo o participar en los conjuntos de danzantes que dependen de él, es una de las prácticas que delimita una frontera étnica entre la comunidad ignaciana y la karayana. Véase Block, 1994 para un análisis de la historia de esta institución en la zona.

<sup>29</sup> Una especie de camisa larga, holgada, sin mangas y sin cuello, llevada por los ignacianos en ocasiones formales, particularmente en aquellas ocasiones asociadas con el calendario festivo.

<sup>30</sup> Aunque mi interés aquí es trazar las maneras en que diferentes narraciones de la historia de San Ignacio y Lorenza Congo son utilizadas por miembros de la comunidad, señalar que Block, 1994, presenta una historia detallada de las misiones jesuitas en Mojos, incluyendo San Ignacio, mientras que Guiteras Mombiola, 2012; Van Valen, 2013, tienen excelentes trabajos sobre la historia de la región durante los periodos republicano y liberal.



Figura 1. Pintura de los primeros caciques y mamas, del cabildo indigenal de San Ignacio de Moxos<sup>31</sup>.

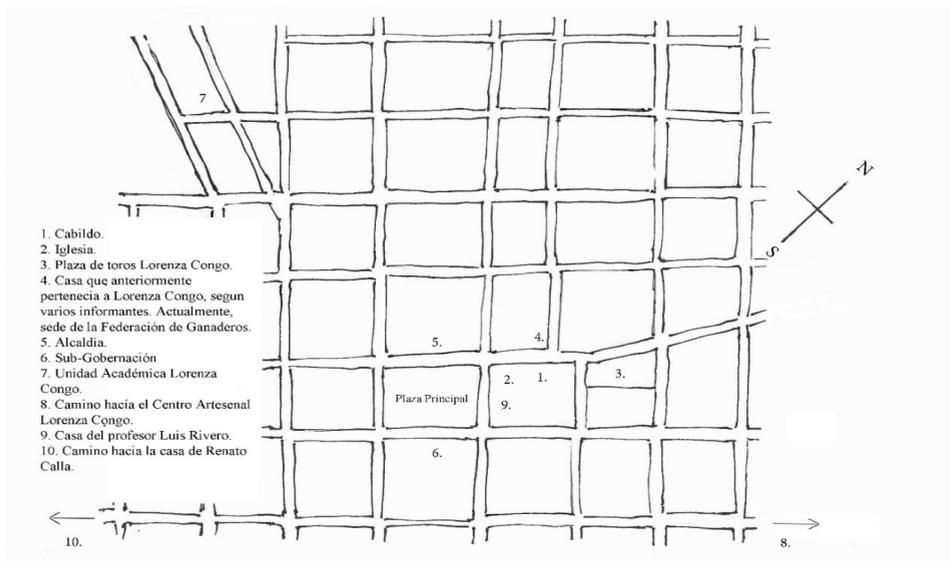


Figura 2. Plano urbano de San Ignacio de Moxos<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Fuente: Fotografia tomada por el autor durante su trabajo de campo en 2015.

<sup>32</sup> Fuente: Elaboracion propia.

En cualquier caso, el aspecto más destacado por los integrantes del cabildo era su importante aporte para el calendario de fiestas: la entrega de reses para carnear y para el jocheo y la preparación de chicha y alfajores<sup>33</sup>. Ejemplo de ello surgió en una entrevista, en las primeras semanas de mi trabajo de campo con Renato Calla<sup>34</sup>, un “pasado corregidor”<sup>35</sup> que sigue involucrado en muchos aspectos de la vida del cabildo. Al preguntarle sobre los personajes retratados en la ya mencionada pintura, contó:

RC: Allí está mi abuelo también. Allí está su nombre de él. El viejito.

CS: ¿Y la mujer que estaba en la parte de abajo?

RC: Esa es Lorenza Congo y doña Carmen Cahuana era abadesa<sup>36</sup> también.

CS: ¿Por qué algunos le dicen la madre del pueblo?<sup>37</sup>

RC: La madre del pueblo era pues, Lorenza Congo, porque tenía 5.000 cabezas de ganado. Era la más del pueblo. Era rica. Chiquitinga nomás era la mama. Así nomás era [indicando su estatura baja], pero pura cadena de oro. Nosotros íbamos a visitarla los sábados, en idioma nomás, nada de castellano. El año 1882 nació ella. El año 88 murió.

CS: ¿Por ser rica, la llamaban así?

RC: La madre del pueblo porque ella se encargaba de hacer velas para la iglesia, ganado, comida. Ella ordenaba que lleven al cabildo. Alfajores. Todo hacía ella. Era la única mama. Era como un tesoro de todos los taitas<sup>38</sup>. Por aquí la tengo en foto ella<sup>39</sup>.

De este extracto se desprende que, para Renato, lo notable de la figura de Lorenza Congo era su riqueza y su generosidad a la hora de aportar al cabildo. Sus palabras reflejan y respaldan un sistema de valores en el que el desprendimiento es altamente apreciado en el seno de la comunidad y, en especial, entre los cabildantes. La asociación entre Lorenza Congo, su riqueza y su generosidad establece y refuerza su fama dentro del cabildo.

<sup>33</sup> El jocheo es una especie de corrida común en las fiestas en el Beni, en la cual jóvenes se desafían a montar a los toros y demostrar su valentía. La chicha es una bebida ligeramente alcohólica, producto de la fermentación de harina de maíz cuya circulación es sumamente importante para las fiestas y sirve como una expresión de la generosidad del fabricante.

<sup>34</sup> Donde ha sido posible, he cambiado los nombres de los informantes, exceptuando los informantes que son figuras públicas, tales como autores publicados o representantes políticos.

<sup>35</sup> El llamado “pasado corregidor” del cabildo es una figura de mucha importancia dentro de la comunidad ignaciana.

<sup>36</sup> En el sistema de cargos en el cabildo “las abadesas” son mujeres encargadas de decorar los altares, vestir los santos y mantener la iglesia.

<sup>37</sup> Agradezco al evaluador anónimo, quien me advirtió del error que comitía en esta entrevista. Había entendido que mis informantes estaban describiendo a la Lorenza Congo como “mamá” del pueblo, en vez de “mama” del pueblo. En base de este malentendido hice la pregunta, y la respuesta de Renato siguió la corriente, así ampliando mi error.

<sup>38</sup> Los “taitas” aquí refiere a los hombres mojeños de edad avanzada o de reconocido prestigio. En ocasiones es también utilizado por los karayana, de manera despectiva, para describir a cualquiera al que consideren indígena.

<sup>39</sup> Entrevista a Renato Calla. 15-IX-2014.

### 3. Conexiones personales

Paralelamente, en ocasiones, las historias sobre Lorenza Congo son utilizadas por algunos individuos para posicionarse socialmente. Ejemplo de ello es Pablo Congo –el hombre de aspecto amable que me mostró la pintura en el cabildo– quien solía contarme que había sido criado por su abuela, Lorenza Congo. Contar esta historia le permite situarse en una posición relevante al interior del pueblo pues, dado que Lorenza Congo fue una de las fundadoras del mismo, los lazos de parentesco que le unen a ella permiten erigirle como heredero de su legado. En otras palabras, esta narración cumple la función de conectarlo con uno de los personajes más significativos para la sociedad ignaciana y hacerle merecedor de su posición de relevancia en el seno del cabildo. Otro ejemplo es Don Paye, miembro de uno de los conjuntos de danzantes que forma parte del cabildo. En este caso, el vínculo que él establece es a través de su esposa, sobrina de Lorenza Congo. La cercanía de la relación se ve reforzada al ofrecer detalles sobre Lorenza tales como que poseía cuatro estancias con 2.000 cabezas de ganado en cada una<sup>40</sup>.

Otros aumentan su estatus social enfatizando su conocimiento de la historia de Lorenza Congo. Renato Calla, el pasado corregidor ya mencionado, se posiciona como conocedor de la cultura indígena y *gatekeeper*<sup>41</sup> para quienes quieran aprenderla, particularmente extranjeros. Varias personas me dirigieron a él para indagar más sobre la historia de Lorenza Congo. Cuando fui a visitarlo, se entusiasmó mostrándome páginas arrancadas de un libro de actas, con el nombre de Lorenza Congo firmado en ellas, y un panfleto sobre la historia local incluyendo artículos acerca de ella<sup>42</sup>. Independiente del origen de dichos documentos, la posesión de un archivo personal a disposición de investigadores –que de hecho acuden a él y lo solicitan– tiene el efecto de elevar su posición social. Posteriormente, un funcionario del Consejo Educativo del Pueblo Originario Indígena Mojeño (CEPOIM), una organización semi-gubernamental con la misión de implementar programas educativos en comunidades mojeñas, me mostró un texto escrito por el propio Renato, titulado *Reseña Histórica de la Meme*<sup>43</sup> *Lorenza Congo Javivi*. En sus páginas, señala que Congo, “de raza ignaciana nativa y humilde, que mantuvo un comportamiento amplio, compartiendo sus bienes con su gente”, es “reconocida como una de las personalidades más importantes de la historia de San Ignacio de Mojos” por “su dedicación en vida al servicio del pueblo mojeño”<sup>44</sup>. Indica que nació “el 10 de agosto de 1882 [...] y falleció el 28 de enero de 1988”. Agrega que “fue juramenta[da]<sup>45</sup> el 2 de febrero de 1852 en San Ignacio de Mojos; a sus 30 años de edad como ABADESA MAYOR DE CRISTO”. El documento termina con una “Nómina de las Mamitas Abadesas de Cristo, Gestión 1852”. Dejando de lado la contradicción entre las fechas –su asunción al cargo de abadesa mayor treinta años antes de su nacimiento–, lo que interesa

<sup>40</sup> Notas de campo. 4-VIII-2015.

<sup>41</sup> “Gatekeeper” es un término común en la antropología con el que se refiere a una persona de influencia que maneja el acceso a una comunidad o a información relacionada a ella, por ejemplo, el custodio de un archivo que determina quien puede acceder al mismo.

<sup>42</sup> Véase Stack, 2012 sobre la relación entre “saber historia” y autoridad.

<sup>43</sup> “Meme”, en idioma ignaciano, significa “madre” o “señora”.

<sup>44</sup> Vale la pena destacar que refiere su identidad en términos raciales, tema al que volveremos más adelante.

<sup>45</sup> Nuevos miembros del cabildo y de los conjuntos afines “se juramentan” delante de la Virgen de la Candelaria en una ceremonia religiosa para afirmar su compromiso con la comunidad.

aquí es la función que cumple para Renato participar en la producción de una historia escrita o una “reseña histórica” junto con una ONG. Su asociación con una institución de estas características aumenta su posición social y lo convierte en una persona que puede ser requerida por su pericia. También lo vincula con la producción de una historia legible ya que implica convertir una narración oral en un texto escrito. Pero lo hace reproduciendo en estilo performativo una historia escrita, más que siguiendo un proceso de investigación riguroso; aunque Renato no adopta necesariamente el marco epistemológico de los historiadores académicos, su *Reseña* es, en muchos aspectos, un simulacro de narrativa histórica: está escrito en lenguaje florido, se refiere a la evidencia documental y presenta un aval institucional. A pesar de no ser pariente de Lorenza Congo, el conocimiento de la historia local que reivindica a través de su archivo, su participación en escribir la historia y su papel de *gatekeeper* son estrategias para ver incrementada su importancia, tanto fuera como dentro del cabildo.

Por el contrario, existen también los que cuestionan la importancia de Lorenza Congo como única figura suficientemente rica y bondadosa para representar al pueblo ignaciano, apareciendo así “contra-historias”. Descendientes de varios ignacianos que eran poseedores de grandes hatos ganaderos durante la primera mitad del siglo XX, señalan que sus antepasados también aportaban “con buena voluntad” a la fiesta y lamentan que, a pesar de ello, han sido excluidos de la historia del pueblo. En efecto, en opinión de Renato Calla, su abuelo fue un personaje suficientemente importante para figurar en la pintura exhibida en las instalaciones del cabildo. Esto fue también expresado claramente por un miembro de la familia Caiti al preguntarse en voz alta “no sé por qué no reconocen mi tío Pablo por igual. Él tenía 5.000 cabezas de ganado y traía para la fiesta todos los años”<sup>46</sup>. Así, estas personas reclaman para estos otros individuos ricos y bondadosos, la deferencia y respeto expresados hacia la *Mama* Congo.

#### 4. Epistemología y autoridad

Si bien las historias contadas hasta aquí presentan a Lorenza Congo como ícono de una identidad ignaciana, me sorprendió que un profesor jubilado e historiador aficionado, Luis Rivero, calificara a Lorenza de mestiza. Siguiendo el consejo de varios *karayanas* que me recomendaron hablar con él por ser experto en historia local y en las costumbres de la población indígena de San Ignacio, lo entrevisté en su amplia casa al lado de la iglesia, en la plaza (ver figura 2, que indica las relaciones geográficas –y por ende sociales– entre varias instituciones y lugares claves). Para sostener esta idea de mestizaje señala que, tras la expulsión de los jesuitas, “aquí no había otra raza más que indígenas [que] como huérfanos quedaron los indígenas sin el sacerdote, sin autoridad, sin orden” pues se mandaba a Mojos “cualquier persona que quería officiar como sacerdote [...] y tenían sus mujeres ahí. Tenían sus hijos. Entonces hay harto cruce de indígenas con estos curas. O sea, tener cruzamiento [de] raza, mestizaje”<sup>47</sup>. Un proceso que, en su opinión, habría quedado desdibujado por la falta de preparación de estos curas seculares, en particular en lo que a conocimiento de la lengua nativa se refiere, y a la dificultad de los indígenas para hacerse entender:

<sup>46</sup> Notas de campo. 24-IX-2015 – 25-IX-2015.

<sup>47</sup> Entrevista a Luis Rivero. 24-XI-2014.

se iban a bautizar a sus hijos [pero los curas] no le entendían su lengua del indio ... Y los indios no podían pronunciar el castellano bien [...]. Algunos indígenas me dicen [que] vino un español que apellidaba Góngora [...]. Entonces fue la indígena a bautizar a sus hijos. Le preguntó el cura qué apellida su padre. Ella no pudo decir Góngora. No podía pronunciar bien y dijo 'Congo'. Entonces Congo. Puede que sea cierto o no. De ahí viene. Pero la Mama Congo se muestra que era mestiza. Ella era blanca<sup>48</sup>.

Concuerta que era rica y “muy generosa con los indígenas”, proveyendo comida para banquetes y toros para el jocheo. Concluye su explicación así:

Pero la Mama Congo su importancia era esa. Yo me imagino porque los jesuitas entregaron todo el ganado a los indígenas y se fueron. Pero después llegaron y se apropiaron los españoles de Santa Cruz, se fueron apropiando de los terrenos, de los ganados y el indígena se fue a menos, ya al indígena lo ocupaban para peón. [Les] contrataban para trabajar. Entremedio de eso, esta mujer que era de tipoi se mantuvo con “ganado”, con respeto, con todo lo que usted quiera. Yo supongo que era hija de algún cura que la protegía, la amparaba<sup>49</sup>.

La argumentación del profesor Luis, como es conocido en San Ignacio, muestra un rechazo a las ideas acerca de la etnicidad de Lorenza Congo que circulan en el cabildo, que la convierten un emblema de la identidad ignaciana. La representación que hace de ella como mestiza expone un marco epistemológico diferente y una posición ideológica particular. Por un lado, hay que recordar que, tras la revolución de 1952, los gobiernos del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) ampliaron el acceso a la educación de toda la población boliviana. De forma paralela, estos gobiernos fomentaron la construcción de una identidad nacional mestiza, promovida particularmente desde las escuelas<sup>50</sup>. Así, el profesor Luis fue parte instrumental de este propósito al ejercer de docente en San Ignacio y, por ello, cabe esperar que su narración responda a dicho proyecto ideológico, a pesar de que en las últimas décadas haya sido abandonado. Por otro lado, con esta narración, el profesor Luis sustrae a las poblaciones indígenas su capacidad para actuar. En primer lugar, señala que Lorenza Congo no sólo era hija de un cura secular, sino que se benefició de la protección que éste le brindaba, insinuando que sin tal amparo le habría sido imposible mantener la riqueza que poseía. En segundo lugar, considera un hecho casi natural el proceso de apropiación de tierras indígenas por parte de la población blanca, lo que le induce a afirmar que el mantenimiento de su riqueza por parte de Lorenza Congo es evidencia de su condición de mestiza; una excepcionalidad que atribuye no a su personalidad o carácter –ni siquiera a su naturaleza mestiza– sino a su relación con individuos blancos con poder y autoridad. Y, en tercer lugar, estima “huérfanos” a los ignacianos una vez que los jesuitas fueron expulsados de Mojos, situándoles en un plano de inferioridad y de minoría de edad, pues requieren de dirección y protección.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> Varios autores, incluidos Klein, 1982; Dunkerley, 1984; Gotkowitz, 2007; Gildner, 2012, han explorado los antecedentes y consecuencias de la revolución MNRista de 1952 en gran detalle.

Un planteamiento que revela un posicionamiento ideológico claro –y tal vez esperable, al proceder de un varón, blanco y de la generación del profesor–, que queda patente cuando concluye su narración con el siguiente desenlace:

la Mama Congo lo fue derrochando [su riqueza] pues con fiestas que iba dando porque no había quien lo cuide, porque el ganado hay que cuidarlo o si no se lo roban o se lo come el tigre. No era juicianada<sup>51</sup> la tía. Ella se divirtió, con su plata la supo usar para divertirse<sup>52</sup>.

La historia contada por el profesor Luis sobre los indígenas ignacianos a través de la figura de Lorenza Congo revela, no sólo su dificultad por aceptar que una mujer adinerada pudiera ser indígena, sino también un marco epistemológico distinto a las narraciones contadas por los cabildantes. Los distintos actores vinculados con el cabildo cuentan la vida y experiencias de Lorenza Congo de una forma variada, según los favorezca (individual o colectivamente). Por su parte, al igual que los cabildantes, el profesor Luis narra una historia que respalda tanto su posición social como la persistencia en su pensamiento de una ideología política basada en el mestizaje de la sociedad y, por ende, de la nación. Sus narraciones hacen referencia a hechos distintos y valores diferentes a los contados por los cabildantes. En su discurso, la raza y la nacionalidad devienen categorías primordiales para desenmascarar la identidad “real” mestiza de Lorenza Congo, escondida tras un ‘imaginario colectivo’ ignaciano que es reproducido por distintas instituciones indígenas. Su testimonio ejemplifica el pensamiento de base racial que, según autores como Arendt y Silverblatt<sup>53</sup>, sustenta la autoridad burocrática. En otras palabras, el profesor Luis adopta un marco epistemológico que se entrelaza con el sistema de autoridad estatal que le otorga su posición social dentro de San Ignacio y que reconoce como fuente de certeza el sistema de clasificación racial producido para gobernar a las poblaciones. El profesor Luis no pretende simplemente revelar una verdad inmutable y oculta sobre la identidad de Lorenza Congo, sino que también reafirma que tal verdad depende de un sistema de clasificación burocrático, adoptado y promovido por el Estado durante el gobierno del MNR. Si este conocimiento no coincide con otras fuentes –por ejemplo, los archivos de la iglesia– el profesor Luis determina que es el archivo el que está errado.

El Padre Enrique Jordá S.J., párroco de San Ignacio entre 1984 y 2004, se muestra en desacuerdo. Él narra la historia de Lorenza Congo revelando un marco epistemológico en la que la verdad es coherente con la información contenida en los archivos parroquiales. Cuando nos reunimos en el jardín de la parroquia donde actualmente reside, negó que Lorenza Congo viviera hasta los 106 años, como se dice comúnmente, habiendo muerto a la edad de 84 años<sup>54</sup>, citando los registros bautismales que

<sup>51</sup> Es decir, no tiene buen juicio o suficiente competencia para razonar.

<sup>52</sup> Entrevista a Luis Rivero. 24-XI-2014.

<sup>53</sup> Arendt, 1973 sostiene que el pensamiento de base racial (o “*race thinking*”) –que atribuye una designación racial inmutable, heredada y cognoscible burocráticamente a un individuo– es un aspecto fundamental de la gobernanza burocrática moderna y afirma que la aplicación en África colonial de designaciones burocráticas que definían –y clasificaban– en categorías raciales homogéneas, presagió el surgimiento de gobiernos totalitarios. Silverblatt, 2005, por su parte, identifica elementos de *race thinking* y dominación burocrática en Lima, bajo la Inquisición.

<sup>54</sup> Notas de Campo. 23-XI-2014.

había revisado en San Ignacio. La aserción del padre es una declaración del valor y confiabilidad de los registros burocráticos de la Iglesia como fuente autoritativa de hechos históricos. Si bien este marco epistemológico es fundamental para los historiadores académicos, no es compartido entre los ignacianos. En efecto, en el contexto social de San Ignacio, múltiples versiones de una historia pueden circular sin conflicto, y una narración es verdadera en la medida en que funciona para el narrador en el contexto en el que la cuenta. El Padre Enrique rechaza las historias ignacianas por considerarlas confusas y califica otras narraciones como meras fábulas que los ignacianos se cuentan y son capaces de creer. El sacerdote pone su fe en la capacidad de los archivos parroquiales de desmentir otras versiones de las historias locales, dada su confiabilidad como fuente de conocimiento. Su narración de la historia de Lorenza Congo asume que la autoridad para evaluar la validez de una proposición descansa en las operaciones burocráticas eclesiásticas. No está de acuerdo con el profesor Luis respecto a la fuente de certeza de sus afirmaciones, pero ambos adoptan un marco epistemológico que los posiciona como autoridades con acceso a un conocimiento particular, que busca borrar o deslegitimar otros tipos de conocimiento. La adopción de estos marcos epistemológicos cumple una función particular para cada uno de ellos: los sitúa en una posición superior, con acceso único a ciertas verdades que los ignacianos son incapaces de reproducir o entender, debido a su supuesta incapacidad para representarse o a su propensión infantil por historias fantásticas.

## 5. Legitimidad de las organizaciones

Mientras el profesor Luis juega un papel instrumental en la promoción de un proyecto de identidad nacional mestiza, las transformaciones políticas ocurridas en la última década han estimulado cambios en los proyectos estatales de identidad nacional, promovidos por el gobierno actual<sup>55</sup>. El gobierno actual enfatiza las identidades indígenas y el gobierno local restringido, para fomentar la productividad económica<sup>56</sup>. En este contexto, existen organizaciones en San Ignacio que, tomando el nombre o

---

<sup>55</sup> El proceso de suplantación del proyecto de identidad nacional basado en el mestizaje, por el proyecto plurinacional y los cambios ocurridos en la relación de las personas indígenas con la identidad nacional, han sido descritos por Canessa, 2006; Postero, 2007, entre otros. Existe un desacuerdo significativo sobre cómo este proyecto afecta las relaciones entre las comunidades indígenas y el Estado. Algunos argumentan que la elección de Evo Morales y la formación del Estado Plurinacional de Bolivia han alterado las concepciones de ciudadanía y pertenencia de tal manera que las mayorías indígenas de Bolivia, particularmente en las áreas urbanas, se reconocen incluidas en la nación (véase, por ejemplo, Canessa, 2012). Otros, como Schavelzon, 2012; de la Fuente, 2010; Garcés, 2011, señalan que el proceso de redacción de la constitución reveló conflictos fundamentales, particularmente en el tema de la autonomía indígena, entre las comunidades indígenas y otros sectores izquierdistas, en los que los objetivos indígenas de una mayor autonomía fueron dejados de lado en gran medida a favor de un modelo que facilitaba una agenda de extracción de recursos patrocinada por el Estado, como argumentan Gudynas, 2011; Radhuber, 2014, entre otros. Esto ha dado lugar a protestas y conflictos importantes en los últimos años, en particular por parte de las organizaciones indígenas de las tierras bajas (véase, por ejemplo, Guzmán, 2012; MacNeish, 2013). Sin embargo, los discursos sobre la indigenidad, la identidad indígena y la ciudadanía indígena son fundamentales para el desempeño del Estado Plurinacional de Bolivia, como se detalla en Postero, 2017.

<sup>56</sup> Gustafson 2002; Hale, 2005, describen procesos de ‘multiculturalismo neoliberal’ o de ‘indigenismo liberal’, respectivamente, que permiten el autogobierno y la autonomía territorial, mientras que paradójicamente expanden el control del Estado sobre la vida de la población indígena.

haciendo referencia a Lorenza Congo, actúan como representantes de la población indígena ignaciana. Por medio de esta asociación con Mama Congo, estas instituciones se revisten de suficiente legitimidad, al menos en relación con foráneos o con partes del aparato estatal, para ejercer de entes articuladores de la identidad y la población indígena. Sin embargo, la historia que cuentan acerca de Lorenza Congo suele diferir de las versiones que circulan en el ámbito del cabildo. Por ejemplo, la Unidad Académica Multiétnica y el Centro Artesanal tomaron el nombre de “Lorenza Congo”. Visité a Meri Tejada Angulo, antigua docente de ciencias sociales en la mencionada unidad, en su oficina en la alcaldía, donde ejerce su cargo como Secretaria de Educación Municipal. Meri nació en San Ignacio en el seno de una familia que no se reconocía indígena y, tras vivir varios años en España, regresó a su pueblo natal. Meri me explicó que:

“Lorenza Congo” es una unidad académica de formación superior donde se forman maestros a nivel de licenciatura con el nuevo modelo socio-comunitario productivo como exige la ley [...]. La ley actualmente exige valorar lo de antes... para poner en práctica, para mejorar y que no se pierda. Porque queremos documentos escritos, aprovechando que actualmente todavía hay gente mayor que nos puede ayudar a contarnos, y que nosotros lo podamos escribir, todos esos conocimientos que ellos tenían”<sup>57</sup>.

La explicación de Meri y la jerga legal utilizada –nuevo modelo socio-comunitario productivo– refleja el énfasis de las políticas del Estado Plurinacional actual respecto a la producción en base a conocimientos locales. Le pregunté, también, por el nombre de Lorenza Congo y me respondió que éste fue escogido “porque la unidad académica nació de los pueblos indígenas originarios”, pasando después a describirme las aportaciones de Lorenza al cabildo y a la iglesia, como abadesa:

esta señora era muy adinerada, como la gente de antes, muy trabajadora y que aportaba mucho, dicen, con todo lo que tenía al cabildo, a las abadesas; ella era la jefa. Incluso está ahí su monumento, hecho ahí, en el cabildo, porque era una señora que manejaba mucho lo que era la limpieza de la iglesia, más que todo. [Concluyendo que] es una persona muy reconocida en el pueblo. Y es indígena<sup>58</sup>.

Es decir, la unidad académica recibió el nombre de un ícono indígena debido a su posición prominente en la comunidad ignaciana. Más aún, su uso para la denominación de un componente importante dentro del aparato estatal también refuerza el sentido de la existencia de algo extraordinario en la figura de Lorenza Congo<sup>59</sup>. Sin embargo, los comentarios de Meri varían de manera importante respecto de las historias contadas en el entorno del Cabildo pues, si bien ella también cita a Lorenza como modelo moral para los ignacianos, destaca no tanto su generosidad, sino porque era trabajadora. Se trata de una diferencia significativa que refleja un sistema de

<sup>57</sup> Entrevista a Meri Tejada Angulo. 9-I-2015.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> A su vez, enmarca “lo indígena” como parte del pasado, lo que implica que la indigenidad representaría, en el presente, una condición degradada o disminuida que hace de los indígenas seres infantiles o perezosos.

valores distinto: mientras que en el cabildo se enfatiza su generosidad y riqueza, en la escuela normalista se hace hincapié en el trabajo. Esta postura es indicativa de un proyecto que promueve un modelo de ciudadanía productiva<sup>60</sup>. En todo caso, aunque en la actualidad, la mayoría de los estudiantes y docentes no son ignacianos, el nombre de Lorenza Congo sigue afirmando una autenticidad indígena

Otra de las entidades locales que usa su nombre es el Centro Artesanal Lorenza Congo. Conocí a la presidenta de la organización, Josefa Roca, en la plaza vendiendo hamacas, tipois, camijetas, máscaras de varias de las danzas asociadas con las fiestas mojeñas, y otras artesanías, en las fechas de la fiesta, desde una carpa provista por la alcaldía. Según mis notas, para la presidenta, Lorenza Congo fue “la primera dirigente mujer, que trabajó en la iglesia, subió por cargos en el cabildo, llegando a corregidora y luego a alcaldesa. Pero siempre trabajó por la gente pobre”<sup>61</sup>. Confirmó esta historia en otra ocasión en un edificio al lado del mercado municipal (también conocido como el mercado campesino), diciendo que “era una persona que ayudaba a las más necesitadas, que fue corregidora del cabildo, reelegida cuatro veces y capitán grande”<sup>62</sup>. Este testimonio es significativo porque en vez de acentuar su generosidad y servicio, actitudes normalmente asignadas a las mujeres ignacianas, se enfatiza su rol político en la alcaldía y el cabildo. Asimismo, al especificar el ejercicio de cargos usualmente asociados a la autoridad masculina, particularmente *karayana*, la importancia de Lorenza Congo adquiere una dimensión más amplia: su poder no radica en su generosidad en servicio de la fiesta y el cabildo, sino en su capacidad de romper barreras en favor de las ignacianas, los ignacianos y la gente pobre en general.

## 6. Identidad étnica y agendas políticas

Los dos ejemplos anteriores muestran que la narración de la historia en un contexto institucional refleja y defiende la ideología de la institución que la produce. Las historias de Lorenza Congo también son evocadas en maneras que producen una identidad étnica y que promueven agendas políticas particulares en otros contextos también. El esquema general de esta narración, como se suele relatar en el cabildo, representa un pasado próspero en el que los indígenas eran ricos y, por ende, capaces de actuar con una generosidad admirable con los otros miembros de la comunidad, como un elemento clave de la construcción de una identidad indígena ignaciana. En este sentido, las historias de Lorenza Congo suelen incluir detalles sobre su riqueza –joyas, cadenas de oro, libras esterlinas, ganado, estancias y una casa grande en la plaza– al tiempo que se afanan en señalar que el desconocer el valor del dinero y los elementos más rudimentarios de la aritmética la hizo presa fácil de los *karayana*, quienes se habrían aprovechado de ella, apropiándose de su riqueza y dejándola en la pobreza. Así, la historia de vida de Lorenza Congo refleja, desde la perspectiva ignaciana, una sociedad *karayana* mezquina, faltada de bondad, de moral depravada y sin ética en su comportamiento; elementos que han cimentado la posición domi-

<sup>60</sup> Hay una extensa literatura acerca del rol de las escuelas en la formación de ciudadanos productivos. Véase, por ejemplo, Willis, 1977.

<sup>61</sup> Notas de campo. 29-VII-2014.

<sup>62</sup> Notas de campo. 7-X-2015. Para un análisis más amplio acerca de la identidad étnica y “la mercantilización de la cultura bajo el Imperio del Mercado”, véase Comaroff – Comaroff, 2009.

nante que ocupan en la actualidad. En muchas versiones, se enfatiza un acto injusto y la subsecuente demanda por rectificación. En esta narración, Lorenza Congo –y los ignacianos en general– son víctimas de la astucia de los *karayana*. La narración de estas historias no solo sirve para identificar a los ignacianos como tales, sino que también les da una voz en sus demandas por justicia. Ejemplo de esta versión de la historia es la que me contó un hombre –cuya identidad desconozco– en una protesta en la plaza principal. En el relato de lo que sabía acerca de Lorenza Congo, al cabo de poco pasó a integrar su propia experiencia, en una historia más amplia acerca de las relaciones entre los *karayana* y los ignacianos. Lo describí así, en mis notas de campo:

Luego le pregunté de Lorenza Congo y la describió como ‘una señora acomodada, que se preocupaba de dar al pueblo para la fiesta. De allí decía que tenía harto ganado [y que en ese entonces] la tierra era para todos y no estaba loteada. Los Jesuitas fundaron el pueblo así, pero luego vino la gente karay y ellos supieron las leyes como las leyes de Moisés y con eso se adueñaron de toda la tierra’<sup>63</sup>.

Este relato convierte la vida de Lorenza Congo en una representación de las experiencias vividas por la población ignaciana en general.

Estas ideas y, particularmente la figura de Lorenza Congo, son retomadas en el contexto de las organizaciones territoriales indígenas y de las ONGs que las apoyan. En la Amazonía boliviana se ha favorecido la formación de organizaciones representativas de los pueblos indígenas y la movilización de éstas para obtener títulos de propiedad y manejar sus territorios comunales<sup>64</sup>. En Mojos, como en el resto de las tierras bajas, estas organizaciones indígenas sirven como bisagra entre el aparato del Estado y la población a la que representa, alineando sujetos de acuerdo a una identidad colectiva, como los ignacianos<sup>65</sup>. Veinte comunidades del área que rodea a San Ignacio –catorce de ellas dentro de una misma jurisdicción territorial compartida y las otras seis organizadas como comunidades indígenas fuera de este territorio– están afiliadas a la Subcentral del Territorio Indígena Mojeño Ignaciano (TIMI). TIMI, afiliada a la Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni (CPEMB)<sup>66</sup>, es una más entre la multitud de organizaciones surgidas en la década de 1990 para representar grupos étnicos y manejar su territorio. Diversas ONGs trabajan con estas organizaciones indígenas para ayudarlas con el gobierno interno, la administración territorial y el desarrollo económico de los territorios ignacianos colectivos bajo su jurisdicción. Entre aquellas, cabe destacar el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), fundado por el jesuita Xavier Albó con el objeto de trabajar por el empoderamiento político y el desarrollo económico de todas las áreas rurales del

<sup>63</sup> Notas de Campo. 6-XI-2014.

<sup>64</sup> El cuarto efecto del Estado es descrito por Trouillot, 2001 como “el efecto de espacialización, esto es, la producción de fronteras y jurisdicción”. El presente trabajo no explora dicho tema, pero es relevante en el contexto de las organizaciones que administran territorio indígena. Véase también Albó, 1988.

<sup>65</sup> Trouillot, 2001; Gustafson, 2002; Hale, 2005.

<sup>66</sup> Para una descripción de la formación de las organizaciones indígenas de Mojos y los conflictos que surgieron de ella, véase Lehm Ardaya, 1999; Roper, 2003. Para análisis de la situación jurídica y política de las mismas, véase Guzmán Torrico, 2004; Canedo Vásquez 2011; Jabardo Pereda, 2013.

país<sup>67</sup>. En una nota de investigación publicada por CIPCA, titulada *Un Emblema Mojeño con nombre de mujer* el sociólogo Ismael Guzmán describe a Lorenza Congo como un ícono de la población mojeña y la vincula con la creciente conciencia política desarrollada por los indígenas ignacianos. Afirma que:

el movimiento indígena mojeño acude con cierta timidez a un referente simbólico aún vigente: la Mama Lorenza Congo, como la figura indígena que evoca la dignidad de pueblo, la independencia laboral, la autosuficiencia económica; constituye el pasado indígena con tierras y ganado vacuno suficiente, pero que lo perdió ante la apropiación y el engaño de foráneos blanco-mestizos que se quedaron a radicar en el lugar. Esa es la figura que los mojeños enarbolan como símbolo necesario para reconfigurar una ideología política subyacente<sup>68</sup>.

Se retoman aquí las principales líneas de la narrativa producida al interior del cabildo relativa a un pasado de prosperidad para los indígenas hasta la llegada de los *karayana* que, por medio del uso de la violencia y engaños legales, se apropiaron de dicha riqueza. La prosperidad económica gozada en la antigüedad y la pérdida de la misma son clave de reivindicación de la dignidad del pueblo ignaciano, a la vez que las prácticas engañosas son indicación de la mezquindad de los blanco-mestizos. Asimismo, mediante la incorporación de esta historia oral en un estudio formal escrito, Guzmán le da mayor peso y seriedad a la práctica de contar historias —en particular, de los cabildantes— y la reconoce como parte del proceso de producción de una identidad étnica y su correspondiente posición política.

Otro ejemplo de la asociación entre la figura de Lorenza Congo y la identidad ignaciana se enlaza con una historia de conflictos entre *karayanas* e ignacianos relatada por Sixto Vejarano Congo, quien ejerció de alcalde por un breve lapso después de haber ocupado cargos en organizaciones indígenas. Entrevisté a Sixto en su oficina donde ejercía de Sub-Gobernador varias veces durante mi trabajo de campo. Describió a Lorenza Congo como su abuela, a la que posiciona como representante —al igual que él— del movimiento indígena, entendido como parte de un conflicto de larga duración y de extensión nacional, que narró extensivamente, concluyendo, “no lo digo [yo] lo dice la Historia”<sup>69</sup>. En otra ocasión, tras una manifestación política en la que varias personas hablaron en su contra, abandonó una conversación sobre la política local para relatar un conflicto entre *karayanas* e indígenas mojeños, que anoté en mi cuaderno de notas de campo como sigue:

Su abuela se recordó de la guerra de los Guayocho<sup>70</sup>. Los indígenas de Trinidad huasquearon a un policía (que la policía antes oprimía a la gente) y con eso el gobierno dio orden que permitió al ejército matar a los indígenas en Trinidad. [Los mojeños] se fueron con sus bueyes-caballos<sup>71</sup>. Descansaron bajo unos ár-

<sup>67</sup> Hale, 2005; Canessa, 2006; Postero, 2007 han examinado este proceso y el papel desempeñado por las ONGs durante las décadas de 1990 y 2000 en Bolivia y el resto de América Latina.

<sup>68</sup> Véase [http://www.cipca.org.bo/index.php/component/content/article?id=211\\_](http://www.cipca.org.bo/index.php/component/content/article?id=211_)

<sup>69</sup> Entrevista a Sixto Vejarano Congo. 8-VIII-2014.

<sup>70</sup> Un detallado relato de estos acontecimientos ocurridos en Trinidad y pueblos del alrededor en 1887, en Lehm Ardaya, 1991; Van Valen, 2013.

<sup>71</sup> Bueyes amansados para montar.

boles, apoyaron sus cabezas sobre unas bolsas. En las bolsas tenían puras libras esterlinas, que la plata era como oro en este tiempo. Vinieron unos *karayana*, con palo, como para matar *cuchi*<sup>72</sup>, y los golpearon en su cabeza, y así se enriquecieron los *karayana*<sup>73</sup>.

Describe la huída de los mojeños en carretones y caballos en busca de una tierra encantada al interior del monte, trezándose los árboles a su paso, pues los no-indígenas no podían entrar<sup>74</sup>. Finalmente, identifica al movimiento indígena actual –y su propia participación en él– como heredero de una lucha en la que los términos se han invertido pues, con sus acciones afirma que “matamos políticamente e intelectualmente a los *karayana*”<sup>75</sup>. Esta narración refleja una versión de la historia de relaciones entre mojeños (ignacianos incluidos) y *karayanas*, fundada en actos de violencia y de la que la figura de Lorenza Congo fue víctima y participante. Representa a los *karayanas* como culpables de un robo insidioso de riqueza indígena (tierras, oro y ganado), mediante engaños, trampas legales y fuerza brutal. Para Sixto, el movimiento indígena se enmarca en un contexto de guerra racial, pues su descripción de la identidad ignaciana, con términos que enfatizan el conflicto con los *karayanas*, encaja con otras versiones comunes de la narrativa que, a la vez –como Sixto– hace culpables a estos últimos de un robo violento. Pero este discurso se aparta de otras representaciones de la identidad ignaciana, al adoptar un lenguaje más explícitamente racial y enmarcar las luchas ignacianas en conflictos nacionales que enfrentan los pueblos indígenas contra los blancos.

En algunos contextos, Sixto va un paso más allá con sus historias de Lorenza Congo, utilizando el llamamiento a reparar esta injusticia histórica como una herramienta ideológica para promover su propia agenda política. Ejemplo de ello surgió en un encuentro de corregidores de las veinte comunidades afiliadas a la Subcentral TIMI. La mayor parte de la reunión fue dedicada a llenar una lista de candidatos para el concejo municipal representando al partido de MAS. En esta coyuntura, los lazos de parentesco con Lorenza Congo cumplieron un papel estratégico para Sixto, cuya gestión como subgobernador de la provincia de Moxos –y por lo tanto su participación en la vida política local y regional– estaba por concluir. Si bien él nunca solicitó explícitamente ser incluido en la lista de candidatos, era evidente que se encontraba dispuesto y disponible. Sixto resaltaba su descendencia directa de un personaje muy importante y representativo para la población ignaciana y, al mismo tiempo, enfatizaba su vínculo familiar con otros líderes indígenas como su hermana Berta Vejarano Congo, presidenta del CPEMB, y su hermano Julio Vejarano Congo, corregidor de La Argentina, una comunidad grande dentro del territorio TIMI. Los tres hermanos se enorgullecen de ser nietos –o bisnietos, pues depende de quien narra la historia– de Lorenza Congo. Sin embargo, para Sixto este hecho era importante para respaldar una posición ideológica favorable a la producción agroindustrial al interior del territorio indígena. En este sentido, retoma el discurso del pasado de prosperidad ignaciana para promover un futuro en el que los ignacianos en el territorio puedan volver a ser ricos como entonces: “nos meten la idea de que somos pobres, pero mi

<sup>72</sup> Cerdo.

<sup>73</sup> Notas de Campo. 5-XI-2014. He combinado aquí notas que tomé en la reunión con otras tomadas horas después.

<sup>74</sup> Para un análisis completo de la migración y el mesianismo en Mojos, véase Lehm Ardaya, 1999.

<sup>75</sup> Notas de Campo. 5-XI-2014.

abuela tenía un corral de diez hectáreas, y eso cuando ya era pobre. Todos podemos ser ricos en el territorio<sup>76</sup>. De este modo, Sixto sustenta un posicionamiento político que apostaría por la producción industrial y el pensamiento capitalista para fomentar la conversión de los ignacianos en empresarios. Esta visión responde, muy posiblemente, a sus aspiraciones personales dado que posee un hato de ganado y una tienda en su casa del pueblo, y no es necesariamente compartida por el resto de los miembros de la comunidad. Al utilizar la figura de Lorenza Congo como respaldo de una lógica empresarial que promueve una “indigenidad productiva” a través de la industrialización, Sixto se hace eco de aspectos de las ideologías emanadas desde el gobierno, alineándose a las políticas desarrollistas y tendentes a ampliar la producción económica en los territorios indígenas<sup>77</sup>. En efecto, cuando durante la reunión de corregidores propuso “soñar como grandes empresarios” o “darles una función social a nuestros territorios”<sup>78</sup>, estaba insinuando un cambio en las subjetividades indígenas, es decir, el dejar de ser actores no-capitalistas y no productivos, para pasar a ser empresarios<sup>79</sup>.

## 7. Conclusiones

En este trabajo he explorado las diversas funciones que puede cumplir la narración de historias. Por un lado, contar historias produce efectos estatales al favorecer la demarcación de ciertas poblaciones y dar lugar al surgimiento de historias legibles que permiten manejar estos grupos identitarios. A nivel local, las instituciones relacionadas con el gobierno adaptan las historias de Lorenza Congo a sus propios fines. Por ejemplo, Sixto Vejarano Congo, un político local afiliado al partido gobernante del MAS, hablando en una reunión con una organización indígena, semi-gubernamental, enfatizó sus conexiones familiares con este icono de la identidad indígena, para así respaldar la posición ideológica de una indigenidad productiva; y la “Unidad Académica Multiétnica Lorenza Congo” aprovecha la relación semántica con Lorenza Congo para calzar con el proyecto nacional que promueve la producción basada en conocimientos indígenas locales. Por otro lado, contar historias puede ayudar a las personas en contextos locales a posicionarse socialmente. De este modo, varios miembros del cabildo enfatizan sus relaciones familiares o su conocimiento específico acerca de ella para aumentar su importancia dentro del cabildo y en su entorno social; mientras que, por medio de la reproducción del pensamiento de base racial del gobierno del MNR, el profesor Luis se posiciona como una autoridad con un acceso único a conocimientos restringidos. Como hemos visto, la producción de

<sup>76</sup> Notas de Campo. 10-XI-2014.

<sup>77</sup> Véase, por ejemplo, un folleto publicado por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional y de autoría de García Linera, 2013, en el que se llama a una mayor presencia estatal en la Amazonía, particularmente a través de la construcción de carreteras, para reemplazar el capitalismo extractivista extranjero a través de un modo de producción socialista. Estos proyectos apuntan a convertir la Amazonia en motore de la producción económica del país, implementando una gran variedad de políticas denominadas ‘neo-extractivistas’ por aquellas comunidades –y sus aliados– cuyos territorios serían afectados por dichas políticas. Véase, Wanderley, 2008; Gudynas, 2011; Bebbington – Bebbington, 2011; y particularmente Albó, 2002; Garcés, 2011; McNeish, 2013, sobre sus repercusiones entre grupos indígenas.

<sup>78</sup> Cita del libro de actas de la reunión. 5-XI-2014; Notas de Campo. 8-XI-2014, respectivamente.

<sup>79</sup> A pesar de ello, cabe destacar que la posición de Sixto en la reunión difiere de su postura en otros contextos en los que señala a Lorenza Congo como la persona que les “enseñó” el valor de la generosidad.

‘efectos estatales’ y la práctica de narrar historias en un contexto local no son esferas de acción separadas, sino que, de hecho, están estrechamente entrelazadas. Las ideologías y los procesos nacionales aparecen en las narrativas locales de la historia de Lorena Congo, y las historias locales se adaptan para servir a los fines ideológicos del gobierno nacional. Algunos narradores de historias en contextos locales lo hacen de manera que les permita aprovechar el poder asociado con los efectos estatales; otros utilizan las posiciones ideológicas del gobierno nacional para apoyar sus propias agendas locales. Finalmente, la producción de historias legibles no depende de reproducir los detalles correctos de la historia o de obtener los ‘hechos verdaderos’. En las prácticas de narrar historias aquí analizadas, los marcos epistemológicos como el pensamiento de base racial o la certeza archivística son prescindibles. Lo que importa es su capacidad para cumplir ciertas funciones –como sostener la posición social de un individuo en la comunidad, promover sus agendas ideológicas, o adherir a discursos sobre productividad indígena– para identificar a una población y manejar sus subjetividades políticas y económicas.

## 8. Referencias bibliográficas

- Abrams, Philip. “Notes on the Difficulty of Studying the State [1977]”. *Journal of Historical Sociology*, vol. 1 (1988), 58-89.
- Albó, Xavier. “El retorno del indio”. *Revista Andina*, vol. 9 (1988), 299-366.
- *Pueblos Indios en la Política*. La Paz: CIPCA, 2002.
- Appadurai, Arjun. “The past as a scarce resource”. *Man*, vol. 16 (1981), 201-219.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace & Company, 1973.
- Bauman, Richard. *Verbal art as Performance*. Long Grove: Waveland Press, 1984.
- Bebbington, Anthony – Bebbington, Denise Humphreys. “An Andean avatar: Post-neoliberal and neoliberal strategies for securing the unobtainable”. *New Political Economy*, vol. 16 (2011), 131-145.
- Block, David. *Mission Culture on the Upper Amazon: Native Tradition, Jesuit enterprise, and Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1994.
- Borofsky, Robert. *Making history: Pukapukan and anthropological constructions of knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Bradley, Francis H. *Essays on Truth and Reality*. Oxford: Clarendon Press, 1914.
- Briggs, Charles L. *Competence in performance: The creativity of tradition in Mexican verbal art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.
- “Generic Versus Metapragmatic Dimensions of Warao Narratives”. En *Reflexive Language*, editado por Lucy, John A. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 179-212.
- Canedo Vásquez, Gabriela. *La Loma Santa: Una Utopía Cercada: territorio, cultura y Estado en la Amazonía boliviana*. La Paz: IBIS – Plural, 2011.
- Canessa, Andrew. “Todos somos indígenas: Towards a New Language of National Political Identity”. *Bulletin of Latin American Research*, vol. 25 (2006), 241-263.
- “New Indigenous Citizenship in Bolivia: Challenging the Liberal Model of the State and its Subjects”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. San Diego, vol. 7 (2012), 201-221.
- Comaroff, John L. – Comaroff, Jean. *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press, 2009.

- Cruikshank, Julie. *Social life of stories: narrative and knowledge in the Yukon Territory*. Vancouver: UBC Press, 2000.
- Dunkerley, James. *Rebellion in the veins: political struggle in Bolivia, 1952-82*. London: Verso, 1984.
- Emerson, Robert M. – Fretz, Rachel I. – Shaw, Linda L. *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- Fuente J., José de la. “El difícil parto de otra democracia: La Asamblea Constituyente de Bolivia”. *Latin American Research Review*, vol. 45 (2010), 5-26.
- Garcés V., Fernando. “The Domestication of Indigenous Autonomy in Bolivia: From the Pact of Unity to the New Constitution”. En *Remapping Bolivia: Resources, Territory, and Indigeneity in a Plurinational State*, editado por Fabricant, Nicole – Gustafson, Bret. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2011, 46-67.
- García Linera Álvaro. *Geopolítica de la Amazonia: Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2013.
- Gildner, Robert Matthew. “Indomesticismo Modernism: National Development and Indigenous Integration in Postrevolutionary Bolivia, 1952-1964”. Tesis Doctoral, The University of Texas at Austin, 2012.
- Gotkowitz, Laura. *A revolution for our rights: indigenous struggles for land and justice in Bolivia, 1880-1952*. Durham: Duke University Press, 2007.
- Gudynas, Eduardo. “Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo”. En *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina* editado por Wanderley, Fernanda. La Paz: CIDES, 2011, 379-410.
- Guiteras Mombiola, Anna. *De los Llanos de Mojos a las Cachuelas del Beni 1842-1938: Conflictos locales, recursos naturales y participación indígena en la Amazonía boliviana*. Cochabamba: ABNB-Ed. Itinerarios-Instituto de Misionología, 2012.
- Gustafson, Bret. “Paradoxes of Liberal Indigenism: Indigenous Movements, State Processes, and Intercultural Reform in Bolivia”. En *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*, editado por Maybury-Lewis, David. Cambridge: Harvard University Press, 2002, 267-306.
- Guzmán Torrico, Ismael. *Provincia Mojos: Tierra, territorio y desarrollo*. La Paz: Fundación Tierra, 2004.
- *Octava Marcha Indígena en Bolivia: Por la defensa del territorio, la vida y los derechos de los pueblos indígenas*. La Paz: CIPCA, 2012.
- Hale, Charles R. “Neoliberal multiculturalism”. *PoLAR: political and legal anthropology review*, vol 28 (2005), 10-19.
- Haraway, Donna. “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. *Feminist Studies*, vol 14 (1988), 575-599.
- Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Jabardo Pereda, Virginia. “Dinámicas Socioterritoriales en la Amazonía Boliviana. El Territorio Indígena Mojeño-Ignaciano como Estudio de Caso”. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2013.
- James, William. *Pragmatism: A New Name for some Old Ways of Thinking*. London: Longmans, Green, and Co., 1907.
- Klein, Herbert S. *Bolivia, the Evolution of a Multi-Ethnic Society*. New York: Oxford University Press, 1982.
- Lehm Ardaya, Zulema. “Loma Santa: Procesos de Reducción, Dispersión, y Reocupación del Espacio de los Indígenas Mojeños”. Tesis de Licenciatura, Universidad Mayor de San Andrés, 1991.

- *Milenarismo y Movimientos Sociales en la Amazonia Boliviana*. Santa Cruz de la Sierra: APCOB-CIDDEBENI-OXFAM América, 1999.
- Meneish, John-Andrew. “Extraction, Protest and Indigeneity in Bolivia: The TIPNIS Effect”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 8 (2013), 221-242.
- Nora, Pierre. “Between memory and history: Les lieux de mémoire”. *Representations*, vol. 26 (1989), 7-24.
- Postero, Nancy Grey. *Now we are Citizens: Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*. Oakland: University of California Press, 2017.
- Radhuber, Isabella Margerita. *Recursos naturales y finanzas públicas: La base material del Estado plurinacional de Bolivia*. La Paz: Plural, 2014.
- Rappaport, Joanne. *The Disappearing Mestizo: Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada*. Durham: Duke University Press, 2014.
- Renan, Ernest. “What is a nation?” [1882]. Reimpreso en *Nation and narration*, editado por Bhabha, Homi K. London-New York: Routledge, *Nation and narration*, 1990, 8-22.
- Roper, J. Montgomery. “Bolivian Legal Reforms and Local Indigenous Organizations: Opportunities and Obstacles in a Lowland Municipality”. *Latin American Perspectives*, vol. 30 (2003), 139-161.
- Rosaldo, Michelle Z. “The things we do with words: Ilongot speech acts and speech act theory in philosophy”. *Language in society*, vol. 11 (1982), 203-237.
- Schavelzon, Salvador. *El Nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Plural, 2012.
- Scott, James C. *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition have Failed*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Shryock, Andrew. “Tribes and the Print Trade: Notes from the Margins of Literate Culture in Jordan”. *American Anthropologist*, vol. 98 (1996), 26-40.
- *Nationalism and the genealogical imagination: Oral history and textual authority in tribal Jordan*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Silverblatt, Irene. *Modern Inquisitions: Peru and the colonial origins of the civilized world*. Durham: Duke University Press, 2005.
- Stack, Trevor. *Knowing History in Mexico: An Ethnography of Citizenship*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2012.
- Stevenson, Lisa. *Life Beside itself: Imagining Care in the Canadian Arctic*. Oakland: University of California Press, 2014.
- Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon, 1995.
- “The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind”. *Current Anthropology*, vol. 42 (2001), 125-138.
- Van Valen, Gary. *Indigenous Agency in the Amazon: The Mojos in Liberal and Rubber-Boom Bolivia, 1842-1932*. Tucson: University of Arizona Press, 2013.
- Wanderley, Fernanda. “Beyond Gas: Between the Narrow Based and Broad Based Economy”. En *Unresolved Tensions: Bolivia Past and Present*, editado por Crabtree, John – Whitehead, Laurence. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2008, 194-216.
- Willis, Paul E. *Learning to labour: how working class kids get working class jobs*. Aldershot: Ashgate, 1977.