

1995e

**Votos y wiphaldas:
campesinos y
pueblos
originarios
en democracia**

con
Esteban
Ticona A.
y
Gonzalo
Rojas O.

CONTEXTO

Este trabajo, elaborado en colaboración con Esteban Ticona Alejo y Gonzalo Rojas Ortuste, trata sobre la democracia étnica, es decir, las formas organizativas que han adoptado los pueblos originarios, campesinos o indígenas, con el fin de nombrar sus propias autoridades, establecer su gobierno local y llevar adelante sus principales reivindicaciones.

Publicado algo más de un año después de la promulgación de la ley de participación popular, se refiere a ella y busca, al mismo tiempo, anticiparse a las situaciones que posiblemente se presenten con la aplicación de los cambios que introduce este nuevo instrumento jurídico en la organización política y administrativa del país, .

La ampliación del municipio como órgano de gobierno local a todo el territorio nacional, sobre la base de las secciones municipales, es probablemente el principal cambio y el que tendrá más impacto en la vida de los pueblos originarios y las comunidades campesinas e indígenas. En ese marco, los autores ven posible el surgimiento o la creación de municipios indígenas. Otro desafío importante es la concepción misma del país, para el cual los pueblos originarios tienen una audaz propuesta: Estado plurinacional.

En su versión original, el volumen lleva un prólogo de Carlos Hugo Molina Saucedo, por entonces Secretario de Participación Popular y principal gestor e impulsor de la mencionada ley.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	119
1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS	127
A. DE LOS SINDICATOS MOVIMIENTISTAS AL PACTO MILITAR-CAMPESINO	127
B. SE QUIEBRA EL PACTO: KATARISMO Y CSUTCB	131
C. EL FLORECIMIENTO DE LO ÉTNICO	134
D. LOS ÚLTIMOS AÑOS	137
2. PANORAMA DE SITUACIONES EN EL PAÍS	139
1. Ayllus tradicionales	140
2. Áreas con solo sindicatos	145
B. ANDINOS EN EL TRÓPICO	152
1. Panorama general	152
2. La Confederación de Colonizadores y su crisis	153
3. Los productores de la hoja de coca	155
4. Zafreiros y cosechadores de algodón	160
C. EL RESURGIMIENTO INDÍGENA EN LAS TIERRAS BAJAS	162
D. LOS SIRINGUEROS Y CASTAÑEROS	165
3. COMUNIDAD Y GOBIERNO LOCAL: EL CASO AYMARA	169
A. LA DEMOCRACIA COMUNAL	169
1. “La asamblea manda”	169
2. Autoridad comunal como servicio	171
3. La tarea principal: el gobierno comunal	171

4. Mujeres y jóvenes en la democracia comunal	175
5. Renovación de cargos	179
6. Las contribuciones al gasto común	181
B. LA DEMOCRACIA INTERCOMUNAL	183
1. Participación en niveles intercomunales	183
2. Ayllus y sindicatos	189
3. Las organizaciones de mujeres	194
4. Comunarios, vecinos y no campesinos	195
5. Los forasteros no-campesinos	197
6. Jesús de Machaqa, un estudio de caso	199
4. NUEVOS DESAFÍOS EN LA CÚPULA	207
A. UNA RESPONSABILIDAD INÉDITA	207
1. “Es una desgracia ser dirigente”	208
2. Dos niveles, dos roles mal articulados	212
3. Los asesores	213
B. SE DESCUBRE A LA CLASE POLITICA	214
1. De monodependencia a pluridependencia	215
2. Relaciones diferenciadas con los partidos	215
C. INDIOS Y CAMPESINOS EN LA CENTRAL OBRERA	218
1. Del desprecio al reconocimiento	219
2. El debate sobre cuotas de poder	220
3. Hacia una lucha común	222
D. RENOVACION DE DIRECTIVAS: UN DESAFIO IRRESUELTO	223
1. Democracia y maniobras en los congresos	223
2. Disputas regionales y alianzas políticas	226
3. Pugnas por hegemonías personales	227
4. El círculo vicioso de la renovación de dirigentes	228
E. LAS MUJERES DIRIGENTES	231
F. PORTAVOCES NO ESCUCHADOS	234
5. MUNICIPIO, PARTICIPACIÓN POPULAR Y ELECCIONES	241
A. DESAFÍOS DE LA LEY DE PARTICIPACIÓN POPULAR	241
1. Comunidad y personería jurídica	242
2. El comité de vigilancia	246
3. Territorio comunal y municipal	248

B. CAMPESINADO Y ELECCIONES	250
1. Historia del voto campesino	250
2. El comportamiento electoral campesino	252
3. Siete tesis sobre el comportamiento electoral campesino	259
C. MIRANDO AL FUTURO CERCANO	265
6. LA RENOVACIÓN DEL DISCURSO POLÍTICO- IDEOLÓGICO	269
A. DISTINTOS, PERO CIUDADANOS DE PRIMERA CLASE	269
1. Plena ciudadanía, el oculto deseo incumplido	270
2. Pongueaje político y dignidad	272
3. Llunk'us, contreras y pragmáticos	274
4. Tareas inconclusas	276
B. DE SINDICATOS CAMPESINOS	
A ETNIAS Y NACIONALIDADES	277
1. Nuevos enfoques en el altiplano	277
2. La CSUTCB y la intelligentsia aymara urbana	284
3. Hacia la Asamblea de Nacionalidades	286
4. De solo tierra a también territorio	289
C. ESTADO PLURINACIONAL Y OTROS PLURALISMOS	292
1. Identidad étnica	292
2. Identidad de nación originaria	294
3. Estado plurinacional y otros pluralismos	298
BIBLIOGRAFÍA	303

INTRODUCCIÓN

El presente texto pretende mostrar las posibilidades y dificultades del campesinado y de los pueblos indígenas de Bolivia en relación al régimen democrático, sus valores y prácticas.

Abordamos el tema en dos grandes bloques. El primero, en los capítulos 1 a 4, es más descriptivo, presentando cómo funciona la democracia en el interior mismo del sector, desde la pequeña comunidad hasta sus niveles directivos máximos. El segundo, en los capítulos 5 y 6, se refiere a sus relaciones con el Estado, a la vista del nuevo escenario actual y de las propias demandas y propuestas que emanan del campesinado y de quienes gustan llamarse pueblos originarios.

El primer bloque se introduce con una breve visión histórica reciente (capítulo 1), seguida de una panorámica de las diversas situaciones existentes en el país, que ya insinúa una amplia gama de posibilidades internas en la práctica y organización democráticas (capítulo 2). Viene luego, a un nivel de mayor detalle, el caso andino, sobre todo aymara, de mayor experiencia de los autores, en referencia a la democracia local, tanto comunal como intercomunal (capítulo 3). Finalmente cerramos este primer bloque con una discusión sobre las esferas directivas más altas, de nivel nacional, especialmente de la Confederación Única de

Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), sus mecanismos de elección y estructuración, así como la problemática de la representación y el difícil control sobre los representantes (capítulo 4).

El segundo bloque tiene dos partes. La primera es una lectura de algunas propuestas pasadas y actuales de Estado, desde la perspectiva de las comunidades rurales (capítulo 5), y la segunda presenta las propuestas alternativas y sus varias expresiones políticas con miras a un tipo de Estado en que se sientan más en casa (capítulo 6). En el primero de estos dos capítulos el énfasis se pone en el nuevo municipio, tal como ha quedado redefinido por la ley de participación popular (LPP), junto a otras disposiciones importantes allí contenidas, y en la manera que funcionan los mecanismos electorales en el campo, desde 1979 hasta hoy. En el capítulo 6, que cierra todo el trabajo, consideramos sobre todo la demanda más fundamental de los campesinos-indígenas de llegar a ser ciudadanos de primera clase, sin que ello implique la pérdida de sus identidades. Por eso desemboca en su deseo de una nación boliviana que incorpore pero no destruya sus nacionalidades.

En el ámbito geográfico y cultural, nuestros ejemplos más detallados se fijan sobre todo en la población rural mayoritaria de origen andino (aymara y quechua), mostrando su doble vertiente campesina y étnica. Pero, junto con esta visión más global de lo andino, se dan suficientes referencias contextualizadoras a otros grupos; y en algún caso se desarrolla con mayor detalle la situación y práctica de otros pueblos. En el ámbito temporal, hay dos momentos, en parte superpuestos hasta hoy: el sindical, propiamente dicho, que se remonta a los años de la reforma agraria, y el étnico, resurgido en los años 70, pero inspirado en formas organizativas y culturales mucho más antiguas. Sin embargo, no siempre es claro si se trata de un cambio profundo o solo nominal, si son dos visiones contrapuestas o complementarias.

El estudio se detiene particularmente en la práctica política del campesinado y pueblos originarios –que en nuestro medio tantas veces coinciden– desde que empezó su propio curso autónomo, en los años 70, con la ruptura del Pacto Militar Campesino y la creación de la CSUTCB. Se señalan, con todo, continuidades y cambios con relación a las prácticas anteriores.

En el ámbito organizativo, por su relevancia para las actuales propuestas democratizadoras, hemos considerado indispensable distinguir dos niveles de la organización campesina-indígena:

- Un nivel local, desde la comunidad hasta lo equivalente a un municipio rural. Es decir: sindicato, subcentral, central o –en áreas más tradicionales– *ayllu*, en sus varios niveles. Aquí prevalecen los roles de gobierno local.
- Un nivel superior, con énfasis particular en el caso de la CSUTCB. Aquí pasa a primer plano el carácter contestatario-reivindicativo de la organización y surge una mayor relación con grupos políticos.

No siempre se logra la necesaria articulación interna entre estos dos niveles de una misma organización, por responder a problemas y potencialidades distintas. Las respuestas y propuestas a nuestro problema central pueden ser muy distintas en ambos casos, con relación tanto a los procesos internos de práctica democrática, como a la manera de relacionarse con los demás actores sociales. Nos preguntamos cómo en esas varias situaciones y perspectivas se propone y expresa la ciudadanía, qué bloqueos prácticos sigue teniendo, y cómo se están replanteando (o no) viejos temas como la renovación de cargos, los clientelismos, el tradicional recelo ante el Estado, etc.

En función de este amplio panorama, sugerimos, a lo largo de todo el texto, tareas prioritarias para una plena participación de estas organizaciones en el proceso democrático y, a la vez, para un mayor reconocimiento de su práctica y potencial democrático por parte del Estado. Se establecen recomendaciones, más globales o más puntuales, para vincular las formas de democracia representativa con otras de carácter participativo en atención a nuestra variada especificidad cultural. Pensamos que es muy posible, y nos enriquecería a todos, lograr un mayor injerto entre la experiencia de democracia liberal, compartida con otras latitudes, y la democracia étnica –originaria– que está en nuestras raíces.

Como un adelanto de lo que en el texto aparece con mayor lujo de matices, señalamos a continuación solo algunos aspectos que nos han parecido más centrales.

Una primera enseñanza de la práctica democrática interna, tanto en las comunidades andinas como en las de tierras bajas, es que, con la riqueza y variación de los usos y costumbres propios de cada pueblo, en todas partes reaparecen rasgos democráticos referidos al consenso con que los comunarios eligen a sus dirigentes y, sobre todo, al control social a que dichas autoridades quedan sometidas. Destacan, en ello, los mecanismos asamblearios para el tratamiento de temas relevantes para la comunidad y la búsqueda del mayor consenso posible, con el ideal –a veces conseguido– de la unanimidad. Se hace evidente, también, que el dirigente es más un servidor de los encargos recibidos por la colectividad que una autoridad que decide en solitario. No se enriquece en el ejercicio de su cargo sino que acaba endeudado con –y, a la vez, prestigiado por– toda su comunidad.

En el caso más específico de las comunidades andinas, sobre todo aymaras, es precisamente este permanente intercambio con la comunidad lo que da sentido a los varios estilos de rotación para que todos cumplan responsabilidades, cada uno tomando en cuenta la aptitud de los involucrados. De esta manera el criterio de la máxima participación se combina con el del mérito; y el sentido de reciprocidad comunal facilita el acceso a los recursos disponibles que el dirigente en funciones ha de emplear para el desempeño de sus tareas. Hay en todo este esquema un fuerte sentido de contribuciones en responsabilidades, tiempo y recursos, que no siempre ha sido reconocido por el resto de la sociedad. El protagonismo principal, dentro de esta democracia andina, corresponde más a la familia que a cada individuo tomado aisladamente. Es particularmente central el papel simbólico que desempeña la pareja, aunque quien más formalmente la representa en la esfera pública es el varón, jefe de familia. Quienes no son representantes titulares en las asambleas comunales (mujeres y jóvenes) participan mayormente en la formación de decisiones en el ámbito privado, constituyéndose en una instancia necesaria para el proceso de definición en los marcos de la democracia étnica.

Estos estilos de democracia aymara, andina, étnica que, con las características propias de cada cultura, garantizan la buena convivencia de los pueblos originarios, suele funcionar adecuadamente en el interior de

cada comunidad y, con más limitaciones, también al nivel intercomunitario; es decir, en aquellas circunstancias en que el tamaño reducido y la homogeneidad cultural facilitan esquemas de gobierno local con intenso conocimiento y relaciones interpersonales. Pero al subir a niveles más cupulares se problematiza más la relación entre representación y conocimiento inter-personal y pasan a primer plano las dificultades propias de situaciones nuevas en que es inevitable funcionar sobre todo con el criterio de representación. En el caso de los altos dirigentes campesinos, que quedan entonces alejados de las comunidades que les daban cobertura económica y moral, la desorientación inicial y la posterior vulnerabilidad es mayor que en otras organizaciones urbanas, donde el salto y la novedad es menor.

Un aspecto merece ser recalcado. En el caso de las organizaciones campesinas e indígenas sigue pesando mucho la dimensión territorial, desde el territorio y jurisdicción de cada comunidad y de cada pueblo originario minoritario hasta sus mayores agrupaciones en centrales, federaciones y coordinadoras. La referencia a tales territorios es su forma legítima y por excelencia de representación. Aquí debemos insistir en que la representación es, por tanto, un mecanismo que ya entra en el bagaje de elementos de la democracia étnica. Esta no es exclusivamente directa y participativa. Si tal referencia ya es muy válida en las formas internas de organización del conjunto de comunidades y pueblos originarios hasta abarcar el nivel nacional, resulta muy oportuno el énfasis de la ley de participación popular (LPP) en verlas a todas ellas como organizaciones “territoriales”. Pero la puesta en marcha de esta ley plantea otros varios desafíos. Gran parte de los municipios creados por la mencionada ley son de carácter urbano-rural y resulta claro –a la luz de lo explicado en estos capítulos– que en ellos debe apuntarse a relaciones de interacción mutua de unos (instituciones, proyectos, corporaciones, etc.) y otros (campesinos, pueblos indígenas) para conjuntamente encontrar los mecanismos que afiancen todo el proceso de democratización e institucionalización a que la LPP aspira. Hay otros municipios que son casi exclusivamente rurales y sus pobladores tienen, además, su propia identidad étnica y cultural. Allí es indispensable que el municipio se injerte dentro de las organizaciones y formas de gobierno propias ya de esta realidad.

Dentro del capítulo 5, bajamos a críticas y propuestas más puntuales y sugerimos, además, varias recomendaciones en relación al proceso electoral venidero. Aquí deseáramos reiterar el valor político de la instancia del comité de vigilancia. A la fecha, prácticamente no se han constituido, pese a que cerca de un 15% de las OTB estimadas ya se han registrado para obtener su personería jurídica. El comité de vigilancia está diseñado para posibilitar la *visibilidad social* y local del proceso de participación popular, así como el control social del gobierno municipal, dejando la *fiscalización* del mismo al concejo municipal en concordancia con el rol atribuido a este cuerpo en la disposición constitucional pertinente.

Al analizar las demandas y propuestas de campesinos y pueblos originarios al Estado y al resto de la sociedad, llama la atención el vigor con que sigue viva su exigencia de un pleno reconocimiento ciudadano, no obstante los avances logrados desde la revolución y reformas de 1952. Lo más singular de esta demanda, en el momento actual, es que ya no se busca por el camino de la uniformización sino por el de la plena igualdad en el reconocimiento y oportunidades de quienes desean seguir manteniendo sus identidades culturales diferenciadas. Los avances, experiencias y proyecciones existentes en nuestra Bolivia pluricultural nos hacen pensar que aquí tenemos algo que enseñar y proponer a otras viejas democracias hoy destrozadas por sus guerras interétnicas. La clave la tenemos en nuestra mayor tolerancia y en una amplia gama de mediaciones mutuas desde muchos ejes entrecruzados.

En suma, este trabajo aspira a que el lector cuente con nuevos instrumentos para responder positivamente a las demandas de ese importante sector de la población boliviana en términos de respeto cultural, autonomía y afirmación de la democracia. No se trata simplemente de una respuesta voluntarista y por ello aquí también destacamos los problemas, para mejor elucidar formas de superación y vinculación. La política es también un proceso inacabado e inacabable de articulación de formas y prácticas entre los miembros y organizaciones de una sociedad dada. Bolivia está enfrentando un proceso evidente de reformas, que acaso nos permitan avanzar a pesar de nuestras reconocidas limitaciones, puesto que estas tampoco son fatales.

Queremos dejar constancia del carácter colectivo del presente texto, fruto de mucha discusión entre los autores: uno sociólogo e historiador aymara-boliviano, otro politólogo boliviano y un tercero, antropólogo boliviano por opción y bolivianista, los tres con experiencias de trabajo de campo, inquietudes y visiones diferentes pero acaso complementarias. En este texto final ya resulta imposible dirimir qué aporte es de quién. Pero los tres coincidimos en que todo error es, sin duda, del otro.

Vaya nuestro agradecimiento muy particular a los entrevistados que accedieron a proporcionarnos sus experiencias y apreciaciones¹. Con todo, para facilitar esta comunicación, hemos preferido, en ciertos contextos, mantener algunos de los aportes en forma de citas anónimas.

Este volumen es un ensayo, no un sesudo documento académico. Pero esperamos que tampoco resulte una aproximación superficial para un tema tan fundamental. Dispensamos al lector de citas eruditas y pesadas referencias bibliográficas, aunque sí indicamos textos complementarios que le permitan profundizar en determinados temas. Hemos privilegiado también la anécdota y la palabra de aquellos y aquellas a quienes más se refiere y dirige este ensayo. Con frecuencia transmiten más que un sofisticado concepto.

Esperamos que este texto sirva ante todo a dos grupos: el primero, a los propios dirigentes campesinos, indígenas, originarios, para su reflexión y autocrítica. Agradeceremos que incluyan además su propia crítica al texto, para que todos juntos aprendamos más y mejoremos nuestra democracia. El segundo, a la clase política, para familiarizarla con la experiencia, sabiduría y problemas de un amplio sector de ciudadanos, al que se conoce poco, a pesar de que pueden contribuir mucho para afianzar la institucionalidad democrática del país. Sabemos que todo libro tiene su destino, ojalá el de este texto se asemeje a los arriba mencionados.

En una reflexión dedicada mayormente al tema del respeto al otro y a la pluralidad de identidades, hemos tropezado constantemente con el pro-

¹ Iván Arias D., comunicador; Daniel Calle M., ex-dirigente de la CSUTCB; Jenaro Flores S., ex-secretario ejecutivo de la CSUTCB; Silvia Rivera C., socióloga; Juan de la Cruz Villca, segundo secretario general de la COB, en representación de la CSUTCB.

blema de cómo llamar a a los sujetos de estas identidades. Se nos pidió un ensayo sobre la democracia “campesina” y, al minuto, el análisis de tal democracia ya nos exigía rebasar ese denominativo. ¿Para cambiarlo por cuál? ¿Indígena? ¿Etnia? ¿Indio? ¿Originario? más los nombres que se nos quedan en el tintero... Hemos optado por no privilegiar ni descartar ninguno de ellos, pues cada uno tiene su apologista y su crítico y, según el momento y el contexto, aparece más uno u otro en el escenario. El lector irá descubriendo que, tras los nombres, está también este debate por una democracia pluralista.

La Paz, enero 1995

UNO

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

A. DE LOS SINDICATOS MOVIMIENTISTAS AL PACTO MILITAR-CAMPESINO

Para comprender mejor la dinámica campesina actual, debemos repasar la evolución ocurrida en las últimas décadas. Las raíces históricas del potencial democrático y político de campesinos y pueblos originarios se remontan mucho más atrás en el pasado, primero en su vertiente indígena y comunal, más recientemente con las primeras organizaciones sindicales campesinas desde los años 30 en Tarija y sobre todo en Cochabamba. Pero aquí solo nos fijaremos en las evoluciones ocurridas desde la consolidación en el poder del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) después de la revolución del 9 de abril de 1952.² El ascenso del MNR, como se sabe, trajo consigo la reforma agraria de 1953, el derecho universal al voto para todo habitante del país con mayoría de edad, incluidos los analfabetos, y el acceso masivo a la educación.

Toda esta política obedecía a un programa de modernización capitalista estatal plasmado en el “Plan de Gobierno de la Revolución Nacional”.

² Para un panorama sintético de la historia previa, remitimos principalmente a Albó y Barnadas (1990) y Rivera (1984) con su correspondiente bibliografía ampliatoria. Sobre el desarrollo del sindicalismo campesino hasta 1979, ver además la primera parte de Iriarte y equipo CIPCA (1980).

Hubo reformas de importancia y cambios ciertamente estructurales, aun cuando fueron distintos de las pretensiones de los sectores obreros, campesinos y populares urbanos, que habían sido el soporte social de la revolución y habían encumbrado en el poder político al MNR. Si bien la gestación del sindicalismo rural en algunas zonas de hacienda venía desde poco después de la Guerra del Chaco y contó inicialmente con el apoyo de otros partidos y fuerzas sociales, correspondió al MNR y su nuevo gobierno su masificación en el agro. Bajo su batuta, en pocos años el sindicato campesino se impuso sobre cualquier otra forma de organización rural (Antezana y Romero 1968, Antezana 1982). Dentro de esta forma organizativa universal que, al decir de Silvia Rivera (1984: 108), tenía entonces como rasgo central su carácter para-estatal, podemos distinguir, con esta autora, tres tipos de sindicalismo campesino que han sido objeto de estudios más específicos.

Un primer tipo se asentó en los valles de Cochabamba, donde se encuentra Ucureña, símbolo de la reforma agraria. Allí la existencia de militantes campesinos mestizos –unos, antiguos *pegujaleros* de las ex-haciendas y otros pequeños propietarios o *piqueros*– junto con la ausencia de formas comunales de organización, permitió al sindicato insertarse como el único espacio de organización de las demandas del campesinado parcelario (Dandler 1983, 1984a). En esta región, el “sindicato campesino” se aproxima más a su definición convencional (Rivera 1984: 109. Ver capítulo 2-A.2).

El segundo tipo se da en el altiplano, sobre todo de La Paz. Los aymaras no vacilaron en adoptar la forma de organización sindical pero, en los hechos, la “injertaron” en el tronco de sus organizaciones tradicionales. El precio de la adopción fue conflictivo y no se logró una “reinterpretación” del todo sólida (Rivera 1984: 109). La gama de variación es amplia. Una versión más cercana a Cochabamba se dio en el área mayormente de haciendas (más alguna comunidad originaria, como Warisat’a) de Achacachi (Albó 1979); una versión muy distinta ocurrió en el área de comunidades originarias de Jesús de Machaca (ver capítulo 3).

Un tercer tipo ocurre en el norte de Potosí, donde el sindicalismo campesino se implementó con el rechazo de las organizaciones

tradicionales del *ayllu*. El sindicalismo estuvo en manos de ex-mineros, de vecinos del pueblo y, en algunos casos, recibió incluso inyecciones desde Cochabamba. Allí no se logró fusionar el nuevo sindicato con las formas de organización del *ayllu*, vigentes en la región (Ver capítulo 2-A.1).

Estos tres tipos son como hitos dentro de una gama muy amplia de soluciones prácticas. El modelo cochabambino, por ejemplo, se reprodujo de alguna forma –más tarde y con menos militancia– en otras muchas ex-haciendas en los valles de Chuquisaca, Potosí, el área andina de Santa Cruz, en los Yungas aymaras de La Paz y en Tarija. Hubo lugares más aguerridos –como Culpina, en Sud Cinti– pero en otros los innovadores forcejearon varios años con un campesinado muy dependiente del antiguo patrón. Por otra parte, muchos *ayllus* de Oruro y Potosí tomaron posiciones intermedias entre el injerto aymara en La Paz y el conflicto abierto en el norte de Potosí, con mayor prevalencia de una u otra forma según el momento histórico. En el Oriente y otras tierras bajas, las nuevas organizaciones campesinas entraron mucho menos al esquema sindical, salvo en áreas de colonización (ver capítulo 2).

Pese a lo novedoso, y tal vez inoportuno, que resultaba el sindicalismo campesino, la participación del campesinado-indio fue masiva y casi decisiva en la etapa inicial de la revolución. El MNR tenía el interés de subordinar y controlar a los campesinos por el camino “normal”: sindicatos y dirigentes vinculados a los comandos del MNR. Por su parte estos, agradecidos por la reforma agraria y otras medidas, votaban masivamente a favor del MNR y se movilizaron con frecuencia para defender la revolución. Después de la primera euforia, cuando la motivación central de las bases se cumplió, por la vuelta de las tierras a manos de los campesinos, el incentivo se desplazó hacia diversas formas de dependencia del nuevo gobierno. Por ejemplo, para la obtención de los cupos de alimentos subvencionados, que ya había sido uno de los primeros instrumentos del gobierno para atraer hacia sí a dirigentes de las comunidades originarias. Se restableció de esta manera el clientelismo político de las organizaciones sindicales campesinas con respecto a los gobiernos del MNR (Albó 1985: 90-92).

Sin embargo, la falta de nuevos objetivos reivindicativos agudizó también los problemas internos entre campesinos. En una primera fase, se consiguió una suerte de *consenso activo* del campesinado-indio hacia el Estado, bajo la batuta del sindicalismo agrario cochabambino, que se constituyó en la piedra angular del aparato sindical montado a partir de la revolución de 1952. Pero en una segunda fase, toda vez que está resuelto el problema de la tierra y consolidada la estructura sindical para-estatal, comienzan a surgir a la superficie las contradicciones internas del nuevo proyecto estatal. Se expresan en una creciente polarización política del propio partido en el poder –como la escisión de los “auténticos” de Guevara Arze– y tienen sus derivaciones casi inmediatas en el movimiento sindical campesino. El caso más grave fue la *ch’ampa guerra* entre Cliza y Ucuireña (Dandler 1984b) pero hubo manifestaciones comparables en Achacachi entre Warisat’a y Belén (Albó 1979), en los sindicatos del norte de Potosí (Harris y Albó 1984) y en otras varias partes. En esta fase podemos hablar más de *consenso pasivo* del campesinado (Rivera 1984: 112)³. En ambas fases, el nuevo poder sindical campesino convive y reproduce formas de dominación patriarcal y liberal entre el nuevo Estado burgués y sus súbditos. El espacio en la sociedad y el lugar en la estructura del poder de estos “nuevos ciudadanos”, formalmente “libres e iguales”, son escamoteados a través de la corrupción, la imposición de pseudo-dirigentes y la manipulación sindical. De esta manera la democracia de las milicias armadas de la primera etapa cede paulatinamente a formas cada vez más subordinadas del ejercicio del poder campesino (Rivera 1984:113).

Cuando en 1964 el general René Barrientos Ortuño barrió con el MNR, se inició un ciclo de 18 años casi ininterrumpidos de gobiernos militares. Entonces, uno de los puntales políticos del nuevo régimen fue el llamado “Pacto Militar-Campesino” (= PMC). Fue diseñado como una estructura institucional de enlace entre el sindicalismo para-estatal y el ejército, para sustituir a la articulación sindicato-partido-Estado vi-

3 La autora utiliza en realidad los conceptos de “subordinación activa y pasiva” para las respectivas fases, pero preferimos aquí los más clásicos de consenso activo y pasivo, para evitar los ecos de una visión demasiado conspirativa, de una parte y, de otra, la noción de “servidumbre voluntaria”.

gente durante el período del MNR. El tránsito entre ambas modalidades institucionales pudo realizarse sin sobresaltos debido a la intensidad de las luchas faccionales a que había conducido la fragmentación del MNR. De este modo, el ejército logró asumir el control directo del funcionamiento del aparato sindical campesino, especialmente en sus niveles superiores e intermedios, complementando las tareas del control preventivo de la población realizadas por la Acción Cívica de las Fuerzas Armadas y por las alcaldías y prefecturas en manos de la burocracia militar (Rivera 1984:18).

En resumen, el esquema MNRista de alianza dependiente entre el gobierno y el campesinado funcionó durante los 12 años del MNR en el poder, sobre todo en las regiones del altiplano y los valles rurales del país, aunque con diversa intensidad. El propio campesinado, pese a su heterogeneidad, consiguió en este tiempo replantear sus relaciones con el conjunto de la sociedad criolla, forzándola a aceptar formas relativamente más democráticas de control social. Los campesinos organizados en sindicatos y milicias logran así definir por sí mismos los términos de su incorporación a la nueva estructura política del “Estado del 52” (Rivera 1984: 111). Por otra parte, detrás de la evidente ruptura con el MNR, por parte de Barrientos y su PMC, hay una llamativa continuidad en la forma de relación clientelista entre el gobierno y el campesinado, especialmente en Cochabamba. El punto de partida del esquema de *consenso pasivo* del campesinado, impulsado por el MNR, logró convertirse en algo natural.

B. SE QUIEBRA EL PACTO: KATARISMO Y CSUTCB

Cuando el gobierno militar de Barrientos pensaba que tenía al campesinado totalmente domesticado y, a recomendación de la política norteamericana, lanzó su proyecto del *impuesto único*, el campesinado se atrevió a cuestionarlo por primera vez. En 1968 Barrientos fue abucheado por los sindicatos de colonizadores del norte de Santa Cruz y poco después casi fue apedreado por los aymaras de Achacachi. Estos incidentes fueron el inicio del quiebre del Pacto Militar-Campesino y la búsqueda de la *independencia sindical* campesina.

Irrumpió entonces al escenario nacional una organización denominada Bloque Independiente Campesino, como un sindicalismo distinto del oficial o, por lo menos, desvinculado del PMC. Este Bloque consiguió pronto el reconocimiento de la Central Obrera Boliviana (COB) y empezó a hacerse sentir en asuntos relacionados con el campo y contra los abusos que allí se sufrían. Poco después el Bloque tuvo una red en Oruro y otros puntos de influencia cerca de las minas, en el norte de Potosí. Empero los planteamientos independientes no llegaron a calar en las bases campesinas de la época. El control oficialista fue más efectivo que el accionar de los dirigentes del Bloque Independiente y, por otra parte, muchos de estos ya mantenían poco contacto con sus comunidades. De todos modos, los dirigentes del Pacto, pese al apoyo del gobierno (e incluso con el recurso de mecanismos coercitivos), ya iban perdiendo aceptación en varios sectores rurales.

Un segundo grupo disidente fue la Unión de Campesinos Pobres, UCAPO, que nació hacia 1970 y respondía a los lineamientos del Partido Comunista Marxista Leninista, PCML, de influencia china, como lo evidencia el uso de la categoría “campesinos pobres” formulada por Mao Tse Tung. UCAPO tuvo más fuerza en zonas de colonización de Santa Cruz. Una de sus acciones más famosas fue la toma de la hacienda Chané Bedoya, a partir de la cual empezó a crear una cierta expectativa entre los campesinos (Albó y Barnadas 1990: 253-254).

Por la misma época surgió un tercer intento de sindicalismo independiente en varias áreas de colonización. Si bien por una parte los colonizadores tenían cierta vinculación y dependencia con el gobierno, porque les había otorgado tierras, por otra parte, en las llamadas “colonias dirigidas” la dependencia era tan fuerte que resultó contraproducente: aunque tenían prohibido organizarse en sindicatos, el incumplimiento del Instituto Nacional de Colonización les llevó a organizarse para exigir que cumpliera sus promesas de asistencia y titulación.

Sin embargo, el movimiento más importante que propició la independencia sindical fue el movimiento katarista-indianista. Una de sus pri-

meras plazas fuertes, bajo el liderazgo de Raimundo Tambo y Jenaro Flores, estuvo en el altiplano aymara, en la provincia Aroma del departamento de La Paz no lejos de donde dos siglos antes se había alzado Tupaq Katari, de quien tomó su nombre el movimiento⁴. A diferencia de los casos anteriores, en que se creaban nuevas organizaciones, una de las peculiaridades de este movimiento katarista es la conquista de la confederación sindical campesina ya existente, desde el nivel local hasta la directiva nacional. Al principio logró la dirección de dos o tres sindicatos en la provincia Aroma (Ayo Ayo, Sica Sica, etc.) del departamento de La Paz. Después, en un congreso convocado por los dirigentes del PMC, realizado en Aroma, logró escalar al nivel provincial. Al poco tiempo ganó la conducción de la federación departamental de La Paz. Finalmente el 2 de agosto de 1971, en un congreso nacional en Potosí, donde estuvieron además el sector independiente de UCAPO, sectores indianistas de Fausto Reinaga y otros grupos. En estas circunstancias Jenaro Flores llegó a ser nombrado secretario ejecutivo de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB). Al retomar una organización sindical-comunal ya existente, infiltrándose en ella, los kataristas tuvieron desde un principio una relación mucho más fuerte con sus bases comunales.

Esta floración de iniciativas llegó a su máxima expresión en el período 1969-71 con los gobiernos militares de Ovando y Torres, que se abrieron más a la izquierda, como reacción al impacto ideológico-político del paso del Ché (y hasta quizás a cierto “complejo de culpabilidad” tras su captura). Pero sufrió una ruptura brusca con el golpe militar del general Bánzer en agosto de 1971, a los pocos días del congreso de Potosí. El PMC volvió a imponerse, pero ya cada vez con mayor recelo o resistencia por parte de los propios campesinos. Cuando los militares masacraron a campesinos en Tolata, en enero de 1974, un dirigente de Achacachi

4 El principal recuento de este movimiento es Hurtado (1986). Ver también Albó (1985) y los capítulos correspondientes de Rivera (1984) y Albó y Barnadas (1990). La denominación de *katarismo* no solo hace referencia al levantamiento anticolonial de Tupaq Katari y Bartolina Sisa en 1971. Tiene además otra connotación simbólica, relacionada con el *katari* o víbora que, según Montes (1987: 78ss), constituye un totem del pueblo aymara y simboliza el terremoto y la revolución desde abajo.

comentó: “¡Vaya pacto, que se impone a bala!” Era el principio del fin.⁵ Cuando, siete años después, se inició el lento y doloroso proceso hacia los actuales regímenes democráticos, volvieron a la palestra las organizaciones contestatarias de siete años antes más otras nuevas creadas desde los partidos políticos.⁶ Algunas ya formaban parte de la COB desde su nacimiento. Los kataristas, que enseguida volvieron a controlar la confederación campesina (a cuya sigla añadieron TK: CNTCB-TK, por Tupaq Katari), lograron entrar a la COB, por su propia presión, pese a la resistencia de algunos grupos políticos que preferían tener allí a dirigentes dóciles aunque fueran menos representativos. Finalmente en 1979 se realizó un congreso de unidad campesina, convocado por la COB, del que surgió la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que dio sepultura definitiva al PMC y que, desde entonces, aglutina a la mayor parte de campesinos-indios del país. Sus primeras directivas tuvieron una clara hegemonía katarista y aymara pero, con los años, la dirección fue pasando a otras manos.

C. EL FLORECIMIENTO DE LO ÉTNICO

De los diversos grupos mencionados fue también el katarismo aymara el primero que, sin romper el esquema “sindical”, reintrodujo de manera muy explícita la problemática étnica, que había quedado muy relegada durante las décadas precedentes. Completeemos el panorama desde esta dimensión.

Las primeras manifestaciones de una nueva conciencia étnica aparecen a fines de la década de los años 60. Una nueva generación de aymaras que estudiaban en La Paz empieza a organizarse, fundando el Centro

5 Llama la atención que en esta masacre los cochabambinos pusieron los muertos pero fueron los aymaras quienes sacaron la conclusión más radical. Se comprende mejor por el mayor arraigo que allí siempre tuvo el PMC. Antes y después de la masacre, siguieron distinguiendo entre militares abusivos y otros más cercanos (ver Albó, 1993b).

6 UCAPO había desaparecido pero el Bloque Independiente, rebautizado Confederación de Campesinos Independientes, ya estaba entonces bajo el control del PCML. El MIR fundó otra confederación solo cupular llamada, significativamente “Julián Apaza”. Los kataristas tuvieron una rama más cercana a la Unidad Democrática Popular, UDP, y otra más cercana al MNR de Víctor Paz. Este complejo panorama de 1978-79 está sintetizado en los cuadros finales de Iriarte y Equipo CIPCA (1980).

Cultural 15 de Noviembre. Bajo la mirada del pionero indianista Fausto Reinaga, descubre la figura histórica de Tupaq Katari –ejecutado el 15 de noviembre de 1781– y empieza a percibir sus problemas desde otra óptica. Estos aymaras son los primeros que empiezan a quejarse de sentirse “extranjeros en su propio país”. A pesar de que la revolución de 1952 les había incorporado formalmente como ciudadanos, en la práctica continuaban sintiéndose objeto de discriminación étnica y manipulación política. Con los años, ellos serán los fundadores del katarismo (Hurtado 1986: 31-39) y de su rama más indianista.⁷

A partir de esta base, el movimiento katarista-indianista empezó a “recuperar y reelaborar el conocimiento histórico del pasado indio”. Dos eran por entonces sus enfoques fundamentales:

- a) La lucha anticolonial de los “indios” del país, donde lo central era la lectura histórica. Más allá de la recuperación simbólica de las figuras de Tupaq Katari y Bartolina Sisa, considera que el aspecto central de su problemática es la continuidad de una situación colonial, por la que una minoría social oprime a otra sociedad “originariamente libre y autónoma”.
- b) La utilización del sindicato campesino como un instrumento privilegiado de lucha. Aunque este pertenece al Estado del 52 y se constituyó en la nueva forma de dominación estatal, los kataristas tuvieron la habilidad de extender su influencia y difundir sus ideas a través del sindicato, que era entonces la organización comunal más expandida, como un espacio de “unidad en la diversidad”.

Esta síntesis entre la “memoria larga” (luchas anticoloniales y origen étnico prehispánico) y la “memoria corta” (poder revolucionario de los

7 En este trabajo no incluimos un análisis específico de esta corriente exclusivamente indianista, por tener una dimensión más urbana e incluso internacional. Fuera del pionero Partido Indio de Fausto Reinaga (1970, 1971), más simbólico que real, su primer exponente fue el Movimiento Indio Tupaq Katari (MITKA); pero después surgieron muchos más y sus símbolos fueron posteriormente retomados por movimientos guerrilleros como las Fuerzas Armadas de Liberación Zárate Willka y los Ayllus Rojos. Salvo en algunos sectores de Omasuyos, la presencia rural en todos estos movimientos ha sido débil. Para profundizar en el tema, ver sobre todo los textos de Ramiro Reynaga (Wankar 1971), hijo de Fausto y principal teórico de esta corriente, y la historia y documentos recogidos por Diego Pacheco (1992). Gracias a la insistencia de esta corriente, un tema central de sus planteamientos –la raíz colonialista de nuestros problemas– ha pasado a ser parte del discurso de un sector político mucho más amplio.

sindicatos y milicias campesinas desde 1952), estuvo desde un principio muy presente en los primeros kataristas, aunque, en forma global, resultó un proceso difícil y contradictorio (Rivera 1984:163-165) por el peso de las diferentes vivencias dentro de los propios campesinos e indígenas del país.

El katarismo-indianismo viene a ser un fruto no previsto de la revolución del 52 desde dos perspectivas: es producto de sus conquistas parciales (educación, participación política del campesinado indígena) y producto también del carácter inconcluso de estas conquistas. Las primeras abrieron horizontes y despertaron nuevas expectativas; su carácter de inconclusas generó una frustración que hizo resurgir la memoria larga de un plurisecular enfrentamiento con el Estado. Una de sus particularidades es que, rebasando esquemas anteriores, plantea un enfoque mucho más globalizante de la problemática, más allá de las meras reivindicaciones campesinas. Victor Hugo Cárdenas (1988: 523-531), uno de los principales ideólogos del katarismo, distinguió la existencia de tres corrientes: una cultural, otra sindical y una tercera política. Ya vimos cómo la segunda de ellas, a través de la CSUTCB, jugó un papel protagónico en la recuperación de la independencia campesina. Pero es la combinación de las tres corrientes la que logra generar una propuesta más global. En este punto, el primer hito fue el histórico *Manifiesto de Tiwanaku*, suscrito en 1973 por cuatro organizaciones al pie de las grandiosas ruinas preincaicas, difundido clandestinamente en castellano, quechua y aymara, y utilizado como texto para la formación de cuadros en plena dictadura de Bánzer. Vino a ser una primera plataforma de “clase y nación” porque subraya que la opresión del originario no solo es económica y política sino que tiene fundamentalmente raíces culturales e ideológicas.⁸

Esta perspectiva permitió superar tanto el reduccionismo clasista (que prevalecía en los sindicatos y en los partidos de izquierda) como el reduccionismo de algunas ramas más indianistas. Se daba así una doble lectura de la problemática aymara y boliviana, en la que se combinaban

8 Hurtado (1986: 59-60). Su texto ha sido reproducido, entre otros, por el mismo Hurtado (1986. 303-307).

los elementos étnicos y de clase social. Pero, en este cruce permanente entre las dos dimensiones, se fue viendo que, como subraya el mismo Cárdenas (1987:243), la contradicción principal, en muchos casos, no es solo de clase ni de simple etnicidad, sino más bien el carácter colonialista que ambas adquieren en Bolivia. De ahí al replanteo de la estructura misma del Estado, ya solo iba un paso. Con los años se fue desarrollando más esta intuición inicial. Otros hitos importantes fueron la tesis política de 1983, que por primera vez propone un Estado plurinacional, y la propuesta de ley agraria fundamental (CSUTCB 1984) que plantea, entre otros muchos puntos, la Corporación Agropecuaria Campesina (CORACA). Esta es percibida como una entidad de servicios, encargada de la promoción y ejecución de programas de desarrollo en el área rural, con administración directa de las organizaciones campesinas y autonomía de gestión respecto al Estado. De esta forma se incorporaba también la dimensión económica a la propuesta.

D. LOS ULTIMOS AÑOS

Cuando por fin empezó la nueva era democrática, en 1982, ocurrió un nuevo fenómeno: se fueron debilitando las movilizaciones pero las ideas más globales, que acabamos de esbozar, penetraron mucho más por todo el espectro político.⁹ El debilitamiento se debió a muchos factores: la fuerte crisis económica, que convertía en pírricas algunas conquistas solo en el papel y, por tanto, iba restando credibilidad a las movilizaciones; la desestructuración de todo el movimiento popular que supuso la implantación del modelo neoliberal y, a nivel mundial, la caída de los regímenes llamados “socialistas”; los propios conflictos internos de liderazgo dentro del movimiento popular y, en concreto, del movimiento campesino, etc. Pero pensamos que hay también otra razón de fondo: No es lo mismo movilizarse contra gobiernos dictatoriales ilegítimos que en contextos democráticos. La tradición histórica, sobre todo en la memoria corta, era la primera y no resulta fácil a muchos líderes de movimientos populares adaptar su rol al nuevo contexto manteniéndose, a la vez, fieles a sus luchas reivindicativas.

9 Esta evolución ha sido analizada en mayor detalle en Albó (1993).

En cuanto a la difusión de ideas como las que primicialmente lanzaron los kataristas, influyó también el derrumbe de los países del bloque socialista, que antes enfatizaban solo la dimensión clasista. Fue recién entonces que varios sectores políticos empezaron a dar más atención a lo que campesinos y originarios habían estado diciendo durante años. Se unieron a ello corrientes semejantes llegadas desde más allá de nuestras fronteras y, dentro del país, la emergencia de nuevos movimientos indígenas en las partes bajas del territorio nacional. Llegamos así a la situación actual, que es el objeto de los siguientes capítulos.

DOS

PANORAMA DE SITUACIONES EN EL PAÍS

El sector campesino sigue siendo fundamental en el país. Según el censo de 1992, hay una caída de la proporción de población rural del país a un 42,5% y un crecimiento de la población urbana hasta alcanzar un 57,5%. Sin embargo, es muy difícil establecer cifras definitivas, principalmente por el flujo de migración temporal rural-urbana. A ello se agrega la subnumeración del censo –pese al innegable mérito de su ejecución– principalmente en el área rural y en algunas ciudades como El Alto de La Paz. Por lo demás, en términos absolutos, la población rural ha aumentado en relación a las cifras de 1976. Finalmente, según la composición de los municipios recién creados, es notable la mayoría de los rurales sobre los urbanos: al menos en un 65% de ellos hay mayoría de población rural. En este capítulo presentaremos un panorama global de la gama de situaciones existentes en el conjunto de la Bolivia rural, para concentrarnos después, en el capítulo 3, en el caso aymara.

A. EL MUNDO ANDINO

Aproximadamente tres de cada cuatro bolivianos sigue viviendo en la región andina, a pesar que esta representa solo el tercio de la superficie total del país. La mayoría de esta población andina habla la lengua

aymara o quechua, aparte de niveles variables de conocimiento del castellano. Incluso, en las principales ciudades de la región andina del 50 al 70% de su población sabe alguna de estas dos lenguas nativas (INE 1993). A raíz del censo de 1992, es cada vez más discutible el viejo estereotipo poblacional de que lo rural es sinónimo de una mayor población andina y lo urbano, sinónimo de poco andino. Este mundo andino mayoritario no es homogéneo. Aparte de las diferencias entre el área de habla aymara (buena parte de La Paz, Oruro y norte de Potosí) y la de habla quechua, al nivel organizativo debemos distinguir entre la región de *ayllus* y comunidades tradicionales y la de sindicatos, con varios subgrupos en cada una de ellas. A continuación mostraremos las variantes más significativas, enfatizando en cada caso cómo estas pueden llevar a diferentes expresiones en su vida cívica y democrática.

1. *Ayllus* tradicionales

Los *ayllus* tradicionales predominan en la banda sudoeste del río Desaguadero y, más allá del lago Poopó, por casi todo el norte de Potosí, hacia el este y, hacia el sur, hasta las provincias Nor Cinti (Chuquisaca) y Nor Chichas (Potosí). La lista de estudios más específicos sobre determinados *ayllus* va en aumento¹⁰ y de ellos sacaremos algunos de sus rasgos más comunes. Calla y Arismendi (1994) acaban de publicar un excelente mapa-síntesis con la distribución de *ayllus* en todo el departamento de Potosí. Sus límites rara vez coinciden con los de la administración política del Estado, por lo que, al presentar el mapa, el [entonces] vicepresidente de la república, Víctor Hugo Cárdenas, recordó que este mapa “oculta muchos sufrimientos y siglos de incomprensiones” a los que ya era hora de poner remedio.

10 Sin ánimo de ser exhaustivos y sin documentar su bibliografía, citaremos los siguientes autores: Sobre el norte de Potosí: Tristan Platt y Ramiro Molina R. (*ayllu* Macha), Olivia Harris (Laymi), Ricardo Godoy (Jukumani), Silvia Rivera, THOA y PAC-Potosí (*ayllus* de la provincia Bustillo, incluido su atlas). Resto de Potosí: Esposos Rasnake (Yura, prov. Quijarro), Cristina Bubba (Quruma, *id.*). Oruro: Tomás Abercrombie (Killaka y Quntu, prov. Challapata), Denise Arnold (Qaqachaka, prov. Challapata), Ramiro Molina R. (Killaka, prov. Sud Carangas y Pagador), Gilles Rivière (Sabaya, prov. Atawallpa), Nathan Wachtel (urus de Chipaya, prov. Atawallpa), Equipo *Ayllu* Sartañani (área Carangas)... Los citados *ayllus* de Quruma, de raíz aymara pero casi todos conocedores también del quechua y castellano, se han hecho célebres en los últimos años por su exitosa recuperación de tejidos antiguos de carácter ritual, que habían aparecido en los catálogos de inescrupulosos comerciantes norteamericanos.

El norte de Potosí

Esta región constituye una de las unidades culturales más relevantes en el país, no solo por su magnitud en un departamento de características rurales (el tercero en el país en términos absolutos y relativos), sino también por la comparativa abundancia de información etnocultural disponible. Sus *ayllus* no son simples conglomerados de familias, reunidas en los caseríos dispersos, que en la región se conocen también como “comunidades”. Son más bien organizaciones complejas con tres, cuatro o incluso más niveles. El llamado *ayllu* máximo (por ejemplo, Laymi, Jukumani, Macha, etc.) puede abarcar más de 100 km lineales y áreas discontinuas a varios días de camino en puna y valles. Cada *ayllu* máximo suele estar dividido en dos parcialidades o mitades, una arriba y otra abajo (*janansaya* y *urinsaya*, en quechua; *alassaya* y *mäsaya*, en aymara); cada una de ellas está subdividida en un número variable de *ayllus* menores (continuos o no) y estos se componen de una serie de *kawiltu* (cabildos), en otros tantos caseríos. Varios *ayllus* tienen su pueblo central o *marka* con el mismo nombre del *ayllu* máximo. Por ejemplo, Macha, Pocoata [*Pukuwata*] y Aymaya. Más aún, otra particularidad en esta región es que un grupo notable de ellos forma una unidad o confederación aún mayor en torno al pueblo-reducción colonial de Chayanta.

La cohesión interna y el sistema de derechos y deberes dentro de los *ayllus*, en sus diversos niveles, son garantizados por la vigencia de un sistema de organización política local muy complejo. *Segundas*, *jil-anqus* y *alkalti* (alcalde)¹¹, además de varias otras autoridades auxiliares, son instancias de gobierno comunal que han subsistido –muchas veces con cambios– desde tiempos inmemoriales, a diferencia de lo que ocurre en otras regiones del altiplano, donde este sistema organizativo se ha simplificado y empobrecido. Estas autoridades tradicionales forman parte de los mecanismos de regulación, reproducción y resistencia de los *ayllus* a las múltiples presiones desestructuradoras a que han estado sometidos por parte del Estado durante todo el proceso colonial y republicano hasta nuestros días. Obviamente, en este proceso hubo adaptaciones y condicionamientos externos. Algunos fueron tem-

11 Este cargo comunal no debe confundirse con el del régimen municipal oficial.

pranamente cooptados al sistema y los demás no tuvieron más salida que cumplir una doble tarea: servir a la población india y ser correa de exacción (mediante el tributo) para el régimen colonial. Pero, por otra parte, como muestran los estudios de Platt (1982), es notable el nivel de adaptación, funcionalidad y progreso económico que esta forma organizativa logró hasta la república temprana, por ejemplo, como proveedores autónomos de trigo.¹² Dentro del sistema de cargos y autoridades del *ayllu*, cabe distinguir aquellos que tienen funciones gubernativas y de mando (*segunda mayor*, *jilanqu*, *alkalti*), de aquellos que tienen funciones auxiliares o especializadas. Entre estos últimos puede mencionarse el *pachaka*, el *sursi* y el *irpiri* (respectivamente, el que reúne las cuotas de “cien” personas, el cobrador y el conductor/pastor). Además de estas autoridades sociopolíticas, la autoridad moral y del conocimiento –en tanto sabiduría– se maneja a nivel de especialistas religiosos como el *ch'amakani*, el *yatiri*, etc., cuya presencia es imprescindible en el ciclo ceremonial anual organizado por las autoridades del *ayllu*.

El gran dilema de estos *ayllus* es que, por una parte, en su forma de organización, expresan la continuidad andina desde tiempos muy remotos, incluso precoloniales. Probablemente esta es una de las raíces por las que el norte de Potosí es precisamente una de las zonas en que hay más densidad de sublevaciones anticoloniales a lo largo de la historia. Pero, por otra parte, su larga historia colonial subordinó mucho de su sistema de autoridades originarias a las autoridades estatales, creando fuertes dependencias. Internamente, la renovación de autoridades dentro de los *ayllus* varía según el cargo. Los *apoderados*, por ejemplo, que guardan los títulos antiguos, suelen ser personas respetadas que duran un tiempo indefinido en el cargo. Pero otros cargos se renuevan por algún mecanismo de rotación, con alta participación, semejante a los que describiremos en el capítulo 3. Son un excelente ejemplo de democracia étnica andina. Pero, al pasar a las relaciones entre *ayllus*, el esquema se deteriora. Platt (1988) arguye que existe un proceso por el que se pasa de la *ch'axwa* (guerra y encuentro violento) por conflictos reales –por ejemplo, de linderos– al *tinku* (pelea ritual), como una manera de racio-

12 La destrucción de dicha iniciativa económica por el liberalismo “conservador”, a fines del siglo pasado, muestra que la modernización acriticamente ejecutada puede acabar destruyendo racionalidades profundas y de eficiencia adaptada a realidades específicas.

nalizar y controlar la violencia. Sin embargo, la historia contemporánea de permanentes choques entre *ayllus*, incluso con muertes periódicas entre bandos, nos hace pensar que demasiadas veces no se llega a canalizar y “democratizar” todas las intolerancias de la *ch'axwa*.

Para complicar más las cosas, tras una tardía reforma agraria local a fines de los años 50, el MNR estableció en la región sindicatos campesinos, sobre todo en las zonas de valles, con más haciendas. Con frecuencia fueron creados por dirigentes semi-campesinos del vecino distrito minero, pero este origen no los hizo más revolucionarios. Posteriormente, Barrientos y sus sucesores continuaron con la misma política, en un afán de ganarse a los campesinos, en una zona estratégicamente importante por la presencia del mayor y más belicoso distrito minero del país. Hubo también intentos más débiles desde el lado de la oposición minera, sobre todo en la época del Bloque Campesino Independiente, en la época final de Barrientos.¹³ Quienes promovieron todas estas innovaciones mostraron un total desconocimiento de la fuerte organización tradicional previamente existente o, en algunos casos más recientes, la descartaron por considerarla, muy inopinadamente, demasiado ligada a las autoridades estatales. Sin embargo, los sindicatos que ellos montaron resultaron mucho más dependientes de los gobiernos y partidos de turno y muchas veces estuvieron en manos de los *mozos* y *vecinos* de pueblo, explotadores tradicionales de los comunarios. Estos hechos, además de las contradicciones ya señaladas de toda la región, pueden ayudar a entender por qué fue precisamente allí donde el sindicalismo campesino resultó más conflictivo y por qué después, en la época posterior del Pacto Militar Campesino, se transformó en uno de los regímenes “sindicales” más serviles.

En este contexto, los *ayllus*, con sus autoridades tradicionales, parecen haber conservado un nivel mucho mayor de representatividad de la población campesina de base (Ver Harris y Albó 1984). En definitiva los *ayllus* del norte de Potosí nos permiten ver uno de los problemas coloniales pendientes: la relación y la contradicción entre el *ayllu* andino y

13 Hay también algunas evidencias de que, por esa misma época de Barrientos, ambos bandos intentaron aprovechar las rivalidades tradicionales entre Laymis y Jukumanis, que alcanzaron entonces su máxima virulencia. Ver Harris y Albó (1984).

el Estado boliviano. El mito de que el *ayllu* tradicional, por efecto de la colonización fue derrotado o se encuentra en una situación de mera sobrevivencia, es solo el telón que nos oculta el problema de fondo; a saber, la pugna permanente entre *ayllus* y Estado y, por tanto, una relación mutua aún no resuelta (Platt 1982).

Otras zonas de *ayllus*

Lo explicado para el norte de Potosí nos ayuda a comprender qué ocurre en otras zonas de *ayllus*, con solo las siguientes diferencias:

- La organización de *ayllus* no suele llegar al mismo nivel de complejidad. Suele tener menos niveles y, a veces, ni siquiera tiene el esquema dual de arriba/abajo, introduciendo más bien sistemas de tres, cuatro o más *ayllus* directamente dependientes de la *marka* o unidad central aglutinante, ordinariamente en torno también a un pueblo-reducción colonial.
- Hay, además, áreas en que ya se perdió el esquema de *ayllus* a varios niveles y solo han quedado, como residuos, “comunidades originarias”, más o menos extensas y con su estilo tradicional de autoridades. Ocurre sobre todo en La Paz y en la parte más meridional de Potosí.
- No han surgido conflictos tan serios entre los antiguos *ayllus* y los nuevos sindicatos.

Entonces lo más común es que comunidades y *ayllus* se rijan internamente por sus esquemas y autoridades tradicionales, con cargos relativamente rotativos y actividades tanto de gobierno comunal como para otras muchas facetas de la vida comunal, con matices y nombres que pueden variar en cada lugar.¹⁴ Pero, al mismo tiempo, los diversos lugares suelen tener su *sindicato*, relativamente subordinado a la organización tradicional, dedicado a algunas actividades específicas. Sea a través de las autoridades tradicionales o de los dirigentes campesinos (que a veces son solo dos títulos de la misma persona), estos *ayllus* o comunidades originarias participan también en los congresos y otros eventos de

¹⁴ Además de los dos ya señalados, hay otros nombres como *kuraka* y *cacique*, este último importado por los españoles desde el Caribe.

las federaciones departamentales o “especiales”, según cada caso. No es rara cierta simbiosis entre los cargos tradicionales o sindicales y otros más ligados a la estructura administrativa del Estado. En varias áreas rurales andinas, tanto el corregidor del cantón como el alcalde y otros funcionarios públicos (juez, oficial de registro civil, etc.) de algunos pueblos menores son tan campesinos como los demás; su nombramiento es semejante (aunque necesite después una confirmación estatal) y tienen el mismo control comunal. En tales casos, los diversos tipos de autoridades suelen “caminar juntos”, incluso físicamente, en el ejercicio de su cargo. Así ocurre, sobre todo en pueblos y cantones de reciente creación, pero también en otros antiguos (sobre todo por Oruro) que siguen siendo la *marka* central de un conjunto de *ayllus* en su entorno. Este esquema, con variantes solo menores, se repite en muchas partes de La Paz, Oruro, Potosí e incluso en el área de San Lucas (Nor Cinti, Chuquisaca). En el capítulo próximo ilustraremos en mayor detalle diversos ejemplos del altiplano aymara del departamento de La Paz, para comprender mejor este tipo de democracia tradicional y sus variantes.

2. Áreas con solo sindicatos

En otras muchas partes de la región andina la única forma de organización comunal e intercomunal es el llamado *sindicato campesino*, generalizado por el gobierno del MNR desde la época de la reforma agraria. Suele coincidir con áreas de antiguas haciendas, pero no de una manera automática. Algunas comunidades originarias, sobre todo de áreas céntricas y rodeadas de haciendas, adoptaron también este mismo esquema que perdura allí hasta hoy. Por otra parte, con la resurgencia de la conciencia étnica en los últimos años, tampoco es raro encontrar áreas de ex-hacienda que ahora vuelven a llamarse “*ayllus* originarios”, aunque se trate solo del nuevo nombre y estilo de la organización sindical. Así está ocurriendo, por ejemplo, en las cercanías de La Paz (ver capítulo 3).

En su fase inicial, estos sindicatos cumplieron un rol claramente reivindicativo, hasta expulsar a los patrones y retomar la propiedad de las tierras de la antigua hacienda. Pero después, esta organización “sindical” pasó a ser ante todo la organización matriz de la comunidad, no tan distinta de la organización tradicional de otras partes, como una especie de mi-

ni-municipio o –en término acuñado años atrás por Victor Hugo Cárdenas– casi un “mini-Estado” por tener “su territorio, sus ciudadanos, sus propias normas legales, su estratificación interna, su sistema de autoridades, su organización interna de recursos materiales y humanos, su relación corporativa con otras comunidades y con el mundo exterior” (Carter-Albó 1988: 490). Aquí hay una diversidad aún mayor que en el caso anterior. Empezaremos detallando el caso primero y más conocido de Cochabamba, para después presentar algunas otras situaciones típicas.

Los valles de Cochabamba

El campesino *qhuchala* de los valles más céntricos de Cochabamba tiene ciertas peculiaridades históricas que lo diferencian de los campesinos de otras regiones. Lo más característico en tiempos antiguos, fue la existencia de colonias y valladas de los *ayllus* y señoríos de otras regiones que aquí coexistían en un mismo territorio. Por ejemplo, los charka, los qhara qhara, los karanka, los killaka y hasta los uru. En la época colonial los fértiles valles de Cochabamba muy tempranamente se convirtieron en haciendas. Y el esplendor de Potosí tuvo allí dos efectos: a) les aseguró un mercado firme, principalmente de grano, y b) consiguió nueva mano de obra con gente que, para librarse de la mita minera, prefería convertirse en *yanakuna* o peones de hacienda. Poco a poco se fue convirtiendo en una de las zonas más densamente pobladas del país y su producción agrícola y artesanal se insertó rápidamente en el mercado. Todo esto muestra que desde antiguo Cochabamba ha sido un espacio de geografía abierta, un punto de *encuentro*, cuya identidad consistía en su propia falta de identidad, y cuyo sello de éxito y progreso era el acomodamiento a la nueva situación, que muchas veces llegaba a través del Estado.

Cochabamba, hasta fines de la Guerra del Chaco (1935), nunca había jugado un papel principal en las luchas campesinas e indígenas del país. Sin embargo, el largo deterioro del sistema de hacienda, la emergencia del campesinado como posible propietario y su vinculación con nuevos partidos políticos que incluían, en sus programas de lucha, la abolición de las haciendas feudales, modificaron esta situación. Como consecuencia, hacia el año 1936 el campesinado de las haciendas pasa

a desempeñar un papel protagónico y cuestionador del viejo Estado oligárquico. Allí fue donde, por vinculación con el PIR, nacieron entonces los primeros sindicatos campesinos, organización que desde 1952 el MNR incorporó masivamente a su esquema (Dandler 1983, 1984a). Dado que allí apenas se conocían ya los *ayllus*, las comunidades originarias y menos aún sus formas organizativas tradicionales¹⁵, una vez tomadas las tierras, estos sindicatos pasaron pronto a ser la forma única y generalizada de organización comunal.

Ya vimos que, en la época final del MNR, la *ch'ampa guerra* y otros conflictos internos deterioraron este protagonismo y mostraron cómo la falta de objetivos comunes de lucha, junto con un fuerte clientelismo político, pueden llevar a un esquema poco democrático de intolerancia y caciquismos. Tal vez por eso mismo, esos conflictos locales solo llegaron a ser resueltos con la mano férrea, a la vez autoritaria y cercana, del general Barrientos, que de esta forma hizo allí creíble su nuevo esquema del Pacto Militar Campesino. Pero, en parte, esta mayor credibilidad respondía también al enfoque y expectativas globales del campesino *qhuchala*, más amestizado. La relación entre campesinos y militares era vista allí como algo realmente positivo y apetecible. Era posible entenderse con militares, que en bastantes casos eran de la zona, y era bueno cobijarse en su poder. Había incluso cierta posibilidad de promocionarse en la carrera militar.

A nivel económico la parte andina de Cochabamba tiene hasta hoy las siguientes características:

- Una inserción al mercado, mayor que en otros sectores andinos.
- Una mayor diversificación y complementariedad entre actividades agrícolas y otras de tipo artesanal, comercial y últimamente también profesional, incluso en el seno de una misma familia.
- Permanentes migraciones de los excedentes de mano de obra, primero a las minas, después a la Argentina, a Santa Cruz y últimamente al Chapare. Todo ello amplía el carácter relativamente “cosmopolita” del *qhuchala*.

¹⁵ El propio término *ayllu* en Cochabamba solo significa ‘pariente’ y el nombre *kuraka* solo evoca al ayudante del mayordomo en el régimen de hacienda.

En lo organizativo su relativo mayor desarrollo económico ha tenido también varias consecuencias:

- La organización comunal, basada en la mutua necesidad de intercambio de bienes y trabajos para la subsistencia, se ha perdido en aquellos lugares más afectados por el nuevo esquema y en otros ha sufrido un significativo deterioro. Siguen existiendo prácticas como los trabajos y cuotas comunales y algunos *aynis* o intercambios recíprocos entre familias. Pero, sobre todo en los valles centrales, las principales redes de reciprocidad ya no se mueven tanto al nivel comunal sino más bien al nivel de la familia más o menos extensa, cuyos miembros pueden estar dispersos en muchos lugares y ocupaciones (CERES 1981).
- Las reivindicaciones relacionadas con la nueva base económica van adquiriendo mayor fuerza. En este sentido, el campesinado *qhuchala* es más propenso a organizarse para todo lo que se relacione con lo económico (créditos, insumos, etc.), cada vez más necesarios para su actividad productiva.
- Estas experiencias más las de conflictos entre fracciones han generado en varias comunidades cierta desilusión o cautela frente al esquema del sindicato campesino, que habían adoptado de lleno con el MNR y del que eran sus principales portadores. Han preferido entonces adoptar modelos organizativos de carácter más urbano, como juntas vecinales, comités cívicos, autoridades cantonales o municipales, etc.

Estos procesos afectan sobre todo a las comunidades y ranchos más céntricos y algunos otros lugares más urbanizados. En el resto, el sindicato campesino y sus organizaciones de nivel superior (subcentral, central, etc.) sigue siendo la forma prevalente de organización comunal e intercomunal. Sin embargo, en todo el conjunto, estas características locales tienen también sus efectos en la práctica de la democracia:

- Apenas existe el esquema tradicional de democracia rotativa. Los cargos comunales son renovados por voto público, a mano alzada, siendo allí más común que en otras partes la permanencia de la misma persona varios años en el cargo o su retorno al mismo, después de haberlo cumplido. Como consecuencia, es también más nítida la formación de un sector dirigente diferenciado del resto de los electores.

- Sobre todo a nivel provincial y regional, la práctica del caciquismo, y sus vinculaciones a determinados jefes políticos, fue frecuente en la época del MNR y de los subsiguientes gobiernos militares. Fue allí muy común, por ejemplo, la relación de compadrazgo entre algunos de estos dirigentes y los jefes militares más populares, como Barrientos y Bernal.
- Sin embargo, con el retorno a la democracia y una práctica más independiente del sindicalismo campesino, tales caciquismos y prebendalismos han disminuido notablemente. Su principal huella actual es que en las partes más céntricas de Cochabamba es más fácil encontrar a campesinos vinculados a partidos políticos de derecha.
- La relación entre campesinado y partidos políticos penetra más que en otras regiones andinas hasta el seno mismo de la comunidad. En unos casos este puede ser un mecanismo para lograr determinados objetivos prácticos, como trámites, obras, etc. En otros, ha llevado a conflictos entre comunidades, dentro de una misma zona.

En todo caso, en Cochabamba también privan pautas democráticas en lo que hace a la legitimidad de los dirigentes elegidos en las formas más conocidas de práctica sindical, en este caso por elección mediante voto. La más reciente expresión de la apertura del campesino cochabambino a lo nuevo, es la masificación que allí ha logrado la economía alternativa de la coca-cocaína, creando una especie de estratificación social dentro del campesinado. Los llamados *chapareños* forman un grupo social especial dentro de la comunidad. Por una parte se sienten más libres y poderosos para no cumplir una serie de trabajos, cargos y otras exigencias comunales pero, por otra, la comunidad les exige mayores contribuciones monetarias por su mejor posición económica.

El resto del área andina

En el resto de la región andina, incluidas las partes más periféricas de Cochabamba, ocurre una amplia gama de situaciones intermedias entre las hasta aquí descritas: ni tan tradicionales como en los *ayllus* ni tan evolucionadas como en los valles centrales de Cochabamba. Lo más corriente es que el sindicato siga siendo la única organización comunal y que sus autoridades, en un número variable de carteras, sean renovadas

periódicamente en asamblea, a mano alzada. Pero los criterios subyacentes para nombrar a una u otra persona pueden variar mucho de un lugar a otro. En unos casos, la misma persona es reelecta o porque lo está haciendo bien, o porque tiene alguna obra pendiente, o porque tiene control pleno de la comunidad, o simplemente porque nadie se brinda a reemplazarla. En otros casos, lo normal es que siempre se busque a gente nueva, en alguna forma reminiscente del antiguo sistema de rotación. Pero, casi siempre, la asamblea comunal es la arena en la que se llevan a cabo tanto esos cambios de autoridad como las decisiones que más atañen a todos. También aquí puede y suele darse la simbiosis ya mencionada entre autoridades campesinas y autoridades estatales, sobre todo en pueblos y cantones de reciente creación, con población solo campesina. En uno de ellos, por ejemplo, pudimos observar cómo gobernaban muy unidos el secretario ejecutivo de la subcentral campesina (que, en este caso, era de hecho la autoridad máxima), acompañado casi siempre del corregidor (más especializado en la administración de la justicia) y el alcalde (cantonal), cuya competencia se especializaba más en el cobro de sentajes en la feria. Pero esta no es más que una de las mil combinaciones posibles en esta relación entre autoridades sindicales y estatales en regiones exclusivamente campesinas.

Aun en áreas antes muy dominadas por la hacienda, pueden reemerger identidades étnicas muy precisas, aunque ya no mantengan su esquema organizativo tradicional. He aquí dos ejemplos de Chuquisaca. En la provincia Yamparáez, donde se encuentra el pueblo de Tarabuco a pocos kilómetros de Sucre, está uno de los grupos andinos más conocidos en todo el país. Las comunidades yampara representan uno de los enclaves más tradicionalmente qhichwas y quizás uno de los que mejor ha conservado su forma de vida tradicional, reconocida por sus tejidos e indumentaria y por la riqueza de sus manifestaciones culturales y folklóricas, especialmente aquellas que se muestran a propios y extraños en el famoso *Pukllay* o Carnaval. Yamparáez es el caso más conocido, pero los jalq'a de Maragua y Potolo son tal vez los más notables de Chuquisaca. Aparte de sus particularidades en la indumentaria, son únicos en su tecnología y diseño de tejidos. Sin embargo, y pese a sus claras identidades como grupos étnicos específicos, en la organización comunal e intercomunal de estos grupos tan tradicionales de Chuquisaca se ha impuesto ya el sin-

dicato campesino. El área de San Lucas (Nor Cinti, junto a Potosí) es tal vez la única del departamento que ha conservado el sistema tradicional de autoridades andinas, en este caso presididas por el *kuraka*.

En algunas áreas andinas más periféricas, como en los valles mesotérmicos de Santa Cruz (Vallegrande, Florida y Caballero) o en partes castellanas al sudeste de Chuquisaca, no es raro que el sindicato coexista con otras formas de organización comunal más cercanas al viejo modelo español. Por ejemplo, puede ser que haya solo una única autoridad comunal –a la que a veces se llama *corregidor*; aunque no se trate de cantón– ayudada a lo más por uno o dos subalternos. Tales autoridades son nombradas por la asamblea local y, en algunos casos, son después ratificadas por alguna autoridad gubernamental de nivel superior. Pero no es esta la norma. El campo tradicional de Tarija incorporó con fuerza el modelo sindical, tal vez por ser la patria chica del fundador del MNR. Han sido igualmente poderosos, desde la época del primer MNR, otros sindicatos campesinos de estas áreas andinas periféricas y castellanas, como los de Culpina (Sud Cinti) o los de Saipina y Comarapa (Caballero), desde los que esta forma de organización irradió a otras regiones de los respectivos departamentos de Chuquisaca y Santa Cruz. En los últimos años, a nivel de la organización indígena y campesina, Chuquisaca y partes de Potosí, presentan un panorama muy alentador, tanto en áreas de *ayllus* como en otras de sindicatos. Su actual dinámica es muy parecida a la de los cochabambinos en los años 50 y a la de los aymaras de La Paz y Oruro en las décadas de los 70 y 80.

Este despertar coincide con varias actividades de la CSUTCB en estas regiones. Por ejemplo, los últimos congresos nacionales de esta organización se han realizado en las ciudades de Potosí, Sucre y Tarija y el actual (1995) secretario ejecutivo de la CSUTCB procede del campo de Potosí. Han aumentado también allí otras actividades y movilizaciones de carácter regional y provincial, en unos casos en torno a reivindicaciones de tierras y otras de carácter socioeconómico y, en otros casos, en torno al resurgir de una conciencia étnica, antes más apagada. Ejemplos de todo esto son el vigor con que allí se conmemoraron los 500 años y el mayor impacto allí alcanzado por los bloqueos de caminos de 1994. El objetivo de estos no estaba muy explícitamente expresado y, sin embar-

go, lograron allí una movilización masiva. Pensamos que, como ocurrió antes en otras partes, su principal objetivo –aunque solo implícito– era conseguir su reconocimiento como actores sociales. Sería una expresión más de esta permanente queja contra su quedar relegados a ser ciudadanos de segunda. Estos flujos y reflujos en la importancia de determinadas regiones dentro del movimiento campesino merecerían un análisis más detallado. ¿Coincidirán con la existencia de determinadas reivindicaciones locales más precisas? ¿O con el despertar a una nueva conciencia de ser actores sociales? ¿Se deberá el posterior reflujo a conflictos internos, una vez conseguido el objetivo inmediato? ¿O será más bien resultado del desgaste de los primeros dirigentes y la falta de sustitutos adecuados? Hay aquí una serie de indagaciones y tareas para la consolidación de una permanente democracia participativa.

B. ANDINOS EN EL TRÓPICO

1. Panorama general

En Bolivia, de una manera genérica, se llama Oriente a una vasta región baja, que ocupa aproximadamente dos terceras partes del territorio nacional, pero que alberga apenas a una cuarta parte de la población del país, concentrada sobre todo en torno a la ciudad de Santa Cruz. Sin embargo el término “Oriente” resulta insuficiente, ya que parecería excluir a las regiones amazónica y chaqueña, situadas en el Norte y Sudeste del país, respectivamente. Se dice que en todo el Oriente una de cada cinco personas es un inmigrante *colla*, llegado de las regiones andinas y establecido en proporciones semejantes en el campo o en la ciudad. El mundo rural oriental ha tenido una historia muy singular y tiene mayor diversidad interna, tanto por la variedad ecológica como por sus características socio-económicas y culturales, distintas de las del resto del país. Desde la Colonia hasta la reforma agraria y de ahí al presente ha prevalecido, por una parte, la constante expansión del latifundio, sobre todo ganadero, con mano de obra escasa y en condiciones laborales muy duras, y, por otra, la persistencia de áreas marginales y de difícil acceso. (Ver Albó *et al.* 1989; parte II). La expansión se realizó a costa del territorio de los pueblos indígenas allí más esparcidos y diferenciados que en la

región andina. Muchos de ellos desaparecieron o quedaron reducidos a la mínima expresión. Unos pocos han sobrevivido en forma más estable pero con fuertes expoliaciones territoriales y cambios notables en su forma de vida. La reforma agraria de 1953 apenas alcanzó al Oriente, pero “el Estado del 52” sí dio mucha importancia a esta región, sobre todo a partir de lo que entonces se llamó “la marcha al Oriente”. Se dieron entonces los siguientes procesos:

- Consolidación y expansión del latifundio tradicional, incluso con títulos de reforma agraria, principalmente en las áreas menos integradas.
- Aparición de grupos de poder agroindustrial, ganadero y maderero, con grandes concesiones de tierra a título de “empresas”.
- Inicio de programas de colonización y nuevos asentamientos para pequeños agricultores.

Los dos primeros procesos, aunque iniciados por el MNR, adquirieron su máxima expresión a partir de los años 70, en que estos grupos elitistas orientales accedieron al poder nacional de la mano de regímenes militares. Desde entonces diversos gobiernos dictatoriales poco escrupulosos adjudicaron a sus allegados grandes extensiones de tierras. Hasta 1980 un 3,4% de los propietarios acaparaba el 54,6% de las tierras distribuidas, mientras que el resto (pequeños y medianos propietarios, 96,6%) disponía del 45,4% del universo de tierras con estatuto legal definido para la agricultura y ganadería, afectado por la reforma agraria (Castillo, cit. en Arrieta *et al.* 1990: 214). Como resultado, se han agudizado muchas contradicciones internas de la estructura agraria, tanto en el Oriente como en el conjunto del país. De esta forma ha quedado desvirtuado todo el carácter revolucionario que hubiese podido tener la reforma agraria de 1953. Dentro de este contexto general, lo que aquí más nos interesa es ver qué ocurre con el tercer proceso, el de los nuevos asentamientos para pequeños agricultores.

2. La Confederación de Colonizadores y su crisis

En los años 60 se inició un programa de ampliación de la superficie agrícola del país, principalmente en los Yungas de La Paz y Cochabamba y en la periferia del área integrada de Santa Cruz. Estimamos que hay

entre 300 y 400.000 colonizadores, pero es difícil dar cifras más precisas por las siguientes razones:

- Estas áreas no corresponden a unidades censales diferenciadas.
- La inestabilidad de la gente de un determinado lugar no solo por sus permanentes idas y venidas del lugar de origen sino también por la llamada agricultura migratoria.
- La cantidad de población flotante y, en el caso del Chapare-Chimoré, también gente que se acomoda a las cambiantes coyunturas del mercado y a las políticas de represión del cultivo de la hoja de coca.

Aunque en colonización se suelen mezclar gentes de muchas partes, los aymara de La Paz son la gran mayoría en Caranavi, Alto Beni, Asunta, etc. y los cochabambinos van preferentemente al Chapare-Chimoré y fueron los primeros en asentarse en la colonias de Santa Cruz. Pero ahora Santa Cruz recibe más colonizadores de Potosí y tanto allí como en el Chapare-Chimoré hay mucha más diversidad de orígenes que en las colonias de La Paz. En Santa Cruz hay además muchos vallegrandinos y pequeños grupos chiriguano y chiquitano.

El esquema organizativo de las zonas de colonización también es el de la comunidad, formada por un número de familias semejante al de la regiones de origen. La organización fundamental de la inmensa mayoría de estas comunidades-colonias se llama *sindicato*. En varias colonias dirigidas tal organización estaba prohibida, pero los nuevos asentados acabaron reproduciendo también allí el esquema organizativo prevaleciente en sus lugares de origen. Algunas se llaman *cooperativa* porque así se organizaron inicialmente para lograr una dotación colectiva; pero casi siempre, una vez lograda la tierra, los miembros se lotean entre ellos y la única diferencia con la comunidad-sindicato es el nombre. En su estilo, la organización sindical es débil con relación a lo más común en las comunidades andinas, debido sobre todo a la variedad de orígenes de la gente, al poco tiempo que viven juntos y a su inestabilidad en un mismo lugar. En varios aspectos, se asemejan a lo que ya vimos ocurría en Cochabamba. Por ejemplo, en los nombramientos a cargos ya no funciona el sistema andino de turno rotativo, sino una elección más formal. En términos generales se puede afirmar que predominan criterios meritocráticos más que los de participación.

También se deja sentir más la influencia de los partidos políticos, incluso en el seno mismo de una colonia-comunidad. Pero, por lo demás, en la estructura formal de la organización no ocurren cambios realmente significativos.

Más allá de la comunidad, el grupo principal y más antiguo se organizó inicialmente en la Federación Especial de las Cuatro Provincias del norte de Santa Cruz, con apoyo del general Barrientos. Pero no mucho después un grupo, apoyado por el partido comunista “chino” (PCML) formó UCAPO y a los pocos meses, en febrero de 1971, la mayoría de los colonizadores, con apoyo de la COB, universitarios y varios partidos de oposición, creó su propia Federación (hoy Confederación). Fue uno de los primeros sectores campesinos que rompió la tutela gubernamental. (Ver capítulo 1.) Hasta comienzos del gobierno de la UDP (1982-1985) los colonizadores seguían dinámicos y activos y participaron activamente en las movilizaciones que caracterizaron ese período. Por ejemplo, intervinieron varias oficinas del Instituto Nacional de Colonización. Pero con los años, en varias regiones, la organización perdió fuerza llegando, en unos casos, a divisiones internas y conflictos de liderazgo y, en otros, a fusionarse con la CSUTCB. La gran excepción son los productores de hoja de coca, que llegaron a constituirse en uno de los sectores más combativos dentro del campesinado nacional y uno de los más activos dentro del movimiento popular.

3. Los productores de la hoja de coca

Sin ánimo de hacer un análisis profundo, mencionamos algunas líneas generales de un problema que necesita un estudio particular.¹⁶ Como es sabido, el cultivo y uso de la hoja de coca ha sido tradicional desde antes de los inka. En la época colonial, su uso aumentó notablemente tanto en las minas como en el campo y actualmente la hoja de coca sigue siendo un elemento central de la cultura andina y hasta boliviana tanto al nivel de consumo durante el trabajo como para otras muchas actividades curativas, sociales y rituales. El panorama se complicó cuando,

¹⁶ Un buen punto de partida es CEDIB (1993), que puede completarse con otras publicaciones de la misma institución. Ver también Quiroga (1990) y APEP (1990).

en los años 70, empezó a proliferar la actividad del narcotráfico en el Oriente y poco a poco estableció la base social de una economía paralela, cuya principal materia prima es también la hoja de coca. Al principio el ciclo del narcotráfico se limitaba a un sector poderoso y reducido. Pero la fuerte crisis económica del país, sobre todo durante el gobierno de la UDP y, luego, en el año 85 la aplicación de la política neoliberal del MNR, con la consiguiente masiva “relocalización” de trabajadores mineros del país, masificó la participación popular y campesina en los niveles más subordinados de esta economía. Para la mayoría de ellos no se trata de buscar las rápidas ganancias del narcotráfico sino de acceder a una de las poquísimas formas alternativas de sobrevivencia que les siguen abiertas. Esta es la contradicción casi insoluble del asunto: narcotráfico con lucro rápido y delictivo para unos; necesidad de sobrevivencia, con riesgo de desembocar también en actividades delictivas para otros. Y, agarrados en medio, miles de pequeños campesinos sin muchas opciones alternativas reales.

El ciclo de contradicciones empieza por la falta de verdaderas propuestas de desarrollo rural para los pequeños campesinos en sus lugares de origen. De esta forma, el éxodo rural sigue en aumento. Por otra parte, al no encontrar suficientes opciones en la ciudad y al fracasar cualquier otra alternativa a la producción de la hoja de coca, cada vez fueron más los campesinos y hasta alguna gente de sectores populares urbanos que dirigieron sus pasos al Chapare-Chimoré para actividades directa o indirectamente relacionadas con el ciclo de la coca-cocaína. Hay desde peones, productores o cosechadores de hoja de coca y negociantes de diversos productos, hasta una minoría más directamente dedicada a la producción o comercialización de la pasta básica. Entre estos últimos, hay también una amplia gama que va desde los pequeños peones eventuales contratados por una noche como *pisacocas* o cargadores (*cepes*) hasta los más directamente responsables de la elaboración y venta del producto ilegal (Aguiló 1986). Los grandes beneficios siguen, con todo, en manos de unos pocos poderosos. El censo de 1992 ha mostrado que los colonizadores del Chapare tienen una extracción más popular que los de otras colonias: un 90% de ellos habla alguna lengua originaria, frente a poco más del 70% en Caranavi y Alto Beni y apenas la mitad en las de Santa Cruz. Incluso

entre los inmigrantes procedentes de áreas urbanas, incrementados en los últimos años, es notable el porcentaje que, en el Chapare, habla quechua o aymara. (Albó, 1995e: capítulo 5).

Frente a este panorama, la política dominante de los Estados Unidos ha perseguido una “estrategia contra-ofertivista”, dirigida a golpear los núcleos de cultivo de la hoja de coca, el procesamiento, la producción de la droga y los circuitos del tráfico ilícito. En realidad, es una estrategia simple y barata, que no implica ni complica el estado de los derechos civiles norteamericanos, pero sí el de los países productores, como es el caso de Bolivia. Bajo estas premisas, los Estados Unidos han establecido programas de lucha contra el tráfico de drogas, que al ser unilaterales, incuestionables e inconsultos, han determinado que nuestros países se sientan lesionados económica y moralmente. Además, dichos programas recurren sistemáticamente a la sanción positiva o negativa, recompensa o castigo, y al condicionamiento para obligar a Bolivia (y demás países implicados) al cumplimiento de los objetivos trazados por el gobierno norteamericano. En consecuencia, también nuestros gobiernos diseñaron políticas internas de combate al narcotráfico bajo la expectativa de esa “recompensa” o “sanción” proveniente de Washington. Es lo que se ha llamado el “síndrome del mérito”. Ciertamente las alternativas no son fáciles pues los Estados Unidos se apoyan en que la comunidad internacional dispone de un amplio consenso sobre la perversidad de la hoja de coca misma. Por ello, el anterior gobierno puso tímidamente en marcha una política nacional llamada “diplomacia de la coca”, que se sintetiza en el lema “coca no es cocaína”. El repetido argumento del gobierno norteamericano para involucrar a Bolivia y a toda la región andina en su “guerra contra las drogas” ha sido la necesidad de preservar la *seguridad nacional* de los Estados involucrados en la problemática. Esto explica que desde 1985 se hayan producido continuas operaciones militares conjuntas en territorio boliviano, llegando incluso a forzar un tratamiento militar en las regiones productoras de hoja de coca. Pero el arribo de asesores norteamericanos a Bolivia para “entrenar” y “potenciar” al ejército boliviano, no solo sembró celos en la institución policial sino que, en los hechos, se convirtió también en una militarización contra la sociedad civil, con la consiguiente confusión de no saber cuándo es operación militar y cuándo policial.

Este breve repaso permite identificar focos de presión internacional, que no son solo de carácter moral sino que tienen consecuencias físicas de violencia institucional (y aún estructural) en la población desprotegida del campesinado e indígena en las áreas productoras de hoja de coca. Se pueden resumir en los siguientes puntos problemáticos:

- Difusión artificial de una falsa imagen de Bolivia, a partir de la confusión coca = cocaína.
- La imposición unilateral de la militarización de las regiones de producción de hoja de coca, como es el caso del Chapare, sin un esfuerzo de caracteres semejantes por controlar el consumo y la demanda interna de cocaína en los Estados Unidos.
- La imposición de la ley 1008, que en sus artículos rebasa a la misma constitución política del Estado boliviano, como se reconoce ahora con amplio consenso.
- El fracaso de la erradicación de la hoja de coca por parte del gobierno de los Estados Unidos, condicionante de la financiación de los proyectos de desarrollo alternativo.

Pero centrémonos en la población colonizadora. El recurso a la militarización y su final puesta en ejecución, junto con una serie de abusos reiterados de la Unidad Móvil de Patrullaje Rural, UMOPAR, y otras instancias de control, ha representado para los campesinos del Chapare y los Yungas un nuevo motivo de movilización permanente. En ello, la contradicción sigue latente: lo que unos perciben como delito de narcotráfico, para la mayoría de los campesinos sigue siendo, ante todo, estrategia de sobrevivencia. Ante la creciente represión, la población civil del Chapare multiplica sus protestas, canalizadas a través de sus organizaciones sindicales. Se coordinan varias campañas contra la militarización mediante asambleas, reuniones masivas y sobre todo con la constitución de comités de autodefensa en el Chapare. Todo ello favoreció la unidad de las diversas federaciones de los productores de hoja de coca en medio de los esfuerzos de las instituciones gubernamentales para dividir y disociar hasta el enfrentamiento a dichas federaciones, en torno al tema de la erradicación de los cocaleros. Más aún, la existencia de un claro objetivo compartido ha facilitado también una mayor articulación entre dirigentes y bases, expresada en reiteradas movilizaciones de masas. En medio de toda esta movilización campesina, ha crecido la

importancia del sector productor de la hoja de coca dentro del campesinado. Si bien sigue perteneciendo orgánicamente a la Confederación Nacional de Colonizadores o a la CSUTCB, sobre todo a través de la Federación Especial de Trabajadores del Trópico de Cochabamba, este sector ha desarrollado más su propia identidad y ha ido ampliando su capacidad de influencia y liderazgo en el conjunto de la organización campesina. Su nuevo potencial se expresa de diversas maneras. Por ejemplo, dentro de la CSUTCB en el III Congreso en 1987, a cambio de su apoyo a uno de los bandos en pugna, las representaciones del trópico cochabambino triplicaron el número de sus delegados. Además, sin perder este vínculo con la respectiva confederación matriz, ellos mismos se han organizado, a través de un comité de coordinación de sus cinco federaciones, como “productores de hoja de coca” realizando sus propios encuentros nacionales desde 1988 y elaborando sus propios planes y propuestas alternativas.

Por otra parte, la lucha de los productores de hoja de coca ha permitido denunciar casos de implicación en el narcotráfico de agentes y de autoridades policiales, casos de prevaricato en los estrados judiciales, etc. Lograr que ese foco de corrupción llegara a ser conciencia en la opinión pública supuso años de denuncias y un clima de tensión a momentos insoportable (CEDIB 1993: 58). La marcha de los cocaleros del Chapare hasta la ciudad de La Paz, “por la dignidad y la defensa de la soberanía nacional”, en agosto y septiembre de 1994, mostró otra faceta de la gran capacidad de movilización del sector, logrando burlar reiterados esfuerzos gubernamentales para dispersarla y suscitando, de paso, un amplio apoyo nacional.¹⁷ De esta forma, forzó a un diálogo y negociación que antes se le negaba, poniendo nuevamente sobre el tapete una serie de cuestionamientos a la política estatal de la coca-cocaína. Quizás aquí se cumpla con mayor fuerza lo que algunos han dicho sobre la organización de los cocaleros en relación a una visible separación entre bases y dirigentes (la formación de una suerte de clase política dentro del sindicalismo cocalero), reforzada por la necesidad al tener un enfrentamiento permanente. Dicha separación consistiría no en la falta de cohesión

¹⁷ Encuestas realizadas por un influyente medio de comunicación llevaron a nombrar al dirigente cocalero Evo Morales, apresado al principio de la marcha, como “el hombre del año”.

con referencia a los intereses compartidos sino en la persistencia de un grupo dirigente, cada vez más fogueado en las lides de negociación y presión, sus relaciones con la prensa y organismos internacionales, etc., que los convierte en imprescindibles en dicha organización. Viene a la memoria el clásico estudio de Robert Michels sobre la organización partidaria que se proclama democrática pero que contiene rasgos oligárquicos en su interior.

La movilización de los cocaleros ha puesto también en evidencia la indefinición del actual gobierno, que se encuentra constantemente presionado desde este frente y desde el gobierno de los Estados Unidos y otros sectores internacionales: En septiembre de 1994, en plena marcha cocalera, convoca a un “debate nacional” para discutir tan importante tema y, en él, promete revisar la ley 1008 e iniciar una campaña internacional a favor de la hoja de coca. A los pocos días presenta al Club de París la llamada “opción cero” cuyo punto central es la erradicación total de cocaleros en el Chapare. Pero, ante la negativa reacción nacional, antes de acabar el mismo año 1994 presenta un plan de “desarrollo integrado”. Al menos ya se reconoce que el problema no es de simple solución y que la tarea de buscar perspectivas viables es asunto de responsabilidades compartidas que deberán involucrar a los propios productores de la hoja de coca a través de sus representantes.

4. Zafreiros y cosechadores de algodón

La creación de agroindustrias en el Oriente, como parte de las medidas implementadas por “el Estado del 52”, tiene como una de sus consecuencias inmediatas el fuerte crecimiento de la demanda de fuerza de trabajo temporal. Anualmente se trasladan hacia el departamento de Santa Cruz grandes contingentes de población del altiplano, los valles y algunas zonas del mismo departamento –sobre todo los guaraní de Cordillera– para incorporarse a la zafra de la caña de azúcar y, hasta hace unos años, a la cosecha del algodón. Muchos de estos trabajadores antes ya migraban temporalmente a las principales ciudades del país y a la zafra de la Argentina. Pero posteriormente, ante la atractiva imagen que se les transmitió, optaron por trasladarse al departamento de Santa Cruz. Sin embargo, una vez que esta población arribaba a los campa-

mentos, se encontraba con una realidad totalmente opuesta a esa imagen ideal que habían internalizado. Su primera constatación era que no existían las condiciones mínimas de trabajo. Por eso, la oferta laboral no siempre era suficiente. Por ejemplo, en pleno auge del algodón, el gobierno de Bánzer, muy ligado a estos intereses de la agroindustria cruceña, llegó al extremo de llenar los cupos trasladando forzosamente a jóvenes sin libreta militar. Estas condiciones llevaron paulatinamente a la organización de un sector andino de estos trabajadores a partir de 1978. Tras su primer congreso, que se llevó a cabo en Montero, nació la Federación Sindical de Trabajadores Cosechadores de Algodón (FSTCA), afiliada a la CSUTCB y, algún tiempo después, la hermana Federación de Zafreros¹⁸. Por este camino la tradición de lucha del campesinado andino llegaba al corazón de la agroindustria cruceña.

Tras una solidaria movilización nacional de campesinos, con bloqueos de caminos, el 26 de abril de 1983 el gobierno de la UDP aprobó el decreto supremo N^o 19524 que incorpora a los zafreros y cosechadores a la ley general del trabajo. Sin embargo las presiones patronales y la indecisión del gobierno hizo que no se reglamentara tal incorporación a la citada ley. Se necesitó otra movilización nacional de la CSUTCB y nuevos bloqueos de caminos, para que el mismo gobierno de Siles Zuazo aprobara el decreto supremo N^o 20255 que en sus 47 artículos reglamenta la incorporación de los trabajadores temporales a la ley general del trabajo. En 1985, el gobierno del MNR y su política neoliberal puesta en práctica con el decreto supremo N^o 21060, que declara la libre contratación y rescisión de contratos, llevó a los empresarios a interpretar que ellos no tenían ninguna obligación de negociar el contrato único de trabajo y en los hechos determinó la casi anulación de los

18 Ver Guarachi (1987) y Luján y Soliz (1990), que nos han guiado para este resumen. Los guaraní, trasladados casi exclusivamente para la zafra azucarera (en los cañaverales o en el ingenio), no entraron en esta organización. Ellos tenían otra lógica: iban al principio para conseguir dinero o adelantos, poco accesibles en su zona, y después quedaban amarrados de año a año a patrones o enganchadores por el mecanismo de la deuda permanente. A veces su propio capitán o *mburuwicha* (ver C, *infra*) actuaba como enganchador. Las comunidades de trabajo, en parte precursoras de la Asamblea del Pueblo Guaraní, nacieron en buena medida para romper este círculo. Su táctica entonces no fue tanto organizarse para ir a la zafra en mejores condiciones, sino organizarse para trabajar sus tierras sin necesidad de emigrar temporalmente a otras partes. Pero no lo han logrado totalmente. Sigue habiendo un contingente notable de zafreros guaraní, sobre todo del Isoso.

logros legales de los trabajadores zafreiros y cosechadores. Por otra parte la producción de algodón cayó casi en picada y bajó incluso la importancia del azúcar. Por todo ello el movimiento ha ido perdiendo fuerza y ahora apenas se escucha de aquellas organizaciones.

C. EL RESURGIMIENTO INDÍGENA EN LAS TIERRAS BAJAS

A finales de los años 80 y principios de los 90 el avance organizativo de los grupos indígenas de la Amazonía, Oriente y Chaco ha crecido en forma importante. Por su tamaño mucho más reducido que el de los andinos y por su mayor dispersión y aislamiento, la organización matriz del campesinado (CSUTCB) difícilmente llegó a comprender su problemática. Ha sido a través de su propia organización que estos pueblos empezaron a hacerse sentir en el país. Este avance tuvo dos caminos complementarios: el primero, de carácter más cupular e inter-étnico y el segundo, desde las propias bases de cada grupo indígena. Poco a poco ambos esfuerzos encontraron un camino común de convergencia. La primera organización dedicada específicamente a las nacionalidades del Oriente fue la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) que, tras varios encuentros preliminares, en 1982 se constituyó formalmente como coordinadora y organizadora de los grupos étnicos en las tierras bajas del país. Por el segundo camino son también varias las nacionalidades orientales que han logrado dinamizar sus propias organizaciones. Se pueden mencionar, entre otras, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), la Coordinadora de los Cabildos Indígenas de Moxos y, después, del Beni (CPIB), CICOC y Minga entre los chiquitanos, etc.

Como resultado de un proceso de acumulación organizativa, en 1990, se realiza la marcha indígena denominada “por el Territorio y la Dignidad”, que se inicia en el departamento del Beni el 13 de agosto y llega a la ciudad de La Paz el 17 de septiembre. Esta novedosa movilización obligó al Estado boliviano a reconocer como “territorios indígenas”, mediante decretos específicos, El Iviato [*twiato*] de los sirionó (D.S. 22609), las áreas pluriétnicas del Isiboro-Sécure (D.S. 22610) y las del Bosque de Chimanes (D.S. 22611). Posteriormente otros decretos concedieron similar estatus a otras áreas beneficiando a diversas etnias en un total de

9 territorios y casi 3 millones de hectáreas (Rojas 1994:48). Después de la marcha, estos grupos indígenas han desarrollado una serie de actividades para consolidar el reconocimiento de su territorio. Sin embargo, más allá del reconocimiento del Estado a través de las leyes, el problema es que se enfrentan con los intereses de sectores muy influyentes en el gobierno y con la estructura y la práctica de la clase política del país, que conduce a intolerancias respecto de la diversidad étnica y cultural del país, particularmente de los indígenas de la Amazonía, el Oriente y el Chaco boliviano. En este sentido, si bien la marcha logró que el movimiento indígena sea reconocido como actor político en el escenario nacional, esta negociación esconde todavía las desventajas estructurales a las que ha conducido la colonización de los pueblos indígenas de la Amazonía (Lehm 1994). Fuera del Beni, el otro ejemplo más notable de fortalecimiento es el de la APG que, tras su constitución en 1987, se ha convertido en el interlocutor indiscutible para cualquier acción en la zona guaraní. La organización indígena tiene, por ejemplo, una muy activa y creativa participación en el programa local de educación bilingüe, uno de los mejores del país. En 1992 fue también considerable su movilización en torno al centenario de su derrota en Kuruyuki. Posteriormente, ha cosechado significativos éxitos en sus negociaciones para recuperar tierras en manos de patrones al sur de Chuquisaca y ha logrado la creación del primer distrito municipal “indígena”, en el Isoso.

Las formas de participación democrática de estos diversos grupos indígenas de las tierras bajas son notablemente distintas de las de los grupos andinos, mucho más insertos en la lógica estatal desde varios siglos antes, y presentan internamente tantas variantes como etnias. Distingamos entre sus formas internas de “democracia étnica” (Rojas 1994) y sus maneras de relacionarse con los poderes del Estado boliviano. Dentro de la inmensa gama de variaciones por etnia, en su democracia interna prevalecen dos esquemas: el *cabildo*, de origen colonial-misional, y las *capitanías*. En los cabildos hay una larga lista jerárquica de cargos, que en parte cumplen funciones de gobierno local y, en parte, son ceremoniales y religiosos, de una manera no tan distinta de lo que ocurre en los *ayllus* andinos. Pero aquí los nombres y actividades reflejan mucho más su origen español. El sistema ha sido totalmente indigenizado en el área de Moxos, cuyos cabildos fueron la base organizativa de la

marcha y otras movilizaciones arriba mencionadas. Pero en otras partes, como Guarayos, ha sido más cuestionado por nuevas organizaciones indígenas, como el CIDOB, por considerarlo demasiado cooptado y manipulado por las autoridades no indígenas. El sistema de capitanes (*mburuvicha*, *capitán*, *cacique* u otros nombres locales) concentra más la autoridad en un individuo, que suele permanecer en el cargo por tiempo indefinido, hasta que sus fuerzas no se lo permitan o hasta que, por su falta de aceptación, la comunidad decide reemplazarlo por otro. No es raro que en los criterios para nombrar a un sucesor entren en juego ciertas prácticas hereditarias. Esta autoridad puede ejercer su mando sobre una comunidad, una red de comunidades o –en algunas etnias más dispersas, como los ayoreo o los chimane– solo sobre una o pocas familias extendidas. Más allá de estos grupos locales, es frecuente la reticencia por una autoridad única. Se prefiere, más bien, algún tipo de gobierno colectivo. Solo por razones prácticas las organizaciones indígenas más “modernas”, como la APG, la CPIB y la CIDOB, han acabado por adoptar esquemas con un dirigente máximo, aunque sometido a un notable control por parte de sus segundos. En cuanto a la manera de relacionarse con otros sectores, el sentido de respeto y diálogo, no necesariamente condescendiente, prevalece sobre el agravamiento de las contradicciones conflictivas, tan común en otros grupos más politizados. Parecería que, en medio de su desconfianza generalizada por los “blancos” (*karai*, *karayana*, *ma sharata*, etc.), sus múltiples identidades étnicas llevan más a una actitud de pluralismo, en contraste con la polarización más típica de un enfoque clasista.

Las diversas etapas de la Marcha por el Territorio y la Dignidad, bien documentadas por Contreras (1991), muestran estas varias facetas. Llegó a involucrar a hombres, mujeres y niños de doce grupos étnicos, entre los que surgieron algunos conflictos, por ejemplo entre los sirionó y los moxeños, que se solucionaron a través de un sistema de dirección conjunta. A nivel cupular, hubo también un grave conflicto por la hegemonía entre dos organizaciones, la CPIB, que había organizado la marcha, y la CIDOB, que acabó abandonándola por no poder imponer sus criterios en ella. Sin embargo, poco tiempo después, fue modélico el sentido de respeto y concesiones mutuas con que se solucionó esta fricción, evitando una rotura en el movimiento indígena del Oriente. Por

otra parte, en el relacionamiento con el gobierno, no se levantaba la voz pero tampoco se cedía, ni siquiera cuando el presidente de la república, acompañado de varios ministros y parlamentarios, viajó hasta Yolosa para negociar con los marchistas. No faltó quien viera ese evento como un encuentro “de jefe a jefe”, por el respeto y a la vez dignidad con que se llevó a cabo. Resultaba difícil a otras organizaciones nacionales (como la CSUTCB, la COB y los partidos políticos de oposición) comprender la terca suavidad con que los indígenas del Beni lograban evitar el conflicto frontal sin tampoco ceder; o explicarse por qué, al llegar a La Paz, prefirieron una misa solemne en la catedral, en vez de una masiva manifestación en la plaza San Francisco. Como suele decirse en tantas movilizaciones de los pequeños, a estos grupos más bregados en la política criolla solo se les ocurría pensar que todo estaba manipulado por otros, sospecha que los hechos desmintieron. Algo tiene que aprender nuestra democracia criolla de estas otras formas de democracia étnica.

D. LOS SIRINGUEROS Y CASTAÑEROS

Aunque sea muy brevemente, esbozaremos, para concluir, una última situación muy distinta de las anteriores. En esta síntesis nos hemos basado sobre todo en Pablo Pacheco (1992), al que remitimos para profundizar más en esa fascinante realidad. Hablar de los siringueros y castañeros, significa hablar del campesinado de la Amazonía del país. Históricamente se ha constituido con gente de muchos orígenes que llegó allí desde fines del siglo pasado, cuando la goma se convirtió en uno de los principales rubros de exportación del país. Entre ellos están los descendientes de muchos grupos indígenas orientales trasladados, con frecuencia a la fuerza, por los enganchadores, pero también hay aventureros o hijos de aventureros de todo origen –cambas, collas, peruanos, brasileros o japoneses– que llegaron allí buscando su vida. Varias características distinguen a esta población de la del resto del agro boliviano.

Aquí lo que importa ya no es la propiedad de la tierra, propiamente dicha, para cultivarla sino la *concesión*, es decir, el derecho a recolectar (picar o rayar) la leche de la siringa (de abril a octubre) y zafrear la castaña (de noviembre a febrero) a lo largo de un sendero o circuito circular,

llamado la *estrada*, en el que se encuentran desperdigados los diversos árboles, en medio de la selva. Hecha la recolección, vendrá el trabajo de ahumar y preparar la bolacha de goma, en el primer caso, y de quebrar los cocos con machete y preparar las cajas de almendra, en el segundo. De esta forma, el producto quedará finalmente listo para su venta y exportación. Esto supone, por una parte, una gran dispersión de la gente en la selva y, por otra, una gran dependencia del mercado de ambos rubros y de quienes lo controlan. Aunque se cultivan algunos productos de subsistencia, se depende fundamentalmente de lo adquirido a cambio de la venta de goma y castaña.

La actual estructura de tenencia y comercialización deriva de dos hechos fundamentales: la desintegración de la Casa Suárez y la dictación de la ley de reforma agraria, ocurridos ambos por la misma época, a principios de los años 50. Para el siringuero y zafrero de castaña los efectos de esta última se reducen a dos:

- La anulación del tributo en especie que debía pagar al patrón por el uso de las estradas gomeras. Sin embargo, no rompió el sistema patronal, como enseguida veremos.
- La posibilidad de establecerse como pequeño propietario independiente en tierras dentro de las cuales puede o no haber árboles gomeros y castañeros. En principio la reforma preveía la asignación de un pequeño pedazo para cultivos y hasta dos estradas. Pero solo algunos lograron la condición de propietarios.

Como consecuencia, surgieron dos tipos de productores:

- Los *empatronados*, que seguían dependiendo de algún patrón, dueño de las llamadas *barracas*, unas 400 a lo largo de los principales ríos.
- Los productores mal llamados “independientes”. Sin tener patrón, dependen de todos modos de los rescatadores y *marreteros*, que circulan por los ríos, para la venta final de su producto y para la compra de artículos de primera necesidad.

En la línea final de unos y otros están las beneficiadoras y casas exportadoras, sobre todo en Riberalta, que financian todo el sistema. Según datos de 1984, las barracas cubrían el 47% de la unidades gomero-casta-

ñeras pero controlaban el 80% de las estradas gomeras (Pacheco 1992: 177). Un elemento clave en todo este sistema es el *habilito* o adelanto de dinero o productos, a cambio de la entrega de goma y castaña, sea a través de la pulpería en las barracas o de los *marreteros*, a lo largo de los ríos. Por este camino los siringueros se ven obligados a contraer deudas frente al patrón o el rescatador, y después quedan ligados a este por el mismo sistema de deuda permanente con que se retiene y explota a los guaraní en la zafra de Santa Cruz o al obrero agrícola en las grandes plantaciones de capital extranjero, en Centroamérica. Las formas más salvajes del capitalismo primitivo se reproducen así en medio de la selva amazónica. Sin embargo, a mediados de los años 80 ha empezado a cambiar todo el esquema. Hubo un fuerte bajón en el precio de la goma, que por mucho tiempo había sido el rubro principal, y poco después se canceló un convenio con el Brasil, que era el único comprador. Subió, en cambio, la importancia de la castaña, cuyo valor total en 1990 llegó a ser ocho veces mayor que el de la goma. Como resultado, las barracas perdieron importancia. Muchos empatronados se fueron a las ciudades o empezaron a colonizar nuevas zonas agrícolas a partir de los pocos caminos de penetración o se lanzaron a la nueva aventura de buscar oro. Por otra parte, se ha incrementado notablemente el trabajo temporal para la zafra de castaña en las antiguas barracas. Las crecientes tareas de quema y desmonte hacen peligrar la existencia misma de un esquema productivo que exige la preservación del medio selvático: la siringa y la castaña prefieren crecer y reproducirse en medio de otras mil especies naturales. En 1990 se estimaba que seguía habiendo unas 1.000 familias empatronadas regulares (frente a las 7.000 de antes) pero el número de zafreiros temporales, en la época de la castaña, había subido hasta 8.000 familias¹⁹ (Pacheco 1992: 196).

Frente a todo este panorama, las reivindicaciones de seguridad en el trabajo u otras de carácter educativo siempre quedaron en un plano secundario y temas mayores, como la organización en sindicatos, estaban aún más interferidos por una fuerte oposición y control del patrón. Pese a ello, dentro de la CSUTCB y la COB siempre ha habido

19 En esta actividad, muy manual, suele participar toda la familia menos los niños pequeños.

un pequeño cupo para siringueros y castañeros, que llegaron a conformar sus sindicatos (Ormachea 1988). La Federación Sindical Única de Trabajadores Gomeros y Castañeros (FSUTGC) logró contratos colectivos con la organización patronal ASPROGOAL (Asociación de Productores de Goma y Almendra) e incluso logró transformar algunas barracas en empresas propias, independientes del patrón. Una de ellas, lleva el sugerente nombre “Contra Avaricia”. El movimiento ganó cuerpo sobre todo en el momento en que la goma entraba en crisis y se debilitaban las barracas. Pero ahora, con el nuevo panorama de trabajadores temporales, debe reformularse todo el esquema, para lo que ya ha surgido la Federación de Zafreiros, inspirada en el modelo de los zafreiros de la caña.

El panorama presentado hasta aquí no agota todo el abanico de variación rural. Apenas hemos mencionado, por ejemplo, a los chapacos o a los pequeños productores “cambas” esparcidos por toda la periferia de las tierras bajas de Bolivia. Tampoco nos hemos fijado en las relaciones entre las organizaciones comunales, aquí privilegiadas, y las “organizaciones de productores” que han ido surgiendo en algunas zonas y rubros, como los pequeños cañeros en Santa Cruz, los productores de leche en Cochabamba o los productores de quinua al sur de Oruro. Sin embargo, esperamos que las situaciones esbozadas permitan contextualizar mejor y, dado el caso, relativizar lo que se dirá en los próximos capítulos. En la imposibilidad de detallar cada caso, en el siguiente nos limitaremos a desarrollar solo lo que ocurre en el mundo aymara más céntrico, en el altiplano de La Paz. Después nos concentraremos en los niveles superiores de la CSUTCB, la organización campesina-indígena que más tiene que ver con las diversas situaciones aquí señaladas.

TRES

COMUNIDAD Y GOBIERNO LOCAL: EL CASO AYMARA

Distinguiremos dos niveles dentro de los cuales es más probable encontrar en funcionamiento alguna forma de “democracia étnica”, en este caso aymara. Uno es la comunidad, cuyo tamaño reducido –entre decenas y centenas de familias– permite mantener muchas relaciones personales entre todos. El otro es la micro-región, formada por un conjunto de comunidades que forman una unidad, posiblemente en torno a un municipio rural.

A. LA DEMOCRACIA COMUNAL

1. “La asamblea manda”

La asamblea comunal (en aymara *parlakipawi* o ‘junta’) es la máxima instancia de autoridad y el eje de la vida comunitaria. Su potestad se extiende desde el dominio económico de los recursos comunales, pasando por las regulaciones sociales y políticas hasta las celebraciones rituales-religiosas. Es el centro del poder de la comunidad. Es convocada y presidida por la principal autoridad comunal, nombrada periódicamente en una asamblea general. En principio, todos los jefes de familia que forman parte fija de la comunidad, es decir, todos y solo

aquellos que tienen casa y tierras en ella, tienen el derecho y la obligación de participar en la asamblea. Otros posibles advenedizos o simples ayudantes adscritos a una familia, pero sin tierras propias (*uta wawa*, ‘hijo de la casa’), no son miembros de la asamblea sino que quedan representados en ella por el jefe de familia o, en su defecto, su sustituto. Estas asambleas son un foro de expresión amplia y un proceso colectivo de decisiones. Por su grado de participación y por su sentido de respeto mutuo, se constituyen en el principal escenario para la práctica de la democracia comunal. Generalmente los acuerdos se toman después de largas discusiones entre los participantes y estos solo se retiran a sus casas habiendo conciliado intereses. Las decisiones comunales que más afectan a las familias suelen pasar por el tamiz de varias asambleas comunitarias debido a que, en forma menos visible, implican consultas en cada hogar, donde el marido, la mujer y los hijos definen su posición antes de llevar una decisión firme a la asamblea. La lógica prevalente es la de lograr amplio consenso. Su ideal es arribar incluso a la unanimidad, más que conformarse con que una mayoría se imponga a la minoría. Solo en asuntos más delicados, como un conflicto entre dos zonas de la comunidad por el acceso a recursos, ocurren a veces polarizaciones agudas entre comunarios, llegando en casos extremos a la división de la comunidad.

Las asambleas generales pueden ser ordinarias, reunidas en fecha fija (en período mensual, quincenal o incluso semanal), o extraordinarias. Lo más común es que unas y otras sean de largo aliento –toda el día y a veces parte de la noche– lo que brinda oportunidad para una amplia comunicación social. En las asambleas ordinarias suelen tratarse asuntos rutinarios como el inicio o término de un ciclo escolar, el nombramiento de nuevas autoridades comunales, la fijación de responsabilidades ante alguna fiesta u otro acontecimiento local, la iniciación de trabajos en una *aynuqa*²⁰ o también otros asuntos más coyunturales como un pleito interno familiar o las actitudes políticas o cívicas de la comunidad frente a un acontecimiento regional o nacional. A veces la urgencia o gravedad de los asuntos a tratar requiere de una citación extraordinaria;

20 Tierra comunal pero de usufructo familiar que rota con diferentes cultivos o es utilizada para pastoreo, con otros criterios de tenencia, en los períodos de descanso.

por ejemplo, con ocasión de un conflicto grave por linderos comunales, por agitaciones políticas, por desastres naturales, o por visitas importantes de alguna autoridad. No es raro hacer coincidir el día de la asamblea con algún trabajo comunal, por ejemplo, la limpieza de acequias, etc., de modo que al principio de la jornada se tenga la reunión y a continuación todos se dediquen al trabajo previamente acordado o viceversa. En otros lugares se reúnen el mismo día del culto (cuando una mayoría pertenece a alguna iglesia evangélica), del deporte o de la feria local; aunque esto último ocurre más en asambleas inter-comunales de la subcentral o central agraria.

2. Autoridad comunal como servicio

Uno de los puntos en los que periódicamente la comunidad debe llegar a tomar decisiones es el nombramiento de aquellos miembros habilitados para desempeñar el cargo de autoridades comunales. La cabeza o autoridad máxima ejecutiva, responsable de la comunidad, suele llamarse *secretario general* o *general* (del sindicato) o, en comunidades originarias, *mallku*, *jilaqata*, *jilanqu* u otros nombres locales. Asume el cargo y lo ejerce junto con quienes desempeñan otras funciones. La autoridad y demás cargos comunales son concebidos como un “servicio” y cubren roles muy específicos, tanto en el ámbito político comunal, como en el ceremonial-religioso. Cada cargo es visto como una “carga”, porque quita tiempo y dinero, pero hace avanzar a la pareja y a su familia en estatus y prestigio social dentro de la comunidad. En la concepción aymara se supone también que atrae mayores bendiciones y abundancia en un futuro próximo.

3. La tarea principal: el gobierno comunal

“Una carga para todos”

Cuando un individuo se casa y hereda tierras en/de la comunidad llega a la categoría de *jaqi* o ‘persona’ y pasa automáticamente a ser comunario con todos sus derechos y obligaciones. Como tal aparece en la lista de “afiliados” del libro de actas de la comunidad. También pueden adquirir este último estatus los de afuera casados con mujeres

del lugar (*tullqa* o yerno), aunque este último caso es más excepcional, dado que entre los aymaras las mujeres suelen establecerse en el lugar del marido y no a la inversa. En todos los casos el criterio fundamental para ser persona o miembro pleno de la comunidad es tener tierras. Pero en algunas regiones se han desarrollado además diversas categorías de comunarios según su forma diferenciada de acceso a la tierra: originarios, agregados, arrimantes, etc. Los mismos hijos, incluso nuevas parejas, pueden pasar por un estatus comunal intermedio mientras no tengan consolidada su herencia de tierra. Todas estas categorías intermedias tienen menos obligaciones comunales pero también menos derechos.

Sin embargo, en la medida en que persiste una organización comunitaria, la tendencia es hacia una mayor uniformización de las categorías de comunarios más que hacia una creciente diversificación. Entre las obligaciones de todo comunario se cuentan las siguientes: prestar sus servicios en los trabajos comunales; aportar regularmente con cuotas; asistir a las asambleas; “pasar” los cargos públicos –políticos y religiosos– que la comunidad tiene establecidos; etc. Sus derechos son: usufructuar una o más parcelas del área agrícola con su respectiva dotación de agua (si la hay); tener acceso a los demás recursos comunales (pastizales, madera, material de construcción, etc.); ser nombrado autoridad; intervenir en la toma de decisiones de los asuntos comunales a través de la asamblea; participar en las fiestas; ser atendido por las autoridades locales en sus demandas y emergencias; etc. Si el jefe de familia está imposibilitado de asistir (o incluso de cumplir un determinado cargo), puede hacerlo otro de su familia. En este sentido el miembro y/o el titular de los cargos no es tanto el individuo sino la unidad familiar a la que representa el jefe de familia.

El thakhi o ‘camino a andar’

Thakhi significa ‘camino’ y es también la metáfora utilizada para referirse a un proceso de crecientes responsabilidades comunales en el que se combina el crecimiento y prestigio de cada familia en la comunidad con el ejercicio real del gobierno comunal. Comienza una vez que la pareja ha contraído matrimonio, con lo que se vuelve *jaqi*

(persona) y queda habilitado para desempeñar “servicios” a la comunidad. Para fines de una mejor comprensión, tomamos el ejemplo de las comunidades de Jesús de Machaca que, con sus pequeñas variantes locales, puede generalizarse a otras partes²¹ por compartir todos una serie de elementos organizativos y culturales que siguen siendo funcionales en el presente.

El *machaca jaqi* o ‘nueva persona’ (recién casado) hace su ingreso al círculo mayor (*tamankiri*) de la comunidad, con un pequeño aporte simbólico (regalo de alcohol) llamado *t’inkha*. A partir de ahí, empieza a recorrer tres grandes ‘caminos’ a lo largo de su vida: *jisk’a thakhi* (camino corto), *taypi thakhi* (camino medio) y *jach’a thakhi* (camino grande). Los dos primeros permiten el ejercicio del gobierno comunal, que en resumen, sucede de la siguiente manera:

- Los primeros cargos de autoridad comunal consisten en ser *machaca p’iqi* (nuevo “cabeza”) que, según Triguero (1991), tiene la función del antiguo *kamana* (encargado), como *yapu kamana*, *uywa kamana* (encargado de la chacra, del ganado), etc.
- Después de un tiempo, una vez consolidada la familia y, por acuerdo con la esposa, el *machaca jaqi* opta por ser preste de la fiesta de la comunidad, teniendo en cuenta los recursos económicos de que dispone. Esto le lleva a la realización de unas tres fiestas, con variantes según el lugar.
- Estas actividades son el comienzo para candidatear al cargo de *jilaqata* de la comunidad, período durante el que se les llama *thakhini awki-tayka* ‘señores (lit. padre-madre) en camino’ o *machaca awki-tayka* ‘nuevos señores’.
- El *jilaqata*, como autoridad principal de la comunidad, al inicio de su gestión hace el compromiso de ser un auténtico representante de la misma y portador de la buena moral y las sanas costumbres. Pero sobre todo ser el mejor “hermano-mayor” (*jila-qata*) y protector de los “hermanos menores”. Se le compara incluso al pastor que conduce y cuida a sus rebaños.

²¹ Ver Albó (1991b) y compárese, por ejemplo, con el caso de Irpa Chico, cerca de Viacha (Carter y Mamani 1982) o el de Carangas, Oruro (Ayllu Sartañani 1992).

El ejercicio del gobierno local está muy relacionado con el quehacer religioso-político, económico y social. A partir de la idea *awki-tayka* (padre-madre), se tiende a que el ejercicio de la autoridad beneficie al quehacer cotidiano de todas las familias integrantes de la comunidad.

En resumen, en los mecanismos de nombramiento puede distinguirse un avance creciente por tres niveles:

- 1) Cargos menores pero que exigen más trabajo (por ejemplo, secretario de actas, alcalde escolar), etc.
- 2) Otros más onerosos, sean ejecutivos (por ejemplo, *mallku* o *jilaqata*, secretario general) o ceremoniales (pasante de fiesta). Por su costo en dinero y tiempo para beneficio de los demás, dan el máximo prestigio.
- 3) Los cargos máximos (por ejemplo, *justicia*, asesor, apoderado de los títulos comunales), que suponen prestigio pero exigen poco trabajo y menor erogación económica.

Todos pasan por los primeros; la mayoría por los segundos; solo los más respetados llegan a los últimos. Aunque no se llegue a este último nivel, los que ya han sido autoridad principal y preste de la mayor fiesta comunal tienen un rango especial y reciben el respetuoso nombre de *pasäru* (pasados). Este proceso por el que se va avanzando de cargos menores a otros mayores y se acaba finalmente en los de mayor prestigio y respeto, es lo característico del *thakhi* o 'camino'. Hay además algunos roles que no son concebidos como cargos sino como especialidades. Por ejemplo, el (o la) *yatiri*, 'el/la que sabe' o sacerdote de la comunidad, cuyos poderes especiales no provienen del nombramiento comunal, sino de su singular selección por parte de los poderes sobrenaturales, expresados muchas veces a través del rayo (THOA 1986). Nótese que el esquema descrito es típico pero no es el único. Por ejemplo, hay lugares en que ser preste de la fiesta principal de la comunidad se considera aún más importante que ser *jilaqata* y en el 'camino' llega, por tanto, después de haber cumplido el cargo de autoridad comunal. En unos lugares el esquema es más simple y en otros, más tradicionales, llega a tener mucha más complejidad de la que aquí se señala. Esta variedad de un lugar a otro o incluso cierta flexibilidad de un año a otro, en la misma comunidad, es una de las características de muchas culturas basadas en la tradición oral.

4. Mujeres y jóvenes en la democracia comunal

El concepto *chacha-warmi* (hombre-y-mujer, como una unidad), aunque se refiere más específicamente a la unidad doméstica, es una aproximación simbólica a las relaciones sociales ideales en la sociedad andina. Al plantearse la complementariedad y unidad *chacha-warmi*, se provee un modelo, una especie de declaración normativa de cómo deben ser las relaciones conyugales entre mujer y hombre. Sin embargo, la realidad no siempre es así. Por otra parte, para evaluar el grado de participación de los jóvenes solteros de ambos sexos en la democracia comunal, hay que tomar en cuenta además algunas variables específicas. Por ejemplo, si son estudiantes o no y su nivel de vinculación con la organización local. A continuación daremos algunas pistas más específicas para comprender mejor estos puntos.

Participación pública restringida

La actividad pública en las comunidades locales está íntimamente asociada con los quehaceres formales, sean estos de carácter social, político, religioso o económico. En la esfera ceremonial se da siempre por supuesta la participación conjunta de la pareja, los hombres en su lugar, las mujeres en el suyo, y para ciertas actividades, ambos juntos. Los y las jóvenes tienen también su lugar, ellos como músicos y ambos como danzantes o como ayudantes en roles secundarios. En la esfera pública económica, que incluye los trabajos comunales, es también común la participación general: mientras los varones trabajan (el jefe de familia o su hijo sustituto), puede ser que las mujeres estén juntas preparando comida o tal vez tienen también asignadas algunas tareas, como acarrear y colocar piedras. Pero en la esfera política-comunal, expresada sobre todo en la asamblea y en los puestos de la organización comunal, si bien el cargo recae sobre la unidad familiar, es más patente la prominencia del varón jefe de familia.

Las esposas

Se dice que antiguamente la elección de los dirigentes era en pareja: varón y mujer. Ahora la asamblea solo elige al dirigente varón; sin embargo,

por extensión, su esposa también llega a ser autoridad, al menos en las comunidades originarias: él es el *mallku* o *jilaqata* y ella es su *mama t'alla*. La *mama t'alla* acompaña al esposo a donde sea y debe sustituirlo en caso de ausencia; pero nunca puede reemplazarlo o decidir por él. Incluso en algunas comunidades se considera que, en las actividades comunales, la esposa del 'cabeza' debe servir a la comunidad cocinando y haciendo extensivo su papel doméstico al conjunto de la comunidad. La función de servicio, inherente a todo cargo comunal, es aún más patente en la esposa que en el varón; la de autoridad, en cambio, apenas se reconoce en la mujer. En cuanto a las demás mujeres casadas, solo asisten a la asamblea si son viudas o si el marido está ausente, a menos que se trate un tema que les incumba directamente. No hay participación plena de la mujer en las instancias más formales de la democracia comunal. Esto se expresa incluso de manera simbólica en la ubicación física del pequeño grupo de mujeres en una asamblea general. Generalmente se encuentran aisladas del centro de discusión por lo que muestran desinterés (cuchicheo constante, excusas por falta de tiempo), hasta el punto que no llegan a saber qué se ha tratado en la reunión. Es que el rol que culturalmente se les asigna es la extensión del quehacer doméstico. La mujer no tiene poder público y su participación es esporádica aunque, como enseguida veremos, tiene muchas maneras indirectas de influir en las decisiones²².

Los jóvenes solteros

Los jóvenes que aún no se han casado no son plenamente personas y no tienen, por tanto, pleno derecho de participar en la asamblea. No se les impide la asistencia, pero si están presentes suelen limitarse a escuchar porque, en términos estructurales, siguen siendo *yuqallas* e *imillas*, muchachos y muchachas sin responsabilidades. Es aún menos frecuente ver mujeres solteras en la asamblea, a menos que representen a sus padres ausentes, y entonces están todavía más calladas. Esta idea de que son aún *yuqalla* o *imilla* inmaduros todavía pesa sobre muchas de sus iniciativas y justifica su ausencia en las deliberaciones y cargos públicos de la comunidad. Por eso no suelen ocupar cargos importantes que requieren

22 Sobre la perspectiva femenina, ver los testimonios recogidos en el *Autodiagnóstico* elaborado por el Equipo de la Mujer (1990) de Jesús de Machaca.

experiencia y responsabilidad (como secretario general, secretario de hacienda, alcalde escolar, etc.). Pero es posible que ocupen cargos de menor importancia (como secretario de deportes) o que requieren cierta destreza escolar (como secretario de actas). En esos casos, es generalmente el varón, y no la mujer, el que tiene más posibilidades de desempeñar esos cargos menores aunque ambos tengan cierto grado de escolarización. Tampoco es raro encontrar a jóvenes (incluidas algunas mujeres) involucrados en cargos y actividades que no están contemplados específicamente en la estructura de la organización comunal. Por ejemplo, ser reportero o educador popular, funciones nuevas que en algunas regiones se realizan en coordinación con el secretario de cultura de la subcentral o central agraria. En ciertas deliberaciones también se puede solicitar la participación de un estudiante avanzado, llegado quizás de la ciudad o de algún centro superior, porque se supone que está más enterado de determinados temas. Pese a estas restricciones formales, el rol de sustituto, arriba indicado, puede alcanzar proporciones que sorprenden al forastero. En aquellas comunidades con fuerte migración, los jóvenes varones suelen ser parte activa de las mismas ocupando el puesto del padre ausente y, en algunos casos, son incluso reconocidos como nuevas personas llegando incluso el hijo a tener más vigencia pública que su madre. Si el padre falleció cuando ya estaba en lista para cumplir cargos comunales tan importantes como ser *jilaqata*, le reemplaza entonces el hijo, en compañía de la madre viuda. La razón última, ya señalada, es que el cargo recae en realidad en la unidad familiar –de la *sayaña* o terreno en torno a la vivienda– más que en un individuo específico.

Influencia indirecta

Es más probable que la mujer y los jóvenes ejerzan una influencia indirecta en las decisiones del jefe de familia. Muchas veces el voto del padre, en la asamblea comunal, tiene un respaldo del núcleo familiar: la esposa y los hijos(as) jóvenes. Al hablar de la asamblea comunal, ya mencionábamos la práctica generalizada de consultar con las esposas antes de que la decisión sea definitiva. Por eso ciertas decisiones importantes o aquellas que implican cuotas que afectan a la economía doméstica necesitan varias asambleas, con consultas intermedias en cada hogar. Es que la familia constituye la unidad productiva básica y cualquier decisión

afecta a todo el conjunto familiar. Sin embargo, según las propias mujeres, algunos varones no toman en cuenta este nivel de consulta. Relegan a la mujer y esta tiene que “acatar” la voluntad del marido. Una de las razones para llegar a esta situación es que la mujer adulta no ha tenido tantas oportunidades de estudiar, muchas ni siquiera se han escolarizado y la mayoría ha alcanzado un nivel menor de estudios. Ello hace que se sientan –y los hombres las hagan sentir– por debajo de los varones y con incapacidad para participar activamente en las asambleas comunales.

De cara al futuro

En todos estos puntos, pensamos que las nuevas circunstancias sociales y culturales irán imponiendo una evolución en la práctica de la democracia comunal. Para empezar, cada vez es más discutible que la mujer tenga menos oportunidades educativas. Sigue habiendo una brecha, pero va haciéndose más estrecha y la gran cantidad de programas de promoción de la mujer y de organizaciones específicas para ellas van dejando huella tanto en las mujeres como en los varones. Pensamos que, a medida que esta generación más joven vaya formando nuevas familias, será más probable encontrar algunas mujeres con ciertos roles comunales y, a la larga, se verá también útil que participen más activamente en la vida política de la comunidad tanto en la asamblea como con cargos comunales. El punto más difícil de analizar es el de la asignación de los cargos no tanto a individuos sino a unidades familiares. No es tan claro que el camino del futuro sea cambiar el esquema y nombrar, más bien, a individuos por su simple calificación personal, sean hombres o mujeres, jóvenes o viejos, miembros o no de una misma familia. Como iremos viendo más adelante, hay toda una concepción simbólica de la relación entre cargos y reciprocidad comunal, que pasa casi siempre por la unidad familiar.²³ Probablemente serán más funcionales aquellas innovaciones que fomenten, por una parte, la participación conjunta de la pareja –*chacha-warmi*– en la asamblea y en las actividades de la directiva

23 En algunos lugares de Cochabamba, o de colonización, la comunidad ha decidido incorporar automáticamente en sus listas de afiliados a cualquier joven varón mayor de 18 años, esté o no casado, con tal que tenga acceso propio a un pedazo de tierra. La razón expresada es que ya tienen que participar igual que los demás en tareas comunales como trabajos, cuotas, etc. Pero solo hemos visto esta innovación en lugares donde el esquema andino pesa poco.

y, por otra, la designación casi automática de mujeres (como protagonista de la pareja) para determinados tipos de carteras en que ellas puedan desempeñarse mejor (por ejemplo, salud o educación) y, ciertamente, en la representación formal ante la asamblea de grupos específicos de mujeres. Todo ello implica innovaciones, pero más en línea con toda la concepción aymara de la pareja y su relación conjunta con la comunidad.

5. Renovación de cargos

Periódicamente, la comunidad debe decidir el nombramiento de aquellos miembros pre-seleccionados para desempeñar cargos comunales. El criterio general subyacente es el de la *rotación e igualdad de responsabilidades* (más que de oportunidades) entre los que ya han llegado a determinado nivel en el *thakhi* o camino. En el pasado la gente se anotaba con bastantes años de anticipación, en una lista llamada *tila* (= fila), para ocupar cargos de nivel superior. Sabía así con tiempo qué año le iba a tocar y se preparaba mediante *aynis* y otras previsiones para poder cubrir bien todo el gasto que el cargo suponía. Hoy esas filas son menos abundantes y la tendencia es a disminuir la edad de los candidatos por falta de voluntarios en lista de espera. Pero el criterio de fondo sigue siendo el de acceder al cargo por cierta rotación: a cada jefe de familia –a cada *sayaña*– “le toca cumplir” su cargo, por reciprocidad con la comunidad que le concedió su pedazo de tierra y le brinda protección. Por eso mismo, nadie suele repetir un cargo que ya ha “cumplido”. Sin embargo siempre hay un número relativamente grande de jefes de familia que, por haber cumplido ya cargos del nivel precedente, califican para los de nivel superior. Por eso, actualmente, más que filas o rotaciones rígidas, suele haber cierto margen de juego para nombrar a uno u otro pero solo dentro de este grupo que ya califica. Casi siempre la designación se realiza a viva voz y mano alzada, lográndose muchas veces el consenso. En este proceso de elección final, además de la rotación, pueden influir otros criterios complementarios, como los que a continuación comentamos.

Escoger al más capaz

La elección del más apto, en algún cargo importante, es una práctica que toma muy en cuenta la capacidad, la experiencia y el compromiso

con la comunidad, demostrada en el quehacer cotidiano o en el desempeño de cargos anteriores. Este criterio funciona más para cargos de mayor responsabilidad, sobre todo si la comunidad tiene entre manos algún proyecto que a todos interesa. En tales casos es incluso posible que la permanencia en el cargo se alargue hasta que la persona considerada más idónea para llevar a cabo el proyecto lo haya concluido. Sin embargo, el criterio de la rotación sigue siempre presente. Por ejemplo, si el candidato prueba que ya ha “cumplido” este u otros cargos onerosos equivalentes, más fácilmente se le dispensa y se busca a otro.

Exigir al flojo y criticón

Hay otros criterios complementarios, aparte de la aptitud. Uno particularmente interesante, para comprender la democracia comunal, es el de nombrar a un “flojo” o “criticón”, precisamente “para que aprenda”. Este criterio, a primera vista sorprendente, adquiere sentido en la medida en que la asamblea general sigue siendo la instancia superior cuya autoridad controla y obliga a los pobladores de la comunidad, incluidas sus autoridades. El así elegido puede funcionar y hasta cambiar si es estimulado por la propia comunidad. Juegan entonces un papel particularmente útil los consejos de los “pasados” (*pasäru*), es decir el grupo de gente mayor y respetada que ya cumplió anteriormente estos cargos más ejecutivos y que ahora son más bien consejeros. Suelen ser siempre muy tenidos en cuenta por los nuevos que entran en el cargo. En la medida que estos mecanismos siguen funcionando dentro de la democracia comunal, son excelentes formas de pedagogía ciudadana. Sin embargo, hemos visto también comunidades descuidadas en que, por ese camino, van quedando estancadas y limitan su actividad a solo seguir haciendo lo rutinario de siempre.

“Se queda el más vivo”

Pese a la democracia comunal aymara, en el nombramiento de los cargos tampoco es extraño, aunque poco común, que se produzcan algunas formas de manipulación. La vieja práctica caudillista, de muchos politiqueros y sindicalistas, ha tomado cuerpo en algunos comunarios. En este sentido, no es tan raro que algunos cargos importantes sean ocupados por “el más vivo”. Es decir, por aquellas personas que intentan

aprovecharse del cargo para su propio beneficio e incluso acceder a responsabilidades mayores a nombre de la comunidad, pero sin el consentimiento de ella. Es más difícil que así ocurra en cargos muy arraigados en la tradición comunal, como el de *jilaqata* o secretario general. Pero puede ser, por ejemplo, que alguien se avive para conseguir en alguna oficina pública su nombramiento como corregidor u oficial de registro civil, o que en un congreso logre manipular su designación a algún cargo supracomunal. Generalmente “el más vivo”, no dura mucho tiempo en sus funciones. Tan pronto la comunidad detecta sus intenciones personalistas, es probable que se produzca una fuerte sanción moral al infractor, e incluso podría llegar a producirse la expulsión o separación de la persona, por su práctica oportunista y atentatoria a los intereses locales.

En resumen, las modalidades arriba descritas no son contradictorias y las comunidades siempre intentan combinar dos criterios, formulados idealmente como máxima participación y eficiencia. El primero, se asegura más por el camino de la rotación. El segundo, por la elección del más apto. La combinación puede darse, por ejemplo, escogiendo al más apto solo entre los que aún no han ocupado el cargo. Otro recurso muy socorrido es el de nombrar reiteradamente a los menos aptos a una serie de cargos onerosos pero no complicados para que así cumplan también su “servicio comunal obligatorio”, sin obligarles ya a que accedan a los cargos que exigen mayor madurez y responsabilidad.

6. Las contribuciones al gasto común

En la comunidad, el autofinanciamiento es una práctica generalizada. Se cumple por tres vías complementarias: mediante trabajos comunales para todo tipo de servicios compartidos (caminos, puentes, obras de riego, escuelas, postas, sede social, etc.); mediante ocasionales cuotas, casi siempre vinculadas a un gasto muy específico, por ejemplo para comprar un motor; y mediante los gastos extraordinarios en que incurre rotativamente cada comunario cuando le toca desempeñar un cargo oneroso. Llevar adelante trámites suele ser una de las cargas más onerosas de los dirigentes en funciones. El servicio a la comunidad lo lleva entonces más allá del nivel local, conectando al dirigente a otros espacios, tales como las principales urbes, las oficinas públicas y privadas,

etc. Esta actividad, al decir de muchos ex-dirigentes, es una aventura inacabable y requiere contar con un sustento económico permanente, que no siempre es reembolsado por la comunidad. Muchas veces, a fin de que el trámite no se estanque, es sustentado por la autoridad en ejercicio. El final arroja casi siempre un sentimiento agridulce cuando el trámite no se llega a concluir en su gestión, por lo que el dirigente se ve obligado a dejar su prosecución a las autoridades entrantes. Los aportes a veces son diferenciados, según se trate de originarios o agregados, lo que significa la posesión de mayor o menor extensión de tierra. Se espera también que los “residentes”²⁴ prósperos, además de cumplir regularmente con los cargos y demás obligaciones que les corresponden, contribuyan extraordinariamente con “mejoras” para la comunidad. De no ejecutar satisfactoriamente estas exigencias, el residente corre el riesgo de perder sus tierras con lo que se romperían definitivamente sus vínculos con la comunidad.

Si se contabilizara todo lo que llega a gastar una comunidad y cada uno de sus miembros, por esa triple vía, ya nadie se animaría a afirmar, como se hace de vez en cuando por ignorancia, que “los campesinos no pagan impuestos”. No hablemos ya de su contribución preferencial al servicio militar. Si además se tiene en cuenta lo que estos aportes suponen con relación al ingreso total campesino, dudamos que haya contribuciones proporcionalmente tan onerosas, al menos en los sectores urbanos de clase media y alta. Por ese camino la comunidad lleva adelante una serie de tareas que, en rigor, corresponderían al Estado. Lo justo sería que, por lo menos, este las reconociera formalmente como contribuciones. Sin embargo, no siempre se llega al autofinanciamiento. En momentos de emergencia, como desastres naturales, sequía u otros, puede ser que no se cumpla con estas obligaciones. Por otra parte, estos aportes propios difícilmente pueden cubrir toda la dotación deseable de servicios básicos, que seguirá exigiendo desembolsos mucho mayores del Estado. Pensemos, por ejemplo, en una infraestructura de riego o en la electrificación rural. El mayor o menor aporte comunal mucho depende de las necesidades y actividades en las

24 Comunarios que, habiendo emigrado de la comunidad, viven en la ciudad o, por extensión, en otras partes como áreas de colonización o en alguna mina. En la medida que sigan cumpliendo sus obligaciones comunales, mantienen el derecho sobre sus tierras.

que está envuelta la comunidad. Cuando hay alguna obra de emergencia (como un camino esencial) o un proyecto que ha suscitado el entusiasmo general (como un colegio), la contribución puede ser mucho mayor. No es raro que en esos casos cada comunario llegue a dedicar hasta 60 días por año a ese trabajo comunal concreto. En cambio, si los servicios básicos ya están atendidos y la comunidad cuenta, además, con el servicio regular de alguna repartición pública (por ejemplo, una céntrica carretera asfaltada), es probable que los aportes se reduzcan notablemente. Proyectos como alimentos por trabajo y otros semejantes, aunque pueden cumplir buenas funciones, muchas veces han apagado también la iniciativa comunal para llevar adelante sus propios proyectos. Un dirigente nos habló en cierta ocasión de una comunidad en que cada casa tenía por lo menos tres letrinas, casi todas en desuso, porque hubo ayuda y alimentos para ese proyecto.

B. LA DEMOCRACIA INTERCOMUNAL

1. Participación en niveles intercomunales

La comunidad nunca es un ente aislado sino que forma parte de conjuntos intercomunales de niveles superiores. Como punto histórico de partida, la actual organización campesina e indígena andina, a nivel de *microregión*²⁵ tiene orígenes en las antiguas *markas*, que a la vez, formaban parte de unidades mayores llamados a veces señoríos, como los *lupaqa*, los *paka jaqi* (pacajes), los *killaka*, etc. que solo parcialmente fueron reestructuradas en las reducciones toledanas de la Colonia temprana. Incluso donde la organización originaria ya no se mantiene de manera explícita, la distribución de subcentrales y centrales sindicales

25 La *microregión* está definida aquí como aquel espacio geográfico rural que aglutina a un conjunto de comunidades que forman una unidad en base a los siguientes criterios: unidad y complementariedad ecológica; existencia de una organización comunal común; homogeneidad cultural, existencia de un centro articulador de todas las comunidades que brinda determinados servicios; y mayores probabilidades de comunicación y de implementación de planes para toda la jurisdicción (CIPCA 1991: 240). Como después veremos, estos criterios tienen también que ver con la viabilidad de un determinado municipio rural. En este caso, pueden entrar en la definición otros grupos sociales no campesinos y es probable que deban hacerse ajustes entre los límites microregionales y municipales. Ver Fernández (1994: 148-149).

suele reflejar y hacer referencia al pueblo central y al espacio territorial de su antigua *marka*. Este punto de partida explica mejor la persistencia de la lógica comunal a este nivel intermedio, junto con algunas de sus nuevas particularidades.

La rotación entre comunidades

También a este nivel funciona en mayor o menor grado el sistema rotativo. Cada unidad menor dentro del sistema –comunidad local– tiene la oportunidad de ser la cabeza de la jurisdicción, de acuerdo a un orden fijo y rotativo. Hasta cierto punto se podría decir que la principal expresión andina de igualdad y democracia microregional suele ser alguna forma de rotación cíclica. Pero aquí es aún más evidente la complementariedad entre este principio de máxima participación y los de mayor eficiencia (buscar al más capaz) o de habilidad política (el más vivo). Se sabe, por ejemplo, que en tal año el cargo máximo corresponderá a tal comunidad o grupo de comunidades (antiguo *ayllu*, parcialidad, subcentral, etc.). Pero el juego político para elegirla se centrará entonces entre varios candidatos procedentes de este grupo, a menos que la comunidad o grupo de comunidades ya haya llegado a un pleno consenso sobre el particular. Igualmente, habrá cierto juego para que el resto de comunidades vayan accediendo a cargos de mayor o menor prestigio. Cuando, siendo varios los candidatos idóneos, no se llega a suficiente consenso y el esquema tradicional de voto por aclamación o a mano alzada ya no resulta tan obvio, puede pedirse que cada elector haga fila frente a su candidato para nombrar al que logre agrupar a más gente frente a sí. Un problema típico, al aplicar estos mecanismos comunales a niveles superiores, es que se va perdiendo el control que siempre supone el intenso conocimiento personal entre todos. Puede entonces imponerse el que habla mejor o, con el esquema de “cabildo abierto”, todos los presentes votan y, por tanto, se impone el del lugar mismo del evento, por haber más gente de allí mismo, o el que haya logrado traer a más paisanos y seguidores. Hemos visto diversos mecanismos ingeniosos para resolver este problema, por ejemplo, haciendo una segunda vuelta solo entre los más votados, o exigiendo que cada unidad inferior (por ejemplo la subcentral) decida de manera unánime. Pero el criterio rotativo se mantiene sobre todo al asegurar que todas las unidades inferiores queden de algu-

na manera representadas en la directiva del nivel superior asegurándose así que, con el tiempo, todas lleguen a ocupar el cargo máximo. En este mundo aymara tradicional no se ve tanto la hegemonía de determinadas comunidades, dentro de una microregión, algo que ocurre más en áreas menos tradicionales, como Cochabamba, o incluso en la variante sindical en los valles del norte de Potosí (ver capítulo 2). Pero sí puede darse una fuerte competencia entre partes para ir ganando prestigio.

Prestigio y hegemonía, conflicto o equilibrio

El prestigio, en la cosmovisión aymara, no solo tiene el carácter positivo que ya vimos al hablar del ‘camino’; también tiene sus aristas negativas que se expresan en clichés y estereotipos, como signos de legitimidad, en congresos campesinos, en manifestaciones rituales y simbólicas o en el quehacer cotidiano. El prestigio entre comunidades de una microregión y entre micro-regiones casi siempre está sustentado en elementos históricos y de identidad local, que buscan la reafirmación y el reconocimiento en el ámbito intercomunal (por ejemplo ocupando cargos importantes). Así, dentro del altiplano paceño, es interesante la fama de los oriundos de Achacachi como “lazo seguros”, en alusión simbólica a su condición de guerreros y valientes en acciones protagonizadas contra las haciendas en los primeros años del gobierno del MNR después de 1952 y confirmada después en la etapa de consolidación de la CSUTCB, por sus grupos de defensa y choque; pero, a la vez, insinúa que son prepotentes, también por la época del movimientismo. Asimismo los comunarios de Jesús de Machaca, pese al tiempo transcurrido, aún tienen el renombre de “come curas”, a partir de la sublevación de 1921 y el supuesto canibalismo ejercido sobre el cura del lugar (hecho desmentido por documentos firmados por el mismo cura tras la sublevación). Sin embargo, este apodo negativo manifiesta, a la vez, el orgullo local por una rebeldía que destruyó el sistema opresor pueblerino y que ha pasado a ser el símbolo de la resistencia comunal aymara, aun en nuestros días. Esta pugna por mayor prestigio puede además estar vinculada con otras pretensiones o conflictos, por ejemplo para imponer sus intereses a los de otros o ganar para sí algún recurso escaso, como tierra, agua o totoral. Todas estas formas de prestigio y de lucha, que están muy ligadas al regionalismo aymara, son comunes en

la vida de las grandes *markas* o pueblos. Reproducen lo positivo de la fama, muchas veces a contrapunto con su lado negativo. Pero, si además hay algún conflicto subyacente, pueden llevar a situaciones particularmente agresivas. Lo más peligroso es cuando del prestigio se pasa a la intolerancia con ambiciones extremas de predominio por parte de alguno de los lugares o bandos. Puede entonces degenerar en una fuerte resistencia de los otros lugares o regiones afectadas y desembocar en *ch'axwas* (peleas), que ponen en serio peligro la unidad intercomunal de algunas *markas*. En el capítulo 2 vimos el ejemplo típico de los *ayllus* del norte de Potosí. Pero muchas fragmentaciones de *ayllus*, subcentrales y comunidades tienen su origen en este tipo de procesos.

En su forma tradicional, el *ayllu* andino tiene una serie de mecanismos que pretenden regular esta puja por mayor prestigio y poder. Como vimos en el capítulo 2, a este nivel intercomunal o de *ayllu* mayor nos encontramos con frecuencia, pero no siempre, con la división entre dos parcialidades o mitades, cada una de ellas conformada por un conjunto de comunidades: arriba/abajo (*araxa/manqha* o *alasaya/mäsaya* en aymara y *janansaya/urinsaya* en quechua) o, en algunos casos, derecha/izquierda (*kupi/ch'iqa*, en aymara). Con esta forma de clasificación, al interior de la organización socio-política se produce una separación sistemática en dos partes (*saya*), con sus respectivos territorios, cada una de las cuales determina a la otra, aunque puede existir cierta preeminencia de alguna, o una lucha por la preeminencia, porque no es un sistema estático. Este esquema socio-organizativo ayuda a dinamizar los diversos elementos y niveles regionales del mundo aymara. Así, puede reaparecer también en algunas unidades menores. Por ejemplo, hay comunidades subdivididas en arriba y abajo, o en varias zonas que se aglutinan con cargos rotativos en todo el conjunto comunal (o sindicatos, en una subcentral), al tiempo que cada uno de estos conjuntos se aglutina en la unidad mayor microregional (o en una central sindical).

En otras palabras, toda unidad social está dentro de un sistema segmentado en el que cada una de dos “parcialidades” –como su mismo nombre indica– son parte de un conjunto dual. Esto quiere decir que hay una separación interna –una especie de regionalización– pero, a la vez, el conjunto dual es parte de una organización más amplia (Pla-

tt 1988, Molina R. 1993). Por esta vía, que está en la raíz de todo el sistema rotativo, el mundo tradicional andino ha buscado controlar y frenar una hegemonía total de cualquier parte sobre el resto²⁶. Lo dual no solo está limitado al carácter social, sino que se extiende a la misma cosmología andina. Por eso es tan importante el principio de que *taqi kunaspanipuniwa* (todo es par en este mundo). Lo *ch'ulla* (impar) es deficitario y hay que buscar su par. Por eso las oposiciones ecológicas de puna/valle, o las sexuales de hombre/mujer y las mitades sociales de *araxa/manqha* son tan fundamentales en la sociedad andina. En el pensamiento aymara, “uno es fracción de dos”, puesto que no existe la percepción de que la cualidad es la unidad, sino la alteridad. Por eso el concepto de dualidad se halla expresado bajo la forma de complementariedad y/o equilibrio (Sánchez-Parga 1989:81). Este permanente flujo y reflujo entre unidad y segmentación, entre equilibrio, prestigio y hegemonía, establece un permanente juego dialéctico entre solidaridad y faccionalismo, muy propio de la cultura y sociedad andinas. Pero la prevalencia del conflicto y formas de predominio excluyente, en unos casos, o de situaciones con mayor equilibrio y complementariedad, en otros, dependerá de muchos factores ambientales y sociales específicos, que aquí no podemos examinar en detalle. Por ejemplo, la existencia o no de recursos suficientes para cada una de las unidades, la existencia o no de un objetivo, un plan o un enemigo común, claramente definidos, que aglutinen a todo el conjunto, la influencia o no de divisiones llegadas desde afuera por motivos políticos, religiosos o económicos, etc.²⁷

El rol de la marka o pueblo central

En su forma más tradicional todo este conjunto de comunidades, *ayllus* y parcialidades suele aglutinarse en torno a un centro urbano-ceremonial llamado *marka*, que no tiene una sino dos cabezas, una para cada mitad. Se supone que ambas deben caminar juntas y van alternando, de un año a otro, en su mutua jerarquía. Donde no hay un sistema de mitades, como en algunas *markas* del occidente orureño, puede ocurrir algo semejante entre los varios *ayllus* que las componen. Sin embargo, esta

26 Para ampliar este tema, ver Rojas O. (1988) y CIPCA (1991: 83-86).

27 Remitimos a Albó (1985a) para un análisis más detallado de este punto.

forma máxima de equilibrio en la dualidad se ha perdido en muchos lugares, en buena parte porque el pueblo central ha quedado en manos de gente mestiza o amestizada, que –en contra de la lógica andina– pretende monopolizar todo el conjunto. En muchos de esos pueblos centrales ha influido también la presencia de autoridades gubernamentales (alcalde, subprefecto) que no son de origen andino o no se mueven en esa misma lógica de hegemonía compartida. Si a ello se añaden –como ocurre muchas veces– diversas prácticas de explotación sobre el contorno campesino e indígena, esta agresividad puede incentivar, por reacción, la solidaridad de todo el conjunto rural frente al pueblo. Esta realidad conflictiva, demasiado frecuente en pueblos provinciales, deberá tenerse muy en cuenta en todo el proceso de consolidación democrática de los nuevos municipios urbano-rurales en el área andina. La *marka* o pueblo central es parte de la democracia y lógica andina, pero su monopolio sobre el contorno rural sería una violación de esta misma democracia. Más abajo retomaremos este punto en un contexto más amplio.

Persiste el control comunal

En este nivel microregional de la organización campesina-indígena sigue habiendo una buena posibilidad de control a sus dirigentes por parte de las comunidades que los nombraron. Se suele garantizar así la reproducción y el ejercicio de la democracia comunal, ampliada a intercomunal, pese a que al nivel microregional suelen entrar en juego, de una manera más intensa, las relaciones con otros actores como los vecinos y autoridades del pueblo central, las instituciones estatales, las ONG, los partidos políticos, etc. Los mecanismos de control son variados. He aquí algunos: el seguimiento y observación cotidiana (no planificada) de las acciones de los dirigentes por parte de los comunarios; las peticiones de informes regulares y otras varias formas de cuestionamiento, aprobación o sanción en las reuniones, ampliados y congresos; la participación o ausentismo en diversos eventos convocados por la directiva; el aportar o no con trabajos u otras contribuciones cuando se solicitan; y, naturalmente, la garantía de que nadie se podrá perpetuar en el cargo, sino que habrá renovación y rotación. Con todo ello suelen facilitarse ciertas formas de autonomía de la organización campesina-indígena microregional, sobre intentos contrarios, alentados tal vez por algunos de los ac-

tores arriba mencionados o incluso por algunos campesinos influenciados por lógicas distintas. Una discusión, que retomaremos en el capítulo 4, se refiere justamente a la distancia entre estos niveles intermedios, donde persiste suficiente control comunal, y otros niveles superiores de la organización campesina, donde el control se va perdiendo. Es decir, a medida que nos distanciamos de la pequeña comunidad toman mayor cuerpo ciertos problemas emergentes de las formas de representación, que indudablemente están presentes en la organización campesina e indígena, con predominio de referentes territoriales (Rojas 1994: cap.3).

2. *Ayllus* y sindicatos

A la luz de lo explicado hasta aquí, retomemos el tema de las formas tradicionales o modernas de organización comunal e intercomunal hoy prevalentes en los sectores andinos rurales. *Ayllus* y sindicatos, ¿son dos sistemas en pugna? ¿se articulan de una manera complementaria? ¿o son simplemente dos apariencias de una misma realidad? Como ya vimos en el capítulo 1, el sindicalismo campesino surgió en la década de 1930 como una respuesta de los sectores reformistas mestizo-criollos frente a la dominación oligárquica. Desde la revolución de 1952, el MNR planteó la urgencia de “incorporar” al indio a la “civilización”, dotándole masivamente de este instrumento “moderno” –el sindicato– para expresar sus reivindicaciones. No descartamos que, en todo este afán, hubiera al mismo tiempo el deseo de controlar y neutralizar la movilización campesina-india, que había logrado desestabilizar por su cuenta al orden oligárquico a través de masivas rebeliones, entre las que se destacan la de 1921 (Jesús de Machaqa), la de 1927 (Chayanta) y las de 1947 (altiplano y Cochabamba)²⁸. Según Silvia Rivera (1986: 12), lo que se buscaba era frenar la cristalización de una propuesta radical, anticolonial, contra el dominio criollo en la que los propios reformistas se verían rebasados. De este modo, el MNR fundó en esos sindicatos la esperanza de liquidación del “problema del indio”, a través de una dinámica de cooptación/incorporación que recogía y canalizaba una de las demandas latentes que había animado hasta entonces al movimien-

28 Sobre el Congreso Indigenal de 1945 y la participación de Ayopaya, Dandler y Torrico (1990) aportan datos muy precisos a favor de nuestra sospecha.

to indio-campesino: la lucha por la ciudadanía. Pero lo hizo al precio de negar otra de las demandas fundamentales de este movimiento: la lucha por la autonomía y el autogobierno. En la práctica, como ya hemos ido insinuando a lo largo de estas páginas, la imposición del sindicalismo campesino ha desembocado en situaciones muy diversas, desde los casos extremos de choque abierto entre *ayllu* y sindicato, en el norte de Potosí, hasta los casos de máxima aceptación, en Cochabamba, pasando por otros de mayor ambigüedad en vastas zonas del altiplano de La Paz. No cabe generalizar sobre quién predomina en la pugna, el *ayllu* o el sindicato. Hay que distinguir según casos y regiones. Es innegable que el *ayllu* entronca con las raíces más antiguas del mundo andino y que su accionar está muy relacionado con la ruptura con el Estado colonial y republicano, lo que no le exime de contradicciones, por las fuertes modificaciones que sufrió desde principios de la Colonia, sobre todo con su “reducción” en torno a pueblos centrales de estilo español. En la Colonia muchos *ayllus* fueron cooptados por el sistema, pero de los propios *ayllus* surgió también la resistencia. *Kuraka* de *ayllus* era Tupaq Amaru, que se rebeló; pero *kurakas* hubo también, como Pumakawa, que se le enfrentaron y se alinearon más bien junto a los españoles.

Una amplia gama de opciones

Para analizar el *ayllu* o la comunidad hay que recordar la co-existencia de dos situaciones históricas en el mundo aymara: las regiones con *ayllus* y las de haciendas (ver capítulo 2). En las regiones de *ayllus* la presencia del sindicalismo fue con frecuencia un fenómeno superficial. En muchos casos quedó rápidamente subordinado al *ayllu* y, en otros, generó conflictos, sin llegar a desbancarlo. Pero en las regiones que ya habían sido invadidas por haciendas desde la época colonial o republicana –sobre todo en los valles, en torno al lago Titicaca y en otras áreas ecológicas más productivas– el impacto del sindicalismo campesino tuvo efectos interesantes y, después de la revolución de 1952, se constituyó en un instrumento organizativo que ayudó en la expulsión de los patrones y a la recuperación de las tierras usurpadas. Posteriormente, las mismas ex-haciendas han adquirido el carácter de neocomunidades mínimas, reconstituidas con la reforma agraria de 1953 (CSUTCB 1984). Sobre todo en el altiplano de La Paz, había muchas situaciones

intermedias, con mezcla de haciendas y comunidades originarias, que ya habían perdido o debilitado su referencia a *ayllus* mayores. Entonces la gama de soluciones prácticas es muy amplia. Al nivel de la pequeña comunidad, optaron sobre todo por las siguientes alternativas:

- a. Nombroamiento de un secretario general, que no tenía ningún cargo tradicional, como autoridad máxima de la comunidad. Le seguía el secretario de relaciones, que sí era *mallku*. Algunos otros cargos también eran *jilaqatas* y al final se añadían otras carteras menores, como secretario de deportes, obras públicas, etc.
- b. El cargo de secretario general es ocupado por el *jilaqata* y/o *mallku* y la secretaría de relaciones también es ejercida por otro *jilaqata*. El resto de las carteras fueron ocupadas por los “cabezas” de la comunidad.
- c. Solo cargos sindicales.

Esta última solución (c) fue, naturalmente, la que adoptaron las ex-haciendas, donde ya no había cargos tradicionales, aunque en algunas de ellas asimilaron a los antiguos *jilaqatas* –que en la hacienda habían quedado reducidos a un rol subordinado al mayordomo– a los nuevos *vocales*, que llaman a reuniones y hacen mandados. Sin embargo, esta supresión de cargos tradicionales ocurrió también en varias zonas de comunidades originarias, sobre todo en el altiplano más céntrico del departamento de La Paz. En muchos de estos lugares, cuando empezaron, todos eran teóricamente anti-tradicionales y en alguna medida cumplieron ese rol. Pero, pasados los años, esta “innovación” organizativa acabó transformándose en un “injerto” en la forma tradicional de organización comunal. Los grandes impulsores de esta experiencia se vinculan sobre todo con el movimiento katarista-indianista de los años 60 y 70. En los otros arreglos (a) y (b), no hubo una clara definición. En algunos lugares se pensaba que ya debían abandonarse las costumbres para modernizarse con el sindicato, aunque siguiera manteniéndose el camino rotativo para el acceso a muchos cargos. En otros lugares, el sindicato funcionaba más como gobierno ejecutivo de la comunidad, mientras que los cargos tradicionales iban limitándose a realizar sus “costumbres”. En algunos lugares del estilo (b), las mismas personas eran ejecutivos del sindicato y, a la vez, seguían realizando sus costumbres. Viéndolo con la perspectiva actual, el ex-dirigente nacional Jenaro

Flores hace las siguientes reflexiones sobre lo que ocurría en las comunidades de su provincia Aroma:

“Recuerdo que en muchas comunidades el secretario general del sindicato recaía en cualquier persona, ya sea con trayectoria o no y nombraban nomás. En cambio el jilaqata no podía ejercer cualquiera. Tenía que ser una persona de bastante experiencia y trayectoria, que haya cumplido con muchas atribuciones dentro de la comunidad, incluido el presterío. Entonces siempre había dos autoridades.”

En la práctica prevalecía la autoridad sindical sobre la tradicional, especialmente donde había un fuerte contingente de jóvenes, más próximos a lo “novedoso y lo foráneo” que a lo propio. Prosigue Flores:

“Hemos visto en la práctica de que las organizaciones en su mayor parte en las comunidades, en las centrales, en las provincias está dirigido por gente joven, gente sin trayectoria y sin experiencia.”

A más de 40 años de la implantación de este sindicalismo campesino en el área rural, experiencias como las del norte de Potosí y otras muchas, cada vez mejor comprendidas, nos hacen concluir que el problema entre el *ayllu* y el sindicato no es un asunto que esté resuelto. La flexibilidad del principio de rotación, que sigue subyacente en muchas situaciones “sindicales”, no fue suficiente para lograr un buen injerto entre tradición e innovación, aunque sí permitió al sistema del *ayllu* local sobrevivir en el interior de la organización sindical.

Posiciones reduccionistas o complementarias

El sindicalismo campesino siempre tuvo –y aún tiene– una carga ideológica de “modernidad” y “progreso”, que establece distancias históricas sobre la antigua organización tradicional. Por eso frases como “bajo el nombre de sindicato se esconde la organización comunitaria tradicional” (Iriarte y Equipo CIPCA 1980: 80) son de doble filo. Por una parte, nos muestran la resistencia de los esquemas tradicionales, aunque lleven ahora otro nombre. Pero, por otra, podrían llevar a justificar la existencia de un “sindicalismo campesino” con esas características, ciertamente, pero reemplazante y, por tanto, excluyente de la organización tradicional como tal. Plantear la reducción de *ayllu* y sindicato en uno solo sigue siendo una posición excluyente, pues conlleva que al final se opte por

uno de las dos. Inevitablemente lleva a posiciones de intolerancia entre un sistema y el otro. La complementación unitaria parece el camino más viable y quizás una de las salidas más claras a la intención de injerto entre *ayllu* y sindicato. La idea de complementación permite distinguir dos dimensiones diferentes, no siempre contradictorias ni tampoco separadas del todo. Esta doble estructura, a la vez tradicional y sindical, en su nivel local no representa mayor problema para los comunarios. Por una parte les permite legalizarse como organización campesina fuera de la comunidad; pero por la otra, les permite legitimarse al interior de ella. Nos cuenta Daniel Calle, a propósito de la provincia Aroma:

“En varias comunidades y ex-haciendas, el libro de actas es un certificado para presentarse y sacar credenciales en la Federación o la Subcentral sindical campesina. Pero dentro de la comunidad es otra su estructura: lo llaman *jach'a tata*, *malkku*, *wawa qallu* o *jilaqata*; si-guen esa práctica, mientras se llaman secretarios generales solo para representar en la Federación y en las reuniones provinciales.”

Sin embargo, esta complementariedad entre *ayllu* y sindicato no es sino una de las varias soluciones culturales posibles en una sociedad plural que tiene otras muchas formas organizativas: *ayllu*, capitanía, cabildo, sindicato, corregimiento, etc. a veces presentes en una expresión única, pero a veces en combinaciones de dos o más. En este último caso tendrán quizás que articularse, de modo que se respete y dé funcionalidad a unos y otros. El exdirigente nacional Jenaro Flores, que últimamente ha fomentado la reemergencia de las autoridades tradicionales en su propia provincia, reconoce la necesidad de este pluralismo:

“Los que siempre salen en defensa del sindicato son las ex-haciendas, [donde] de una u otra manera el sindicato ha sido su primera autoridad, que ha salido en defensa de ellas, que ha tramitado la consolidación de su propiedad en las oficinas de reforma agraria: [todo] eso es cierto...”

“No es bueno decir que hay que borrar al sindicalismo. Al sindicato habría que darle su propio espacio, dentro de la estructura de la Confederación. Por ejemplo en el trópico no hay autoridades originarias, es gente que ha migrado del altiplano a diversos lugares y que están organizados en sindicatos. Habría que dar un espacio a las organizaciones sindicales dentro de la nueva estructura de las naciones originarias.”

Lo fundamental es respetar las experiencias y decisiones de cada lugar, sea cual fuera, asegurando que, al mismo tiempo, estas diversas expe-

riencias lleguen a articularse unitariamente a niveles superiores. El pluralismo, que es uno de los principios básicos de toda democracia, puede tener una de sus mejores expresiones si se logra respetar y articular de manera constructiva esta heterogeneidad de las diversas formas organizativas de nuestra Bolivia rural pluricultural.

3. Las organizaciones de mujeres

En el campo de la organización de la mujer aymara a nivel microregional, nos encontramos con un panorama todavía más heterogéneo, por la diversidad de sus formas organizativas, antiguas o nuevas. Al nivel tradicional está el rol ya mencionado de la pareja, *chacha-warmi*, muy visible en la dimensión ceremonial de los cargos comunales e intercomunales de tipo originario; pero hay también una clara hegemonía de los varones en la dimensión pública y política. Al nivel de las innovaciones, aquí ya no hay una propuesta única (como lo era el sindicalismo) sino un bombardeo de ellas, con enfoques a veces contradictorios. En muchas partes se han multiplicado los centros o clubes de madres, vinculados en su mayoría a programas de donación de alimentos o a actividades de instituciones de salud. En algunas regiones, como la provincia Aroma y partes de Oruro, han tomado fuerza los sindicatos femeninos combativos de las llamadas “Bartolinas”²⁹, fomentados por la misma CSUTCB a finales de la dictadura de Bánzer. Existen además varias formas de organización femenina ligadas a la producción artesanal o a pequeñas huertas de autoconsumo, etc.

Algunos enfoques, como el de los cargos tradicionales o el de los nuevos clubes de madres, apelan a los roles clásicos de la mujer sin apenas cuestionarlos. Otros, en cambio, entroncan más con el movimiento reivindicativo de mujeres, propio de la actual coyuntura mundial. Es previsible que este último enfoque irá ganando cuerpo, sobre todo en los niveles superiores de las organizaciones femeninas, sean cuales fueren. Pero no pensamos que en el campo se llegue a imponer el estilo “feminista” de la clase media urbana, que solo percibe esta dimensión. Más bien, las reivindicaciones de género –que también las hay en el sector

29 Por referencia a Bartolina Sisa, esposa de Tupaq Katari. (Ver capítulo 4-D).

rural— tenderán a incorporarse en un conjunto mayor de demandas que apuntan a mejorar las condiciones de vida. Ambos tipos de reivindicaciones pueden muy bien articularse dentro de un proyecto aymara, quechua o amazónico. Lo anterior no es óbice para que las organizaciones de mujeres de índole reivindicativa tengan un toque de oposición en el interior de su propio sector rural, por asumir una actitud de permanente resistencia a la ideología “patriarcal” vigente en el sindicalismo, en la organización tradicional aymara y en toda la sociedad boliviana. Esta oposición trasciende a su sector en términos de la práctica que llevan adelante, sin que le falten dificultades y contradicciones al interior del mismo. Es que la expectativa de muchos dirigentes campesinos e indígenas sigue siendo que las mujeres, aun las dirigentes, se limiten a ampliar sus actividades domésticas cuando hay eventos del correspondiente nivel microregional en el sindicato aymara y en la propia organización tradicional.³⁰

4. Comunarios, vecinos y no campesinos

La relación de los comunarios con los no campesinos (no indios) es muy distinta de la que se tiene con otros comunarios y campesinos, incluso de otras regiones, y con los “residentes”, sobre todo si provienen de la misma comunidad. En ella el énfasis se pone en la diferencia cultural, económica, etc. y en una permanente combinación de resentimiento agresivo y a la vez dependencia. La diferencia se expresa simbólicamente en el contraste entre el comunario o campesino, que es ‘persona’, *jaqi* (en aymara) o *runa* (en quechua), mientras que los demás son *q'ara*. Este apelativo literalmente significa ‘pelado’, es decir, incivilizado. Se traduce generalmente como ‘blanco’, pero en realidad tiene también connotaciones sociales y éticas: *q'ara* es el que no tiene algo digno porque no vive de su trabajo sino explotando a otros. Por eso a los comunarios que han dejado su comunidad y se han vuelto abusivos se les dice que “se han transformado en *q'aras*”. En la práctica la relación con los *q'ara* muchas veces es ambigua. Por una parte

30 Llama también la atención que las mayores concentraciones de varones, dentro del magisterio rural, se encuentran precisamente en el campo aymara, donde casi todos los docentes son de origen aymara, y en algunos grupos étnicos del Oriente que ya han logrado preparar a sus propios maestros (Albó, 1995e: capítulo 9).

se les evita y hasta ridiculiza (sobre todo dentro de la comunidad) y se les tiene rencor por sus permanentes abusos. Por otra parte, algunos más y otros menos, necesitan de ellos y de su poder y por eso hay una práctica de dependencia, muchas veces servil, expresada quizás a través de lazos de compadrazgo. Más aún, uno de los modelos más viables de ascenso social es “volverse *q'ara*”, aunque sea al costo de muchos conflictos internos de identidad y de convertirse en explotador u opresor de la propia gente, como ilustra la historia del protagonista de *La nación clandestina* en el poderoso lenguaje filmico de Sanjinés.

Visto desde el otro lado, ocurre exactamente lo contrario, sobre todo en los pueblos rurales. Los vecinos se consideran a sí mismos “gente decente” y siguen viendo a los campesinos y comunarios del contorno como “indios brutos”. Por eso, la oposición comunario-persona y no-comunario-*q'ara* tiene su expresión más crónica en la relación entre los comunarios y los “vecinos” antiguos de los pueblos tradicionales. Sobre todo en las regiones más aisladas y periféricas, estos últimos son también los que manifiestan un desprecio y oposición más pertinaz contra los comunarios, a los que siguen llamando “indios” y considerándolos “incivilizados”, por mucho que dichos vecinos compartan muchos rasgos culturales y hasta lingüísticos con los comunarios a los que rechazan. No hace muchos años la autoridad política de uno de esos pueblos, al norte de La Paz, nos comentó que su cargo se denominaba “corregidor” porque su principal obligación era “corregir a los indios”. Desde la reforma agraria de 1953 varios de estos pueblos entraron en decadencia, con lo que también se acrecentó el rencor de sus vecinos contra esos nuevos “indios alzados” que cada vez dependían menos de ellos. Otros pueblos ganaron importancia por la entrada de inmigrantes de origen campesino y, muy particularmente en el altiplano, han ido surgiendo una serie de pueblos y ferias nuevas, formados con gente de las comunidades del contorno. En estos dos últimos casos, aunque van surgiendo también “nuevos *q'aras*”, es más fácil que el contraste se diluya por la mayor dependencia mutua y por las relaciones de parentesco que van existiendo entre comunarios y “nuevos vecinos”. La convivencia y relación democrática entre vecinos y campesinos en los nuevos municipios no será fácil, menos aún en aquellos lugares en que la élite de vecinos ha mantenido el dominio microregional hasta el día de hoy. Las nuevas

jurisdicciones, con mayor cobertura rural, reducen esta base de poder de los vecinos pero, por lo mismo, exigen que se vayan encontrando mecanismos de convivencia igualitaria entre “personas” y “gente decente”, sin que sean inmediatamente tipificados los unos como “indios brutos” y los otros como “*q'aras* explotadores”. Naturalmente, ello solo será posible si, respetando las diferencias culturales, se evitan relaciones de explotación y discriminación social y étnica.

5. Los forasteros no-campesinos

Aparte de estos vecinos, en muchas zonas rurales andinas hay ahora una presencia cada vez mayor de forasteros. Los hay de muchos tipos: comerciantes y transportistas, profesores rurales, policías u otros funcionarios del Estado, curas y religiosas, personal de diversas instituciones de promoción, públicas o privadas, políticos, etc. Algunos de ellos son de origen igualmente rural y a veces de la misma región; por ejemplo, muchos comerciantes y profesores rurales. Entonces la cercanía cultural puede ser mayor, aunque suele ser fuerte en ellos la tendencia a “hacerse los *q'aras*”. Su relación con los comunarios puede asemejarse a la de los vecinos del pueblo, pero con una mayor gama de diversificación. Si mantienen una buena relación con la comunidad, pueden transformarse incluso en sus buenos consejeros. Otros forasteros suelen ser de origen urbano, incluidos algunos extranjeros. Muchos ni siquiera hablan el aymara o la lengua indígena local, ocultando a veces esta falencia con el argumento de que la gente joven del lugar “ya sabe castellano”. Pero, por otra parte, algunos de ellos, sobre todo los más profesionalizados, dependen mucho menos de la explotación del contorno rural para su sobrevivencia, por lo que se hacen menos odiosos que los vecinos.

Entre estos últimos hay un sector significativo que, si está en el campo, es por alguna finalidad de promoción y servicio, aun cuando sea desde su propia perspectiva. Entran muy particularmente aquí las ONG, las iglesias y algunos otros servicios públicos menos burocratizados o politizados. Se da entonces la paradoja de que en su cultura son más distantes pero en su motivación son más cercanos. Por su origen, pueden actuar, quizás sin darse cuenta, contra las pautas culturales arriba señaladas, por ejemplo, en el diseño de sus proyectos y en las formas

de relacionarse³¹, por lo que no siempre son aceptados por los comunarios que, de todos modos, siguen viéndolos como *q'aras* y hasta como *k'ankas* ('gallo viejo', aplicado a los gringos). Sin embargo, pueden también ser vistos como amigos, por el tipo de servicios y, a veces, regalos que proporcionan. Algunos que llegan a arraigar en la zona superando la distancia cultural, pasan a tener una notable influencia y aceptación en las comunidades. Si no cometen muchos errores, este segundo tipo de forasteros genera más relaciones de dependencia que de conflicto. Pero, por lo mismo, algunos de ellos llegan a tener un poder real (aunque sea tal vez "paternal") mucho mayor que los mismos vecinos y, si no se esfuerzan explícitamente para irlo transfiriendo al campesino, en vez de promoverlo pueden acabar por anular su iniciativa. Buitendijk (1994) piensa que, por ese motivo, no será fácil a muchas ONG –y, podríamos ampliar, a otras instituciones de servicio y promoción rural– aceptar los retos de transferencia de poder, implícitos en el espíritu de la ley de participación popular.

Para concluir este punto, hay que mencionar a los partidos políticos, tan directamente involucrados en la buena o mala práctica de la democracia. La visión predominante desde la perspectiva campesina es que intentan cooptar a los dirigentes comunales y subordinarlos en su carril ideológico-político, distorsionando así las formas de lucha y participación de las comunidades. Uno de los principales ejes de estas intenciones son las prebendas, los regalos, etc., sobre todo en épocas electorales. Más de un dirigente campesino, sobre todo de nivel superior, acaba actuando de la misma forma, sea al servicio de algún partido o para ir ganando convocatoria para sí mismo. Tanto en la práctica de muchas instituciones de promoción como en la de tales políticos, se cierne, desde enfoques diversos, la continuidad de una ideología colonizadora, acompañada a veces de una práctica caudillista, que sigue manteniendo subordinadas a las comunidades frente a quienes son ajenos a ellas, perpetuando así mecanismos que las excluyen o marginan de la sociedad y el Estado. Si las comunidades mismas vivían la paradoja entre solidaridad y faccionalismo, en muchas de las ofertas institucio-

31 Hemos desarrollado algo más este punto en Albó, Libermann *et al.* (1989: 76-90). Ver también Niekerk (1994).

nales y políticas que llegan al campo predomina sobre todo lo último. Por ejemplo, no se quiere coordinar y surgen celos o intrigas entre dos instituciones que ofrecen lo mismo a los mismos, entre iglesias o partidos que pugnan por ganar adeptos. Por eso, en la pérdida del equilibrio andino, a favor de las divisiones, hay una buena dosis de responsabilidad por parte de quienes llegaron a las comunidades con pretensiones de servirlos.³² Por el contrario, cuando hay unidad de criterios entre las diversas instituciones de una región, es también más fácil que sus comunidades compartan un objetivo común y la balanza se decante, más bien, hacia el lado de la unidad y solidaridad.

6. Jesús de Machaca, un estudio de caso³³

Toda la región de Jesús de Machaca, a unos 100 km de La Paz en la provincia Ingavi, tiene una población de unas 5.000 familias dispersas a lo largo de 60 km y forma una unidad histórica y social. Su historia reciente nos ayudará a entender los problemas y desafíos que plantea el ejercicio de la democracia en un espacio social de tamaño intermedio, cuyos principales actores son campesinos aymaras, con poco peso del grupo social de “vecinos”, pero con una significativa influencia de instituciones de apoyo. Tradicionalmente el espacio de este territorio aymara ha estado organizado en 12 *ayllus* (recientemente conocidos más bien como *kumunirara*, ‘comunidades’) agrupados a su vez en dos mitades o “parcialidades”, a las que se llama también *arax suxta* (los/las seis de arriba) y *manqha suxta* (los/las seis de abajo). Desde que, ya en época republicana, desapareció el cargo de cacique, que presidía todo el conjunto y lo articulaba al sistema colonial a través del tributo y la mita minera, los cargos máximos de autoridad estatal sobre toda la *marka* quedaron en manos de mestizos, vecinos del pueblo central. Pero, después de la sublevación de 1921 arriba mencionada (Choque 1986), la mayoría tuvo que irse. Desde entonces los pocos vecinos del pueblo pesan poco y este es a la vez la *marka tayka* (pueblo matriz) y uno de los 12 *ayllus*. Al nivel de *ayllus* cada uno de ellos

³² Aunque los hemos dividido para fines analíticos, es muy posible que los diversos estilos aquí mencionados en la práctica se sobrepongan. Por ejemplo, existen profesores vecinos del pueblo, ONG politizadas o iglesias proselitistas con el mismo síndrome divisivo de los partidos.

³³ Ver Albó y equipo CIPCA (1972), Choque (1986, 1988) y Ticona (1991, 1993).

mantuvo varios *jilaqatas* o *mallkus*, nombrados a través del sistema rotativo y del camino ya descrito más arriba. El conjunto de todos ellos formaba el *cabildo*, presidido por dos *segundas* uno por cada parcialidad. Uno de ellos tenía el título principal de *escribano* y el otro el subordinado de *justicia* alternándose ambas parcialidades en los dos cargos. Los seis *ayllus* de cada parcialidad mantuvieron un orden simbólico expresado en términos de un cuerpo vivo [aparentemente de un puma]; uno era cabeza, otro hombro o cuerpo y los cuatro siguientes, patas delanteras y traseras. Pero todos accedían rotativamente a los dos cargos máximos.

Este esquema perdura simbólicamente hasta el día de hoy. La manera de referirse a toda la región sigue siendo “los doce *ayllus*”, o “las doce comunidades”, o “los seis de arriba y los seis de abajo”. En la cerámica local, todo el conjunto sigue también expresándose como dos animales simétricos, cuya cabeza, patas, etc. representan sus seis *ayllus*. Sin embargo, esta imagen simbólica convive con una serie de evoluciones en la organización real, que aquí no podemos sino esbozar. Ya desde tiempos relativamente antiguos, muchos de los *ayllus* se han ido subdividiendo en “comunidades” a veces incluso discontinuas con nombres adicionales de arriba/abajo, del cerro/de la pampa u otros varios más específicos. A ello se añadió, desde la reforma agraria, la organización sindical, considerada más moderna y preferible. Muchas de estas unidades menores se transformaron en sindicatos; otras instancias intermedias, que podían o no coincidir con el antiguo *ayllu*, se convirtieron en subcentrales; y todo el conjunto, en la Central Agraria Jesús de Machaca (CAJMA), conocida también como central “cantonal”.³⁴

El proceso de fragmentación y de ocasionales fusiones y reagrupaciones –a veces para mayor prestigio de cada nueva unidad, a veces por conflictos entre ellas– dura hasta ahora. Si hacia 1970 había unos 40 “sindicatos” (o nuevas “comunidades”), en 1994 ya se había llegado a

34 A pesar que dentro de la zona son ya varios los cantones legalmente constituidos, sigue llamándose central “cantonal”. En todo el conjunto había además dos haciendas de probable origen cacical, cuya propiedad última era de los mismos *ayllus*, una pequeña comunidad uru y alguna otra finca menor (ver Albó y equipo CIPCA 1972). Pero tras la reforma agraria, todos se convirtieron en otras tantas comunidades, dentro del mismo esquema híbrido de sindicatos y comunidades originarias.

78, agrupados en 23 “subcentrales”, que siguen funcionando un poco como el antiguo *ayllu*. Sin embargo, en el imaginario y en algunas actividades ceremoniales, la referencia sigue siendo los doce (seis y seis) *ayllus* o comunidades y, a este mismo nivel, los cargos de *escribano* y *justicia* perduraron hasta fines de los años 70, época en que desaparecieron ante el mayor peso real que tenía ya el secretario ejecutivo de toda la central cantonal. Según las épocas y las comunidades, ha habido mayor o menor identificación entre los viejos cargos tradicionales y los nuevos títulos sindicales. Al principio parecían imponerse estos últimos pero más recientemente casi en todas partes los principales cargos son a la vez sindicales y tradicionales, con un injerto casi perfecto entre ambos tipos de organización. El mismo secretario ejecutivo de la central también es llamado ahora *jach'a mallku* (la gran autoridad) y, con su indumentaria tradicional, realiza el tipo de ceremonias que antes correspondían al *escribano*. La última evolución ocurrió el año 1989, en que un grupo de cinco subcentrales, con 21 sindicatos, se separó del resto para formar la Central Agraria de Parcial Arriba (CAPA). La central matriz CAJMA quedó con 18 Subcentrales y 57 sindicatos. Esta escisión parecería recuperar el antiguo sistema dual, aunque las subcentrales separadas solo representan cuatro de “los seis *ayllus* de arriba” y tienden más bien a prescindir de actividades conjuntas con el resto, incluso al nivel ceremonial.

Todas estas fragmentaciones parecían llevar a la plena descomposición de la unidad inicial, pese a algunos contra-intentos como campeonatos de fútbol, festivales, etc. En agosto de 1989, en el I Congreso Regional, se llegó a prohibir la creación de nuevas subcentrales y se decidió fortalecer más bien la organización tradicional. El más exitoso de estos intentos fue el Plan Sequía –a partir de la grave sequía de 1983– que, efectivamente, logró aglutinar momentáneamente a todo el conjunto en torno a una tarea común. Pero, pasada la emergencia, persistió el proceso de atomización. El problema de fondo era, evidentemente, la falta de actividades y objetivos comunes. La historia sola no bastaba. Finalmente, por iniciativa de algunas instituciones de la zona, en 1988 se decidió emprender un diagnóstico y un plan conjunto para toda la microregión, conocido como el Plan Machaqa (= PM). El PM está concebido como la instancia ordenadora y articuladora del conjunto de recursos

materiales y humanos existentes en la micro-región. Es una propuesta “integral” de desarrollo rural, en que no solo interesa la producción económica sino también lo educativo, la salud, la infraestructura y la consolidación de un territorio propio. Para todo ello se toma en cuenta a la organización comunal e inter-comunal, como la única instancia capaz de llevar adelante su transformación. En realidad, esta visión de integralidad forma ya parte de la organización de la comunidad andina, donde no existe una separación entre lo político, lo económico o lo religioso. Por tanto, La idea de un plan microregional, como el PM, no solo reivindica el fortalecimiento de la organización campesina, sino incluso su transformación en un instrumento político, capaz de ayudarla en el ejercicio del gobierno comunal y micro-regional.

Durante los años 1990 y 1991 la propuesta del PM fue difundida y discutida con una mayoría de los comunarios y el conjunto de los dirigentes de Machaqa, mediante visitas programadas de las instituciones a cada subcentral y talleres de información y discusión con la instancia cupular. Como fruto de todo ello no solo se ha ido logrando la aceptación del PM, por parte de la organización campesina de base, sino algo mucho más interesante: su permanente reformulación de manera conjunta y dialéctica. Veamos algunos ejemplos. Un primer punto es la relación entre instituciones y organización campesina. La primera propuesta planteaba la conformación de una única instancia de coordinación, en que entrarán conjuntamente las diversas instituciones locales y la organización campesina, al principio limitada a solo la central cantonal CAJMA. Pero esta mostró recelo, por temor a quedar excesivamente absorbida por las instituciones. Al fin se llegó a otra solución más apropiada: las instituciones conformaron su propia coordinadora inter-institucional y CAJMA, como bloque, quedó constituido como el interlocutor clave, sin cuyo consenso era difícil hacer nada. Un segundo punto era cómo afrontar la reciente división en dos centrales agrarias (CAJMA y CAPA). Al principio no había claridad al respecto y más bien se tendía a marginar a la nueva central CAPA. Solo después de muchas idas y venidas se llegó a la conformación de una instancia común, capaz de permitir una coordinación práctica de las dos organizaciones campesinas. Fue interesante este reencuentro de las dos centrales, separadas poco antes. Sin embargo, hasta la fecha (fines de 1994) esta instancia conjunta no ha llegado a consolidarse.

Un interpretación es que, de nuevo, abría demasiado espacio a las instituciones y a algunos dirigentes cupulares para ocupar las funciones de la antigua *marka* de Machaqa, lo que fue rechazado abiertamente por las comunidades, siempre recelosas de tal subordinación. Había susceptibilidad de que, con la creación de la nueva instancia, se habría originado una especie de estructura supra-comunal, que hacía peligrar el ejercicio político de las dos centrales agrarias (Ticona, comp. 1991: 1-2). Otra interpretación es que CAPA, ubicada en un extremo de la microregión y sobre otra carretera de acceso, busca ya su propia vía autónoma, apoyada por ciertos dirigentes locales y por alguna institución que no ha deseado entrar en el PM. Una salida parcial a estos conflictos fue la creación de la directiva del PM, como instancia ejecutiva. Está conformada por los tres dirigentes principales de las dos centrales agrarias (secretario ejecutivo, secretario de relaciones y secretario de actas). El primero ejerce la presidencia y vicepresidencia de manera rotativa entre las dos parcialidades, de una manera comparable a lo que antes ocurría con el *escribano* y el *justicia*. Por otra parte, se constituyeron cinco comisiones: producción, infraestructura, salud, educación y mujer, a las que después se añadió una sexta, comunicación. Están presididas por *mallkus* de las subcentrales y/o comunidades y deben ser la instancia ejecutora de los proyectos existentes en su área respectiva. Estas comisiones comenzaron a ser apoyadas por las instituciones a las que se dió el cargo de “asesoras”, a pesar de que con frecuencia son co-ejecutoras, por tener ya sus planes y recursos especializados. Pero, con este arreglo, cada institución encuentra así un rol más específico en la implementación del PM y se ve obligada a una coordinación más rígida, con programas conjuntos y más claridad en el trabajo.

Pese a estos avances, aún no se han solucionado todos los problemas. La relación entre CAJMA y CAPA, por ejemplo, sigue teniendo subidas y bajadas, según el programa y los dirigentes implicados. Algo semejante ocurre en las relaciones entre organizaciones comunales e instituciones, o entre estas últimas. El proceso sigue en marcha y pensamos que no se ha dicho aún la última palabra, pues cada año cambian los dirigentes y las ofertas y enfoques institucionales también van cambiando. Pero una primera lección a rescatar es la importancia de que las organizaciones locales jueguen siempre un papel protagónico. Las po-

líticas institucionales, y sus líneas de coordinación intersectorial, siempre deben tener en cuenta que un objetivo central es apoyar y viabilizar la “retoma” del gobierno microregional –y ahora, debemos añadir, municipal– por parte de las organizaciones comunales e intercomunales.

Antes de concluir, queremos subrayar tres retos que esta experiencia nos plantea, por considerar que reaparecerán en otros muchos planes microregionales o municipales. Implican la constante relación dialéctica entre las organizaciones locales de base y las instituciones de apoyo, entre la tradición y la innovación.

Primer reto: tradición y cambio económico

El PM, en su vertiente económica, está concebido por las instituciones desde una racionalidad orientada al mercado y con una lógica de administración empresarial, por considerar que estos mecanismos son indispensables para superar la actual situación de pobreza rural. Sin embargo este enfoque ha generado varios bloqueos y contradicciones con la práctica tradicional. Hasta ahora se han implementado proyectos productivos como forrajes, invernaderos, granjas lecheras e inclusive un matadero, unos con más éxito que otros. Pero persiste el temor de que, por este camino, surjan nuevas formas sutiles de control institucional. Por ejemplo, a través del crédito o los precios del mercado, podrían imponerse mayores dependencias que, en vez de apoyar la retoma del poder de las comunidades en la *marka* de Machaqa, la retardarán. El conflicto de fondo es propio de toda transformación económica. En Machaqa, es por el paso de una incierta autosubsistencia marginal a la adición de productos para el mercado (con todas sus nuevas posibilidades pero también riesgos). En otras partes, podría ser por la transición de un tipo de agricultura extensiva de temporal (a seco), a un tipo de agricultura intensiva bajo riego. En los inmigrantes a Yungas es por la entrada total al mercado y, en el Chapare, al controvertido mercado de la hoja de coca... Cada uno de esos pasos implica no solamente un cambio en el tipo de organización productiva sino también en otros varios hábitos. La pregunta es: ¿implican necesariamente la pérdida de la propia identidad cultural y de sus formas básicas de organización comunal? Pensamos que no siempre, como nos lo muestra la historia de

los *ayllus* del norte de Potosí, que durante la Colonia jugaron un papel importante como proveedores del mercado. La otra pregunta obvia es: ¿cuál sería otro camino viable para superar la situación de reconocida pobreza sin afectar algunos esquemas previos?

Segundo reto: organización tradicional y nuevas tareas

El PM ha ayudado en alguna medida a consolidar la decisión, tomada ya en 1989 y ratificada en el III Congreso Regional de Autoridades Originarias (noviembre 1992), de retornar a la organización tradicional de los *ayllus* y la *marka*, aunque reestructurada ya según las 23 subcentrales nuevas. Pero una cosa es decirlo y otra, lograrlo. Este “retorno”, en la práctica, es una transición en el discurso más que un cambio a fondo. Desde entonces las tradicionales ceremonias de cambio de autoridades, a principios de año, han recuperado esplendor en la *marka* central de Machaqa. Pero, hasta enero de 1995, seguían ausentes varios “*ayllus*-subcentrales” de la Central Agraria de Jesús de Machaqa y no había ninguno de la Central Agraria de Parcial Arriba. En unos casos, prefieren realizar la ceremonia aisladamente en sus propios lugares sin referencias a una unidad mayor; en otros, simplemente, ya no la realizan. Por otra parte, la implementación del PM ha exigido, como hemos visto, la creación de nuevas instancias organizativas como la directiva conjunta y las comisiones. De cara a la retoma de la organización tradicional, cabe preguntar cómo deberían sustituirse o reformularse tales instancias. Se plantea, por ejemplo, la refuncionalización de los antiguos *kamana* o especialistas, en cada uno de las áreas (agricultura, salud, etc.), en la esperanza de que podrían infundir un mayor dinamismo al PM. Pero, aparte del uso de nombres y expresiones simbólicas más arraigadas en la tradición aymara (que ya no es poco), aquí las preguntas de fondo son: Cuando surgen nuevas tareas y desafíos, ¿deben también surgir nuevas funciones y ajustes organizativos? ¿Implica ello necesariamente una rotura con la organización tradicional? ¿O puede contribuir también a su fortalecimiento y adaptación en el nuevo contexto? Ejemplos como los ya vistos en las tierras bajas con APG, CPIB o CIDOB –todas ellas organizaciones de nuevo cuño pero que amplían el potencial de sus organizaciones tradicionales sin eliminarlas (ver capítulo 2)– nos hacen pensar que la respuesta a la última pregunta puede

y debe ser afirmativa. Pero, para ello, debe siempre construirse lo nuevo a partir de lo que ya existe. No debemos repetir los errores de aquellos años de euforia sindicalista iconoclasta. Que tomen nota de ello los promotores de los nuevos municipios rurales.

Tercer reto: instituciones y poder comunal

Al interior de las instituciones, hay como una pugna entre dos ideas, más implícitas que explícitas, dentro de su objetivo declarado de querer revalorizar a la organización tradicional: ¿Hacerla funcional a sus intereses institucionales particulares, dentro del PM? ¿O llegar más allá de esa funcionalidad para apoyar, como primera prioridad, el ejercicio del gobierno comunal y el poder comunal dentro del gobierno micro-regional? Entre los intereses de mayor funcionalidad institucional (incluso al margen de los objetivos estatutarios) puede estar la sobrevivencia de la misma institución y asegurar la fuente de trabajo de sus miembros. Siempre hay el riesgo de que esta funcionalidad no declarada pase delante de la utilidad real de algunos proyectos. Puede también haber una tendencia, tal vez inconsciente, hacia un protagonismo que rebase las acciones de la organización campesina. Por otro lado, la coordinadora inter-institucional está en un permanente dilema: apoyar realmente a la consolidación del gobierno comunal de Machaqa o simplemente ser un instrumento indirecto de la penetración del Estado. Aunque este último aspecto se intentará dilucidar después, en un contexto más amplio, cabe plantearnos hasta qué punto se trata de disyuntivas totales o no. Por parte de los campesinos, hay ciertamente una permanente sospecha –justificada por su experiencia histórica multiseccular– de que tras el afán manifestado de fortalecer a las organizaciones campesinas e indígenas, tanto por las instituciones como últimamente también por el Estado, puede haber otros intereses no confesados. Por ejemplo, asegurar un espacio institucional o quizás contener mayores reivindicaciones comunales. Una práctica transparente y la evidencia de avances o de retrocesos hacia un gobierno local controlado por las organizaciones comunales nos dirá si hay fundamentos o no para esta sospecha.

CUATRO NUEVOS DESAFÍOS EN LA CÚPULA

Vistas las posibilidades y problemas de la democracia campesina e indígena a niveles locales, nos queda por analizar lo que ocurre en los niveles orgánicos superiores, ya lejos de las comunidades rurales. Nos fijaremos sobre todo en la cúpula de la CSUTCB, que es la más representativa de sus organizaciones. Pero, con los debidos ajustes de proporción, muchos de los problemas y pistas de solución reaparecen en las instancias departamentales, en los niveles superiores de otras organizaciones, como colonizadores o indígenas del Oriente y en los partidos indios o campesinistas.

A. UNA RESPONSABILIDAD INÉDITA

Muchos ex-dirigentes y algunos en ejercicio, al ser consultados sobre el significado que tiene el ser dirigente de la cúpula de la CSUTCB, contestan simplemente que “es una gran responsabilidad”. Este término encierra muchos significados, desde cómo enfrentar la nueva vida en la ciudad, o incluso satisfacer ciertas aspiraciones urbanas, hasta la práctica ideológica y política de responder a las expectativas y reivindicaciones socioeconómicas y culturales de sus representados. El hecho más importante es la responsabilidad de representar a los indígenas y

campesinos del país y sentir en carne propia sus anhelos y sus necesidades. El cargo se constituye así en un peso social y, a veces, presión moral, a la que toca responder de la mejor manera posible.

Jenaro Flores, ex-dirigente y uno de los fundadores de la CSUTCB, nos recordaba, al ser entrevistado para este trabajo:

“Es una gran responsabilidad, porque si nosotros queremos defender a los compañeros campesinos, pues había que estar al lado de ellos de día y de noche”.

La diferencia marcada entre la ciudad y el campo genera en este grupo dirigencial una disparidad de impactos, que muchas veces es brusca. Un comunario que desarrollaba sus actividades agrícolas y/o pecuarias, de pronto es elegido en un congreso miembro de la directiva nacional de la CSUTCB y enseguida se ve obligado a trasladarse a la ciudad de La Paz. Una vez en la ciudad, se enfrenta forzosamente con un fuerte proceso de urbanización, que poco a poco moldea sus hábitos y costumbres rurales, creándole nuevas expectativas ya con “gustos y sabores ciudadanos”. Cuando no es suficientemente consciente, termina alienándose y manejando más un discurso de la vida campesina que una práctica de ella. Hay una especie de juego permanente entre quedar atrapado definitivamente o aceptar críticamente. Ese es el gran reto.

1. “Es una desgracia ser dirigente”

La frase es de Esteban Silvestre, ex-dirigente de la CSUTCB, en un encuentro de ex-dirigentes (Ajpi, comp. 1993). ¿Por qué el dirigente percibe este pasaje de su vida como un percance? ¿Por qué se recibe con tanta fatalidad? Una respuesta es que en este caso el representante se siente arrancado de su habitat y vivencia comunitaria y lanzado a otros mundos desconocidos, donde está más expuesto a su propia suerte. El hecho de que los dirigentes provengan de distintas regiones del país marca una primera diferencia, a la que se suma el no contar con ninguna ayuda en la ciudad, la carencia de recursos económicos, etc. El representante debe enfrentar todo ello redefiniendo sus actividades, incluidas las de su familia. El problema más grave y complejo es el de la sobrevivencia sin contar con una fuente de recursos económicos en

la ciudad. El financiamiento de los dirigentes fue –y sigue siendo– la parte más delicada. Dice otro dirigente³⁵:

“Nosotros mandamos a un dirigente, pero ese dirigente ¿qué va a comer? ¿De dónde va a comer? Porque ese dirigente también tiene mujer y sus hijos. Entonces ¿quién le va a dar algo a ese dirigente?”

En los tiempos iniciales del MNR y del PMC, los gobiernos de la época pusieron a disposición de los dirigentes oficinas para la confederación (con frecuencia en reparticiones ministeriales) y corrían, además, con buena parte de los gastos de los dirigentes campesinos de nivel superior. Era sabido, por ejemplo, que en el Consejo Nacional de Reforma Agraria había algunos ítems destinados a este fin. Era también uno de los caminos para asegurar la docilidad de estos dirigentes. Pero con la independencia del sindicalismo campesino se acabaron estos recursos. Ahora los dirigentes se encuentran como lanzados a su suerte y no les queda más que buscar alguna fórmula que les asegure la subsistencia. El problema central está en la falta de aporte (o cuota sindical) de las comunidades destinada a los niveles superiores de la organización matriz de los trabajadores campesinos. No es posible aquí hacer los descuentos automáticos por planilla, típicos de los sindicatos de asalariados. Solo algunos dirigentes campesinos cupulares tienen ingresos económicos fijos, aunque sean bajos, por seguir ejerciendo alguna profesión, como por ejemplo la de profesor rural.

Muchos dirigentes coinciden en señalar que, si la cuota sindical fuera una realidad, los representantes no “irían a venderse” a los partidos políticos ni a otras organizaciones. Y las bases tendrían más derecho de reclamar lealtad de sus líderes, incluso sancionando a los infractores “con azote, como es la costumbre campesina”. Pero son contados los casos en que la ayuda llega de las bases mismas. Ocurre más fácilmente si la organización de la que proviene el dirigente tiene acceso a recursos. Por ejemplo, algunas federaciones de colonizadores han subsistido gracias

35 Mantenemos el anonimato y hemos modificado algunas circunstancias en muchos testimonios de dirigentes, sobre todo de los más actuales, por respeto a quienes han puesto confianza en nuestro trabajo y para que el lector se fije más en los contenidos que en las personas implicadas. Hemos utilizado también materiales de un encuentro de ex-dirigentes, recopilados, transcritos y traducidos por Ajpi (1993).

a trancas para cobrar contribuciones a los camiones que transportan los productos de sus zonas. Hemos sabido también de dirigentes de la APG, de los guaraní, que mientras cumplían cargos a niveles superiores fuera de la zona eran apoyados financieramente gracias a algunos proyectos productivos y otros recursos de sus bases. Los primeros dirigentes de la CSUTCB sortearon parcialmente este problema gracias a los aportes de instituciones locales o internacionales que perseguían la misma causa de los campesinos: recuperar el proceso democrático del país. Jenaro Flores nos recuerda:

“...No teníamos nada. Entonces han contribuido [las instituciones] porque la lucha en aquel entonces era única, ya sea para las instituciones privadas y las organizaciones sindicales y otros, porque al frente teníamos gobiernos de facto. Entonces era necesario luchar en forma conjunta para recuperar el proceso democrático del país.”

Debemos distinguir aquí diversos niveles de gastos. La organización campesina como tal suele gestionar y disponer de algunos recursos, invitaciones, proyectos, etc. con los que se cubren viajes, cursos y determinados tipos de actividades. El financiamiento de cada congreso y ampliado, por ejemplo, suele ser motivo de grandes trajines. Es incluso posible que a través de alguno de esos proyectos se llegue a asegurar un pequeño sustento para algunos de los dirigentes siquiera durante algún tiempo. Lo que más rápidamente suele solucionarse es el alojamiento, por la austeridad de los interesados. Es habitual, en diversas oficinas sindicales en la ciudad, ver cuartos modestísimos, con frecuencia comunes, en los que se alojan buena parte de los dirigentes. El problema más difícil de resolver es el de la subsistencia diaria. La solución más común es que solo se quedan permanentemente en la ciudad aquellos pocos dirigentes que, por un camino u otro, tienen medios para subsistir. Los demás reducen su permanencia en la ciudad a temporadas cortas o simplemente desaparecen del escenario. Los siguientes ejemplos y testimonios ilustran algunas de las maneras con que los dirigentes sortean este problema cuando están en la ciudad.

Unos subsisten con la ayuda de su familia o parientes instalados ya en la ciudad, que contribuyen siquiera parcialmente a financiar sus gastos. Supone un mayor compromiso y conciencia, pero también te-

ner cierta holgura de recursos. No es tampoco raro que el dirigente cuente con parientes instalados ya en la ciudad y que estos le faciliten su permanencia, dentro de los esquemas tradicionales de hospitalidad y reciprocidad. Pero en otros casos, el problema que cobra fuerza es más bien la atención a las obligaciones familiares. En casos extremos hasta puede llevar a abandonar la representación:

“Las propias esposas exigen al marido diciendo ‘tú debes traer dinero, porque debes estar trabajando’. A ese compañero no le queda otra cosa que abandonar a sus bases e irse a su casa.”

Otros buscan trabajos urbanos para sí o la familia, solicitan apoyos institucionales o acaban aceptando ofertas del gobierno o de partidos.

“Decían pues ‘iré a buscar algo de dinero’. Entonces, ¿qué es lo que les pasa? Se venden rapidito. Después ya no piensan en sus bases, quienes les han encomendado. De hecho se venden a los partidos políticos.”

La relación con partidos o con el propio gobierno puede ser vista entonces o como un alivio o como una coartada, según el nivel de conciencia y de necesidad. La carencia de dinero puede incluso empujar a algunos dirigentes a acciones poco transparentes. Por ejemplo, las bases están con ganas de reclamar sus derechos mediante el bloqueo de caminos pero el dirigente dilata el asunto, porque ha comenzado a transar con las instancias gubernamentales correspondientes de una manera que más le beneficia a él que a las bases. En síntesis, viene aquí muy al caso el dicho “el sindicalismo campesino es un gigante con pies de barro”. La organización rural tiene una elaborada estructura organizativa, pero sus pies no le permiten andar, por falta de un sostén económico autónomo. Fruto de estos avatares, es más que probable que, en una gestión, no todos los dirigentes lleguen a terminar su mandato. Es este uno de los principales cuellos de botella para una genuina democracia en los niveles superiores de la organización campesina e indígena. Es claro aquí que los mecanismos que funcionan relativamente bien al nivel comunal no son tan fácilmente replicables a niveles superiores. Es prioritaria la búsqueda ingeniosa de soluciones estructurales y sostenibles, dignas y autónomas para este grave problema, teniendo en cuenta la dispersión y la débil economía de las bases campesinas que sustentan toda la organización.

2. Dos niveles, dos roles mal articulados

Desde el punto de vista estructural, el problema central que debe afrontar un dirigente, más allá de su lucha inmediata por la sobrevivencia diaria, viene dado por la estructura misma de la organización campesina, que tiene mucho de híbrida. Lo hemos plasmado en el gráfico 4.1.

GRÁFICO 4.1. FUNCIÓN PRINCIPAL DE LA ORGANIZACIÓN CAMPESINA, SEGÚN NIVELES



En su nivel mínimo, y en buena medida también en su nivel microregional o incluso municipal, esta organización tiene actualmente mucho de gobierno comunal (e intercomunal), con toda la lógica de la democracia étnica, llena de relaciones de reciprocidad, cara a cara, y rica en expresiones simbólicas. Si algo entra ya allí de orden reivindicativo, es desde la propia cancha, como una acción más o menos masiva de estas comunidades en su propio terreno, tal vez en su propia asamblea ante un visitante o en la *marka* común de todos ellos, frente a los vecinos. Todo esto es lo que hemos desarrollado en el capítulo anterior. En cambio, en estos niveles superiores, desaparece casi totalmente el rol de gobierno comunal y, en cambio, pasa a un primerísimo plano una nueva tarea al mismo tiempo reivindicativa y política que, además, se juega ya en plena cancha ajena. Más aún, desde la retoma de las tierras, estas reivindicaciones ya no se hacen ante un patrón fácilmente identificable sino frente a un sistema sin rostro, proyectado mayormente en todo el aparato estatal que, pese a la apertura democrática, sigue siendo visto por muchos como “anti-campesino”, en frase de Miguel Urioste.

Estas reivindicaciones responden, sin duda, a demandas de las comunidades. Las oficinas departamentales y nacionales de la CSUTCB están siempre llenas de delegaciones llegadas desde cualquier rincón del país con este tipo de problemas, sean tierras, abusos de alguna autoridad, precios o falta de servicios básicos. Los dirigentes superiores son reconocidos, de esta forma, como los legítimos representantes de estas comunidades, a los que se recurre para que les ayuden a solucionar el problema. Pero esta legitimidad no llega tan lejos como para asegurar que las comunidades sientan la necesidad de financiar sistemáticamente a sus reconocidos representantes, como hacen por ejemplo para ciertos trámites de sus dirigentes locales. Por otra parte, a este nivel superior, ya no se trata simplemente de ser una agencia tramitadora de cada caso local. Los dirigentes descubren que deben habérselas con instancias gubernamentales a las que se entregan pliegos de peticiones de tipo mucho más genérico, o con oficinas estatales en las que se plantean nuevas leyes, que se deben discutir. Son invitados a seminarios, dentro y fuera del país, en que se discuten estos asuntos y otros de carácter aún más global. Algunos políticos, a la vez que ofrecen ayudarles, los proponen otras acciones o tomas de posición sobre otros mil asuntos, globales, ideológicos o coyunturales, con las que pueden o no estar de acuerdo. Pocos son los dirigentes, que al ser nombrados a estos niveles superiores, habían estado previamente preparados para este cúmulo de nuevas tareas.

3. Los asesores

La consecuencia inmediata de lo precedente es que los dirigentes buscan apoyos para no perderse en este nuevo mundo de responsabilidades. El sistema de recambio de dirigentes, después de cada congreso, dificulta con frecuencia que aquellos que ya habían adquirido cierta experiencia vayan iniciando a los nuevos en algo que sus antecesores ya estaban superando (ver D, *infra*). Entran entonces en escena los “asesores”. El tema de los asesores de la cúpula de la CSUTCB, es casi siempre misterioso y cambiante. Los únicos asesores que son visibles y casi públicos son los “asesores jurídicos”. El asesoramiento político siempre se mantiene a niveles reservados, por el temor a que digan que “es manejado por un partido político y no por los campesinos”. Pese a esta reserva, se suele saber y comentar “quién está con quien”,

principalmente de las cabezas. Pero no siempre se trata de vínculos permanentes, pues los mismos dirigentes, si no tienen una firme filiación partidaria, prefieren no ligarse excesivamente con la misma persona o partido. Desde la perspectiva de los partidos, las reacciones de estos dirigentes en ciertos momentos les resultan difíciles de entender y, a veces, los tildan de “ambiguos” y hasta “desleales”. Desde la perspectiva del dirigente, estas actitudes pueden ser caminos de aprendizaje o incluso mecanismos de seguridad, semejantes a los que utiliza en el campo, cuando siembra en distintos lugares y épocas, para “no ganar mucho pero tampoco perderlo todo”. En política también puede convenirle no poner todos los huevos en una misma canasta. El término de “asesoramiento”, significa muchas veces sumisión y obediencia a los intereses de alguna organización política, o al menos cierto sentimiento de acoso. Nos cuenta un dirigente:

“Yo no me he hecho asesorar con nadie. Los partidos saben querer asesorarme. Saben decirme: ‘trabajaremos con nosotros, nosotros te vamos a asesorar’. Nada, señor, yo sabré perder o ganar en la conducción. Aunque no soy estudiante, yo no he conocido el colegio ni la universidad, yo me he formado junto con las bases en los seminarios, talleres y no he descuidado mi formación.”

Hay aquí una tarea nada fácil de diálogo genuino entre desiguales. El dirigente tiene mucha conciencia de que, para cumplir bien un rol que le resulta tan nuevo, necesita asesoramiento, cuando no apoyo financiero. Pero, por otra parte, es desconfiado porque sabe que tras el asesoramiento puede haber también otros intereses. Prefiere entonces ir aprendiendo un poco al tanteo, a menos que logre encontrar a alguien en quien pueda confiar plenamente. Por el camino, pueden surgir entonces alianzas firmes, dependencias humillantes o mañuerías a la criolla, según el sentido de respeto y democracia que tengan las diversas partes implicadas.

B. SE DESCUBRE A LA CLASE POLITICA

A medida que se va conociendo y ejercitando el nuevo rol, la dimensión política pasa a ocupar una posición preponderante, tanto por la mayor relación con los partidos como por exigencias del nuevo rol.

1. De monodependencia a pluridependencia

El esquema inicial del MNR funcionó a partir de la revolución de 1952 durante los 12 años de este régimen y fue continuado después, con Barrientos y el PMC. En toda esta época la dependencia de la entonces CNTCB era única y monodireccional hacia el gobierno. El derrumbe del pacto, en 1978, constituye el inicio de la ruptura con esta tutoría y sujeción del campesinado al “Estado del 52”. Entra entonces en escena, bajo el liderazgo del movimiento katarista, una nueva generación de pobladores rurales dispuestos a lograr su autonomía organizativa. Según Silvia Rivera (comunicación personal), en el momento de la aparición de la CSUTCB, sus dirigentes tenían ciertas metas personales, aunque confusas. Por un lado, deseaban salir de la “marginalidad política” y, por otro, ser los nuevos “protagonistas políticos” en la vida del país. Este último propósito era el más importante. A partir de su afiliación a la COB, la CSUTCB adquirió un valor muy importante. En frase de Rivera, era como decir: “Bueno, a esta Bolivia, le oponemos otra Bolivia, pero es una Bolivia de todas maneras”. Es decir, en ese momento crucial de tránsito de largos años de dictadura a la democracia, los dirigentes de la CSUTCB empezaron a proyectar una nueva imagen, enmarcada en la transformación del actual Estado. Sin embargo, pasados los primeros años y pese al discurso radical y autonomista, en la práctica el movimiento campesino e indígena sucumbe ante una multiplicidad de formas de dependencia. La gran diferencia es que ahora la dependencia ya no es unilateral con el gobierno, ni siquiera es principalmente con este. Tiene mucho más que ver con una gama relativamente amplia de partidos políticos, sobre todo de oposición, con la COB y otras instancias más específicas del movimiento popular. Según los lugares y circunstancias puede incluir también a ONG, instituciones internacionales y otras instancias semejantes. Nos fijaremos sobre todo en las relaciones con partidos políticos y con la COB, por ser actualmente las dos instancias más significativas.

2. Relaciones diferenciadas con los partidos

Ha habido una clara evolución en las maneras en que la cúpula de la CSUTCB se ha relacionado con los partidos. Desde un principio esta

relación ha sido muy abierta con algunos partidos y tendencias políticas surgidos del seno mismo del campesinado. Pero durante varios años se mantuvo más camuflada con otros partidos de izquierda. Ahora esta última relación es bastante más abierta pero sigue siendo vergonzante o conflictiva con partidos de derecha o ligados al gobierno. En los primeros años, en la confederación había una plena hegemonía del movimiento katarista, muy particularmente del MRTK que entonces era visto en gran medida como su rama política. Las relaciones con otras ramas más indianistas del katarismo, como MITKA, eran entonces algo más distantes. En ese período cualquier publicación de la CSUTCB tenía el cuidado de incluir una declaración en que se rechazaba explícitamente cualquier posición “racista”, que era por entonces la denominación que se daba a estas otras tendencias más radicales. Se mantuvieron ciertas relaciones con otros partidos de izquierda, sobre todo los que conformaron entonces la UDP. A fin de cuentas alguna de sus ramas sindicales campesinas había participado en el surgimiento unitario de la CSUTCB en 1979. Pero, durante este primer período, en tales relaciones se guardaba siempre cierta distancia. Por ejemplo, en una proclamación rural al candidato Hernán Siles Zuazo, el dirigente katarista, al tiempo de apoyarlo, dejó dicho a la audiencia que solo lo hacían de momento, hasta que tuvieran sus propios candidatos.

Jenaro Flores, entonces a la cabeza de la CSUTCB y del movimiento katarista, justifica aquella forma diferenciada de vinculación política:

“Había necesidad de tener nuestra organización política. Yo no tengo un entrenamiento marxista, ni de la iglesia, ni de nadie; pero yo tenía en la cabeza que nadie podía satisfacernos en el campo político. No porque habíamos tenido formación, no porque hayamos leído libros y otras [cosas]. Y así ha nacido el katarismo. Más después se ha llevado varios cabildos en provincias, en algunos departamentos y a nivel nacional, el katarismo surge desde allá.”

Se evitaba o rechazaba una relación directa con los partidos clásicos de la izquierda más urbana, sobre todo en términos de injerencia directa de estos en la misma organización rural. Pero, a otros niveles públicos, no faltaron alianzas y pactos, como fue la experiencia del movimiento katarista que cogobernó con la UDP y las diversas alianzas de candidatos campesinos con otras fuerzas políticas en cada coyuntura electoral.

Pero poco a poco, a medida que se iba debilitando la primera euforia katarista, cambió la figura. El espectro de afinidades políticas y la pugna entre determinados dirigentes que luchaban por la hegemonía dentro de la directiva de la CSUTCB fue abriéndose cada vez más. Junto, o frente, al MRTK (y después su doble rama MRTKL y Frente Unido de Liberación Katarista, FULKA), ahora otros dirigentes principales estaban claramente alineados con otros partidos de izquierda, con partidos “indios” o con otros movimientos políticos dentro del campesinado, como el Movimiento Campesino de Bases (MCB), desgajado de un partido de izquierda.

Este nuevo enfoque tuvo un fuerte impulso a partir de las medidas económicas de 1985, que hicieron perder fuerza al movimiento obrero y minero y, poco después, a partir de la crisis mundial del modelo socialista. Varios sectores de la izquierda tradicional, que hasta entonces daban poca importancia al movimiento campesino, se sintieron de repente sin sustento ideológico-político y sin sus bases tradicionales por lo que recién volcaron su interés hacia el campesinado. El movimiento indígena-campesino se convierte así en una especie de arena partidaria. A los partidos mayores (sean de izquierda o de derecha) les interesaba cooptar dirigentes (o ubicar a sus militantes) con miras a las elecciones generales o municipales. Prima en ellos la idea de la “rentabilidad” social y política. En cambio, a los partidos “chicos” les interesa sobrevivir al interior de la organización campesina o del movimiento indígena, ocupando algunas carteras principales, como tribuna de expresión y práctica política. La pregunta entonces es hasta qué punto estas prácticas partidarias ayudan al crecimiento de la organización campesina e indígena o la ahogan, haciendo aparecer sus propias ideas y perspectiva como la expresión genuina del campesinado. Reflexionando sobre su propia experiencia, un alto ex-dirigente se inclina por lo último:

“Eso solo ha pasado cuando he participado por última vez en el congreso nacional [campesino]... donde a mí me nombran, creo, siete partidos políticos. Me ponen como candidato de ellos. Ahí he visto, en la práctica, que yo ya no era candidato del campesinado boliviano, sino de siete u ocho partidos. Por tanto, en la actualidad, en la práctica estamos viendo, si un dirigente es elegido por los partidos políticos, este jamás va a luchar por los intereses del campesinado boliviano. Eso lo he probado en mi última gestión, por eso he dejado también la secretaria ejecutiva.”

Varios dirigentes y analistas coinciden en señalar que desde el congreso extraordinario, realizado en la ciudad de Potosí en 1988, las puertas de la CSUTCB se abrieron de manera más patente para el libre ingreso de los partidos políticos de izquierda y de derecha.³⁶ Al parecer, antes del evento citado, los congresos eran:

“Bien controlados, porque al congreso campesino no podían entrar personas extrañas. No podían ingresarlos paramilitares, garcíamecistas ni MNRistas ni ningún partido político.”

Pero el congreso de Potosí, según el mismo dirigente,

“Abrió la puerta a los *q'aras*, a los *wiraquchas*³⁷ con bigotes.”

Pese a esta interpretación, en el ambiente de las dirigencias campesinas e indígenas, sigue evitándose aparecer abiertamente como militante de un partido político de derecha o en función de gobierno. Es automáticamente interpretado como resultado de una cooptación política y una amenaza que llevará a la creación de fracciones contrarias al campesinado y en suma al debilitamiento de la organización. No es pensable en la cúpula de las organizaciones campesinas e indígenas que se pueda ser a la vez buen dirigente y “oficialista”; mucho menos, militante de un partido derechista. Por otra parte, a medida que nos acercamos más a la base, muchos dirigentes locales siguen manteniendo cierto rubor que les impide presentarse abiertamente como militantes de tal o cual partido, cualquiera que sea. Ocurre más así en áreas de mayor control comunal, como el altiplano aymara o los *ayllus* quechuas de Potosí, que en otras regiones más transformadas, como los valles centrales de Cochabamba, o nuevas, como las áreas de colonización.

C. INDIOS Y CAMPESINOS EN LA CENTRAL OBRERA

La historia de las relaciones entre campesinos y obreros, en torno a la COB, nos ayudará a entender cómo a este nivel se cruza la solidaridad

36 Calla, Pinelo y Urioste, eds. (1989) han recopilado los principales documentos políticos presentados en dicho congreso.

37 “Caballeros”, gente blanca.

de clase y el prejuicio étnico. En términos teóricos se habló siempre de la “alianza natural” entre obreros y campesinos, pero en la práctica no resultaba tan natural, debido en parte al juego de intereses políticos, pero más que nada, a la existencia de una poco explicitada barrera étnica entre los dos grupos.

1. Del desprecio al reconocimiento

Como se recordará, la COB, antes de que se fundara la CSUTCB, tenía en su seno a la Confederación de Campesinos Independientes, controlada por el PCML, y su reconocimiento de la CSUTCB, mucho más representativa, no fue fácil (ver capítulo 1 y Albó 1985: 110-113). Nos comenta Jenaro Flores, el primer secretario ejecutivo de la CSUTCB:

“Pero nosotros nada teníamos que ver con esa confederación, con el Pacto Militar Campesino, ni con nada. Nosotros no teníamos ni padrino de la iglesia ni de los partidos políticos. Nosotros hemos nacido de las mismas comunidades. Entonces lo que se ha visto es unir fuerzas con otros sectores de trabajadores. Nosotros asistíamos a los ampliados de la Central Obrera Boliviana, simplemente como oyentes, nunca nos han dado importancia. Los trotskistas, a la cabeza de Filemón Escobar, decían: ‘A los kataristas, a los indianistas hay que controlarlos, compañero Lechín’, en pleno ampliado nacional de la COB. ‘A estos indios hay que controlarlos’. Así ¿no? Pero nosotros no queríamos entrar ahí para ser controlados.”

Al fin, prosigue Flores, se llegó a un acuerdo:

“La COB nos ha puesto una condición, de sellar la unidad con la Confederación de Independientes. Nosotros dijimos que sí. Por entonces nos llamábamos la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia Tupaj Katari.”

Así, en el congreso de unidad de junio de 1979, convocado por la COB, se logró la fusión de las principales organizaciones y nació la CSUTCB, dentro de la COB, pese a la reticencia de algunos partidos entonces con mayor influencia dentro de ella. Pero más allá de lo político, afloraba siempre lo étnico. Flores, nos sigue comentando, había observado que los campesinos “independientes” eran muy dependientes de los obreros de su mismo partido:

“Les mandaban a comprar refrescos y obedecían de callado. Yo me dije, entraremos en la COB pero no para írselo a comprar refrescos. Cuando por fin entramos en la COB, un día el dirigente NN. me dijo: ‘Compañero Flores, ¿puedes ir a comprármelo cigarrillos?’ Yo le contesté: ‘Cómo no. Si tu me lustras mis zapatos, yo iré a comprar tus cigarrillos’. Comprendieron que ya no era lo mismo.”

El toque final para lograr el pleno respeto fue un bloqueo general de caminos, convocado por la CSUTCB, en un momento sumamente delicado, a los pocos días de haber fracasado el golpe de Natusch a fines del mismo año 1979. Los dirigentes de la COB y otros partidos decían autoritariamente a los campesinos que era una decisión peligrosa y no la permitirían. Los campesinos, con igual fuerza decían que no les pedían permiso, que ya lo habían decidido. Al fin, el bloqueo se realizó y contó incluso con el apoyo de una huelga de 48 horas por parte de la COB. Para la CSUTCB era un triunfo más significativo que las demandas que hacían al gobierno. Por fin obreros y campesinos se respetaban de igual a igual.

2. El debate sobre cuotas de poder

Como no fue fácil el reconocimiento de la COB a la CSUTCB, tampoco lo fue el ocupar más carteras, y más significativas, dentro de la estructura sindical-obrera. La primera conseguida, como recuerda Flores, era puramente simbólica:

“En ese entonces yo tenía un cargo de hazme reír: secretario de milicias armadas. Nosotros nos reíamos porque la COB tenga ese cargo... No tenía milicias armadas, ni un revólver, ni una *q'urawa* [honda].”

Era un cargo ridículo, que expresaba el rechazo sutil a los campesinos del país. Él mismo lo abandonó y se autonombró algo más funcional: secretario de defensa sindical. Pero el campesinado, pese a ser mayoría demográfica, seguía tratado como minoría en la COB, por considerar que el campesinado, al ser dueño de su principal medio de producción, la tierra, en el fondo no era proletario sino pequeño burgués. Debía pues subordinarse a la vanguardia obrera (y minera), que le daría la verdadera orientación revolucionaria. Tras estas razones teóricas, sobra decir que había también otros intereses políticos y subyacían los prejuicios culturales de siempre. Hubo que pasar por la profunda crisis labo-

ral e ideológica de la clase obrera, en los años 1985 y siguientes, para poder plantear una representación más equitativa dentro de la directiva de la COB. Fue un debate duro y de varios años, en el que –de nuevo– se mezclaron intereses políticos y étnicos. Recién en 1989, en el VIII congreso de COB realizado en Oruro, la organización campesina reclamó mayor representación en el comité ejecutivo nacional. Gracias a Arias (1991) podemos seguir en detalle lo que entonces ocurrió. En la comisión orgánica y en la plenaria se debatieron dos propuestas opuestas. La campesina-indígena sustentaba que el cambio económico y social que vivía el país exigía modificar la estructura de la COB para fortalecerla. La obrerista argüía que los cambios económicos y políticos y en especial la disminución de la clase obrera, a raíz de la política neoliberal, eran fenómenos coyunturales y que dentro de unos años el proletariado volvería a recuperar su fuerza y rol protagónico. Por tanto, no había razón para variar la estructura orgánica de la COB y debía mantenerse la hegemonía de los trabajadores mineros. La propuesta de los campesinos, rompiendo esquemas mentales y partidarios, era contundente y logró el respaldo de la mayoría. Pero los fabriles rechazaron la votación y abandonaron el congreso. Los campesinos decidieron tener paciencia en vez de forzar una mayor división en la COB. Al comunicar esa decisión, su dirigente Juan de la Cruz Villca dijo a los congresales:

“No retiramos nuestro pedido. Simplemente lo postergamos hasta el próximo congreso. Si hemos esperado 500 años, no es mucho esperar dos o tres años más. Reflexionen en este tiempo, compañeros, y nos volveremos a encontrar.”

Entretanto, dejaban vacantes sus cargos en el comité ejecutivo de la COB hasta que el asunto se resolviera en un congreso orgánico convocado para 1991. La victoria de los campesinos fue solo moral, pero permitió proseguir un amplio y rico debate sobre el tema de la hegemonía en la COB. En los hechos se prolongó por dos congresos más, el orgánico de 1991 y el IX, de 1992, en el que, por fin, la CSUTCB logró una de dos secretarías generales –la otra es ocupada por los fabriles y la primera, ejecutiva, sigue ocupada por los mineros– más otros tres cargos, aparte de la secretaría de colonización, en manos de esta confederación (COB 1992). Esta capacidad y firmeza de espera, junto con la altura del debate, es una buena muestra tanto del potencial democrático

de la dirigencia campesina indígena como de su madurez ideológica en un terreno muy distinto del de su propia comunidad o *ayllu*. En su artículo “COB: la hoz frente al martillo”, Iván Arias selecciona algunos de los aportes más relevantes, aunque deja claro que “la riqueza de argumentos y vivencias solo [la] pueden captar quienes presenciaron [el debate] o quienes escuchen las grabaciones completas.” (Arias 1991: 84). Aquí no podemos hacer lo último ni reproducir esa bella antología. Solo daremos tres ejemplos de intervenciones de dirigentes de la CSUT-CB para mostrar que, tras el juego político por cuotas de poder, salieron a relucir temas mucho más de fondo sobre la concepción misma del país:

“Hasta ahora nosotros los campesinos estamos metidos en la bolsa de la clase media, cuando en realidad nosotros caminamos con abarcas... La estructura de la COB solo ha servido para que Lechín se quede 30 años en la dirección sindical a nombre de los proletarios... Somos nosotros los que estamos defendiendo la hoja de coca, los recursos naturales, el oro, las maderas... mientras nuestros compañeros proletarios, con tal que les den un salario justo, les basta y se callan; no ven lo nacional.” (Juan de la Cruz Vilca).

“La teoría viene de afuera, de Europa. ¿Por qué no teorizamos aquí? Estas teorías que vienen nos hacen emborrachar. Entonces estamos repitiendo como borrachos lo que hemos aprendido. Parece que no tenemos capacidad de teorizar nuestra propia realidad.” (Delegado campesino anónimo).

“Algún compañero ha dicho que los mineros han alcanzado su condición de vanguardia porque han derramado muchos muertos... Si eso nos puede dar la condición de vanguardia, hace mucho tiempo que nos tocaba la secretaría ejecutiva de la COB. [...] Si la tierra es un medio de producción, ¿qué están haciendo los campesinos en las minas? ¿Por qué se han ido allí?... Ahora que se ha roto el espejo europeo donde se peinaban, se miraban y funcionaban –ese espejo se ha roto–, no tienen otro camino, si quieren seguir peinándose y funcionando, que mirarse en nosotros. ¡Mírense en nosotros. Nosotros somos ustedes, ustedes son nosotros, y así juntos vamos a avanzar! Hemos vivido 500 años de sangre, pero también 500 años de esperanza. Que la sangre no tape la esperanza.” (Félix Cárdenas).

3. Hacia una lucha común

Parece estar definida en la COB una hegemonía obrera (minera), que hace difícil el acceso de los campesinos a ocupar cabeza de la máxima

organización de los trabajadores. Aunque campesino aymara fue quien, en la época de García Meza, ocupó su dirección clandestina, mientras otros dirigentes de mayor rango estaban presos o en el exterior.³⁸ Sin embargo, debates como el citado, una mayor y mejor presencia en su directiva actual, y la práctica conjunta, por ejemplo en bloqueos o en las marchas de los coccaleros, han ido dejando su impacto. La dirigencia de la COB es ahora más sensible a lo rural y a los temas étnico-culturales. Más que de alianzas coyunturales, se habla ahora de una lucha unitaria entre la clase obrera y las naciones originarias del país. En palabras de un representante campesino,

“Ahora lo que hay que atacar es el concepto de alianza, que es un fracaso. No podemos estar solo aliados. ¿Como me voy a aliar con un Victor López que tiene raíz aymara? No hay necesidad... La alianza es utilizar: yo me he aliado contigo para hacer algo. El concepto de alianza es utilización. Lo que estamos planteando [es] matrimonio, tiene que ser claro, no alianza sino convivir. Hemos estado como en una especie de concubinato, desconfianza y desconfianza, para que alguien se aproveche. Entonces ahora queremos matrimonio. Convivir, ¿eso qué es? La unidad real entre nación originaria y la clase es nuestra teoría.”

D. RENOVACION DE DIRECTIVAS: UN DESAFIO IRRESUELTO

Las reglas de renovación de los dirigentes, establecidas en el estatuto orgánico de la CSUTCB, no son la única referencia. Entran en juego otros muchos elementos de tipo político, cultural o de simple inexperiencia que conviene dilucidar. Pensamos que este es uno de los puntos más débiles para una democracia constructiva y participativa, dentro de la organización máxima del campesinado indígena de Bolivia.

1. Democracia y maniobras en los congresos

En los congresos de la CSUTCB, si bien se expresa algo de la “democracia campesina”, también se nota una fuerte incorporación de las “maniobras partidarias”. En eso la CSUTCB se va asemejando a la COB y

³⁸ Fn el ejercicio de este cargo, Jenaro Flores fue detenido y baleado por las fuerzas paramilitares, dejándolo paralítico.

sus “maquinitas” o estrategias políticas para acceder al poder. Si los partidos antes tenían mucho interés por influir en la COB, por considerarla estratégicamente clave en el escenario nacional, parece que ahora van pensando lo mismo de la CSUTCB. Pero sigue habiendo diferencias:

- Primero, en los congresos obreros hay bloques de partidos políticos claramente establecidos y aceptados por los trabajadores. Si uno quiere saber algo, tiene que preguntar a los partidos, quienes pueden llegar a proponer el nombre de los candidatos a dirigentes, antes que las bases. En cambio en los congresos campesinos, casi nadie sabe lo que va a pasar y siempre flota el interrogante de qué dirán las provincias. Pues muchas veces ha sido en las provincias donde se libraron las batallas decisivas por la dirección nacional. Con todo, en los últimos congresos aparece más la práctica de digitar los cargos cupulares.
- Segundo, hay una significativa diferencia en el tratamiento de las tesis políticas. Mientras en los congresos obreros hay la práctica de aprobar las tesis por mayoría sobre la minoría, a través del voto, en los congresos campesinos se ha tendido más a buscar el consenso, lo que puede implicar un largo trabajo y debate hasta llegar a incorporar elementos de unos y otros en el documento final.
- En tercer lugar, en un congreso campesino, toda la dimensión simbólica suele pesar más que el debate conceptual. Hay vistosas y sonoras marchas, un gran mural, grupos que han llegado con sus conjuntos de música autóctona, *wiphalas* y estandartes, la actuación patente de la “policía sindical” para mantener el orden, los abucheos o aclamaciones, las mismas condiciones de alimentación y alojamiento, etc. Es común que, mientras una minoría está discutiendo en las “comisiones”, otra gran masa esté en el recinto principal participando en actividades que apelan más a esta esfera simbólica y de vivencia colectiva.

La mayor pugna suele ocurrir en el nombramiento de los cargos principales donde suele haber grandes despliegues para el mismo acto electoral, pueden intercambiarse golpes o aún producirse el abandono de los perdedores. Es común apelar a argumentos regionalistas para esta primera cartera. Por este camino, desde que se fundó la CSUTCB, los aymaras la habían mantenido reiteradamente hasta que, por fin, entró un secretario ejecutivo quechua de Potosí. No es raro, con todo, que

después de la contienda, al perdedor se le asigne entonces la segunda cartera. En vez del rodillo, se prefiere el equilibrio dialéctico. Para los cargos secundarios, suele prevalecer de nuevo cierto esquema rotativo –al estilo de la “democracia comunal”– con cuotas relativamente fijas para cada región. A cada representación le toca algo y ella misma decide quién ocupará el cargo. Nos encontramos así ante un permanente contrapunto entre la clásica contienda política y la democracia étnica o campesina. Esta última puede llevar a horas y horas de discusión y reuniones y más reuniones, para llegar al consenso, con un ritmo muy distinto del que se ve en los congresos obreros. Un buen presidente de presidium es el que no muestra impaciencia para ir dando la palabra a todos, aunque resulten reiterativos en sus intervenciones. Pero en otros momentos o espacios predomina el cuchicheo entre bambalinas para diseñar estrategias, negociaciones o alianzas y, finalmente, las acaloradas votaciones para la nueva directiva.

La presencia de intereses partidarios en los congresos campesinos ha ido en aumento. En las épocas de la CNTCB, la única influencia era la del gobierno. En los primeros años de la CSUTCB los partidos no le daban tanta importancia a un congreso campesino, aunque algunos de izquierda siempre estaban presentes. En este sentido, la organización y elecciones estaban más libres de estas influencias. Prevalcían más los intereses regionales de cada delegación. Pero el interés de los partidos fue aumentando desde el III Congreso, de 1983, y creció notablemente a partir de la crisis del movimiento obrero. Poco a poco, los congresos campesinos han quedado más dominados por las tesis políticas, propuestas por diversos partidos –como en los congresos obreros– y han aumentado las pugnas internas para llegar a controlar la dirección, corriéndose incluso el riesgo de no prestar suficiente atención a otros problemas de fondo sobre la realidad rural. De todos modos, en estos congresos campesinos, no se distingue tan claramente qué partido está dentro de qué bloque campesino, como tampoco es fácil reconocer en qué bloque está cada delegado.

Uno de los ámbitos en que más se suele notar la injerencia de uno u otro partido es el de la logística. Normalmente, al principio de cada congreso se gastan varios días en la aprobación de credenciales de modo que, al final, cuando llegan las decisiones más esperadas, como el nom-

bramiento de la nueva directiva, muchos ya sienten la falta de recursos para comida y alojamiento. Suele correr entonces el rumor de que los de tal partido son más porque les han pagado pasajes y reciben mejor atención en tal lugar. Los que resisten más tiempo tienen más posibilidades de imponer sus listas. En medio de todas estas vicisitudes todo congreso refleja y resume lo que ocurre en el campesinado. Puede aparecer la distancia entre directivas más politizadas y sus bases. Mientras los segundos están preocupados en solucionar los problemas de alimentación y de hospedaje, los primeros o la “inteligencia” del congreso, están discutiendo, por ejemplo, si es valedera o no la lucha armada. Pero, si hay algún problema de fondo, por ejemplo, sobre tierras o sobre los productores de hoja de coca, es seguro que quedará plasmado en las conclusiones y en futuros pliegos de peticiones. Es, con todo, probable que todo vaya salpicado de propuestas ampulosas y retóricas, más expresivas que operativas, que el plenario aprueba sin mayor debate, tal vez incluidas solo para que conste la presencia ideológica de algún partido, más por cansancio que por deliberación.

2. Disputas regionales y alianzas políticas

Uno de los principales logros del sindicalismo campesino, a través de sus congresos y ampliados nacionales, ha sido haber abierto el horizonte de referencia mucho más allá de la región que lo rodea. En los congresos campesinos el elemento regional, como criterio de identificación, adquiere vital importancia y se manifiesta de manera múltiple. Estas formas de homogeneidad no solo permiten declarar rivalidad con grupos exteriores, sino también al interior de un grupo. Por ejemplo, entre los aymaras de Pacajes y Omasuyos del departamento de La Paz. Muchas veces, las alianzas regionales son las que definen los espacios de poder del congreso, rebasando otros elementos como lo político e incluso lo cultural. Pero también ocurre lo contrario. Un pacto interregional, por ejemplo, permite encontrar a aymaras en diferentes bandos. Así lo testimonia un dirigente aymara de Oruro que en un congreso votó en contra de Jenaro Flores, aymara de La Paz:

“Estando NN de secretario general de la provincia, hubo el problema de la división en la CSUTCB y teníamos que decidir con cuál estába-

mos. Nosotros estábamos con el bando de Víctor Morales [dirigente de la región chaqueña], mis otros compañeros con Jenaro Flores... La cuestión fue decidirse por alguien; finalmente de optar quién va a ser el ejecutivo de la confederación.”

Experiencias de esta naturaleza, nos enseñan que no es posible pensar en la subordinación total de lo político a lo regional. El ejemplo presentado nos muestra cómo, detrás de una alianza interregional (dirigida por Víctor Morales), estuvo también la estrategia política de un determinado sector de la izquierda, que vio entonces a Flores como su enemigo más serio y utilizó todos los espacios y esfuerzos para que caiga del poder. Más allá de la valoración de estas acciones, interesa preguntarse hasta qué punto lo regional prima como elemento de definición política. ¿O simplemente lo regional escuda el accionar político? No es necesariamente negativo que, además de las lealtades adscritas a un lugar de nacimiento o a la identidad étnica, haya también otras lealtades adquiridas por coincidir en determinadas perspectivas ideológico políticas. Es un claro caso de lealtades múltiples, que se enmarañan de diversas maneras, según los contextos, dentro de una totalidad, en este caso nuestra compleja sociedad boliviana. Volveremos al tema en el capítulo 6).

3. Pugnas por hegemonías personales

Al margen de regiones o partidos, los conflictos de poder pasan a veces al plano personal. Aunque, por suerte se han superado ya los caciquismos de los primeros tiempos del MNR, no siempre los máximos dirigentes recuperan los elementos democráticos del nivel local al que representan. En el caso de los movimientos políticos y étnico-culturales el distanciamiento práctico de la comunidad es aún más notorio, aunque los dirigentes puedan expresarse muy democráticamente a nivel del discurso. En el marco del juego democrático las pugnas internas son la expresión normal de búsqueda del poder político. Pero la lucha resulta a veces más áspera de lo deseable debido, en nuestro caso, a la falta de democratización interna y a la dificultad de aplicar la práctica política de democracia étnica a los niveles cupulares. El problema ocurre en la cúpula de la CSUTCB pero es aún más notorio en el seno de los diversos partidos campesinistas, kataristas e indianistas —que en un momento llegaron a fragmentarse en once—, probable-

mente porque en estos casos es mucho menos visible la representatividad de los dirigentes con relación a unas bases y comunidades concretas. Entonces la lógica partidaria-grupal prevalece sobre la que atiende a las demandas de los representados. Una mayoría de los problemas de pugna interna no se llega a resolver en el plano del diálogo sino a través de la división, que arroja como una de sus primeros resultados la intolerancia política en el marco de un juego declarado democrático, pero que no llega a practicarse como tal.

Cabe preguntarse ¿dónde se perdió la lógica de la democracia étnica, que fomenta el equilibrio entre contrarios?, ¿hasta qué punto algunos dirigentes adoptan el juego democrático liberal? Para responder, debemos plantear una vez más el tema del tránsito de un estilo democrático en que prevalecen las relaciones personales y de reciprocidad, dentro del espacio reducido de la comunidad, a otro, con actores más distantes, donde este tipo de relacionamiento directo ya ha quedado diluido. A ello se añade el hecho de que muchos de estos dirigentes políticos son ya de extracción urbana. Su discurso andino, en muchos casos, es más una elaboración ideológica que una vivencia cotidiana. Entonces, la lógica de sus relaciones y pugna entre ellos no se distingue ya tanto de la que funciona en los conflictos entre otros dirigentes políticos, sean de otros grupos minúsculos –como los tan fragmentabas partidos trotskystas– o de otros mayores, como el polimorfo MNR de ayer y de hoy. Esto nos plantea el viejo tema de la representación en la teoría política que, siendo un mecanismo necesario, si no se complementa con mecanismos participativos tiene en la vida pública costos que es preciso evitar (Hannah Arendt, en Pitkin 1989).

4. El círculo vicioso de la renovación de dirigentes

Generalmente los dirigentes elegidos en un congreso campesino, si no tienen mayores antecedentes dignos de cuestionarse, tienen la oportunidad de empezar una carrera de líder, con amplio consenso y legitimación nacional. Conocemos algunos que fueron y siguen reconocidos o que, si ya han dejado sus cargos ejecutivos, siguen respetados y consultados. La prolongada permanencia de algunos dirigentes en su cargo es posible a través de la reelección, donde se combinan los intereses de los

líderes y la insistencia de las propias bases, quienes argumentan que “ya está habilitado” o “fogueado”. Pero son probablemente la minoría. Lo más común es que su paso por la dirección nacional sea transitorio. Aunque hay excepciones, muchos dan por supuesto –como en el esquema comunal– que en cada congreso “ya le toca a otro”. Tal decisión puede ser correcta, aunque a veces lleva a desperdiciar la mayor contribución que podría seguir haciendo gente ya fogueada en una tarea que, como vimos, resulta siempre novedosa al principio y, después, nada fácil. Nos cuenta otro ex-ejecutivo de la CSUTCB:

“Yo estaba con deseos de ser ratificado, pensaba que podía asumir una gestión más, porque un año era una especie de ensayo. Pero no ha sido posible. Me ha ganado NN.”

Como consecuencia de esta práctica, demasiados, después de haber sido dirigentes, simplemente desaparecen de la escena para dar paso a otros que repiten el doloroso y desafiante proceso de aprender a moverse en ese mundo para, cuando ya están empezando a conocerlo, retirarse también y dar paso a otros. Es un círculo vicioso. Sin embargo, no es esto lo más preocupante. Lo grave, en nuestra opinión, es cierta creencia generalizada y solo a veces justificada de que un dirigente, después de permanecer en el cargo por cierto tiempo, “ya se ha maleado” o “se ha hecho mañudo” y, por tanto, debe ser cambiado.

Analicemos este punto con mayor cuidado: Hayan o no dado motivos para ello, los dirigentes no siempre salen con la frente alta, pues “se sospecha” que de una u otra manera traicionaron a las bases, sea a través del clientelismo o de otros mecanismos. El punto de partida es que un dirigente de alto nivel queda, efectivamente, alejado y aislado de las bases y empieza también a desarrollar otro tipo de preocupaciones e intereses, buenos o malos. La sospecha tiene que ver también con la forma de ejercer el cargo por parte del dirigente y la falta de información y control por parte de sus representados. El manejo económico es más fácilmente motivo de acusaciones y contra-acusaciones. Sin embargo, pensamos que muchas veces estas acusaciones de corrupción no son tal vez más que un mecanismo de autodefensa o de “igualación social” campesina. Como “hacia arriba” no hay mecanismos de control, entonces se opta por la denuncia, que no siempre es comprobada en la práctica. Es cierto que

con alguna frecuencia faltan cuentas claras, sea por inexperiencia o por malos manejos. No faltan tampoco dirigentes que después aparecen con bienes de dudoso origen o con “pegas” que suenan a compensación por sus servicios. Pero el problema central, en nuestra opinión, es más bien la ausencia de mecanismos regulares de información y control. Esta carencia puede, además, ser aprovechada por quienes aspiran al cargo o por enemigos políticos que quieran desprestigiar a un determinado dirigente para precipitar su caída. Comparemos con lo que ocurre al nivel de la comunidad local. Allí la principal autoridad, después de su año de gestión, en el momento de dejar sus funciones, no suele retirarse cuestionado ni acusado por las bases. Sale con la moral alta, probablemente su bolsillo está más vacío, pero ha subido su prestigio ante los demás comunarios. Es que los mecanismos de control comunal y social, que velan por las acciones de los dirigentes y los intereses comunales, suelen funcionar bien a este nivel. En cambio a nivel cupular, cuando el ejercicio del poder no tiene resultados en las bases, como ocurre a tantos dirigentes por la razón que sea, es la tragedia del líder. Pierde su legitimidad, “se quema” y tal vez se le tilda de vendido al gobierno, a partidos o a instituciones.

¿Qué ocurre entonces con los ex-dirigentes? Si en la comunidad se reincorporan a sus bases sin mayores problemas y, más bien, con mayor prestigio, no puede decirse lo mismo de los dirigentes de nivel superior. Los hay que ciertamente retornan a sus bases y gozan allí de un bien merecido prestigio. Hemos conocido incluso a ex-dirigentes de alto nivel que, cumplido su ciclo, fueron obligados por su comunidad a desempeñar el cargo de *jilaqata*, porque aún no lo había “cumplido”. Así ocurrió, por ejemplo, con el connotado líder Jenaro Flores, cuando dejó la directiva de la CSUTCB. Es un ejemplo más del hibridismo de la organización campesina indígena. Por su habilidad y preparación, alguien puede llegar a cargos altos en la cúpula pero, en su casa, esto no le exonera del “camino” tradicional de la reciprocidad comunal. En cambio otros, acostumbrados ya a vivir en la ciudad, se quedan en ella sin retornar a su pago, salvo para visitas cortas. Hay quienes, siendo apreciados por sus conocimientos pasan a ocupar cargos en diversas reparticiones de la administración pública, en instituciones de promoción o se lanzan a una carrera política, junto con el partido que más les colaboró en su tarea. No faltan algunos que, habiendo aprendido

el mecanismo, fundan su propia ONG. Por estos u otros caminos, por tanto, muchos ex-dirigentes, aunque no vuelvan al trabajo diario en su comunidad, mantienen sus vínculos con el campo, del que surgieron, pero ya desde otra dimensión. Bueno o malo, un dirigente de alto nivel tiene varios caminos por delante. La reconstrucción de un número representativo de sus historias de vida podría arrojar nueva luz sobre qué ocurre y qué debería ocurrir en esta “gran responsabilidad” que, según don Esteban Silvestre, era también “una desgracia”.

E. LAS MUJERES DIRIGENTES

La CSUTCB fue la primera organización sindical que decidió crear una rama femenina. La idea surgió de algunos de sus directivos, a raíz del papel decisivo que muchas mujeres habían tenido en diversos bloqueos de caminos, todavía en la época de dictadura. En 1977 empezaron los primeros sindicatos de mujeres, en 1978 hubo un congreso departamental en La Paz y en enero de 1980 se realizó el I congreso nacional, del que surgió la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia ‘Bartolina Sisa’, como rama femenina de la CSUTCB, popularmente conocidas como “las bartolinas”. Por ese camino, resultó ser también la primera –y prácticamente única– organización femenina dentro de la COB. Sobre toda esta historia y la problemática específica de las dirigentes máximas de la rama femenina, contamos con la excelente publicación testimonial *Las hijas de Bartolina Sisa* (Mejía *et al.* 1985), de la que sacamos los siguientes rasgos estructurales.

En el primer momento hubo bastante unanimidad en el planteamiento: Se trataba de una organización claramente en manos de mujeres –fueron muy celosas en no admitir a hombres en sus deliberaciones en el I Congreso– pero para llevar adelante la lucha muy juntas, mano a mano, con sus esposos y la CSUTCB. Como punto culminante de esta fase, puede considerarse la marcha del 1º de mayo de 1980 en La Paz, que contó con la militante presencia de miles de mujeres campesinas, todas con sus mejores galas. Pero estos brillantes comienzos nunca han llegado a cuajar del todo. Cuando, pasado el eclipse de la dictadura de García Meza, por fin se consolidó la democracia en 1982, la Federación

reemergió y sigue hasta hoy, pero como un esfuerzo demasiado cupular, sin sólidas instancias locales. Ha habido además diversas discrepancias sobre todo en cuanto a la conveniencia o no de tener una rama más separada o fusionarse más bien con la de los hombres. Aparte de otros conflictos por tendencias políticas internas, el problema estructural de fondo es el que ya hemos mencionado a niveles locales: Los dirigentes varones esperan de la mujer, incluso dirigente, un rol más doméstico que público. Las mujeres, en cambio, comienzan a cuestionar esta su forma de subordinación a una visión masculina. La siguiente anécdota, relatada por Lucila Mejía, entonces dirigente de las bartolinas, cuenta su doble experiencia, como dirigente campesina y como dirigente mujer, en el II congreso de la CSUTCB, en 1982:

“Ha sido amargo ver cómo mujeres de la pequeña burguesía del MACA, MNRI, PCB, MIR se han colado en el congreso sin tener credenciales y se han metido en todas las comisiones apareciendo como campesinas y allí han estado manipulando y tratando de dividirnos mientras nosotras nos hemos tenido que ocupar de cocinar para los compañeros congresales, más de 1.500, y por ello no hemos podido asistir bien a los trabajos de comisiones. Nos hemos sentido, pues, discriminadas y utilizadas. Esto no nos ha gustado; esta es la crítica que hacemos a este magno congreso.” (Mejía *et al.* 1985: 48).

No nos resistimos a añadir otra anécdota, que nos tocó vivir dos años después. Cuando se estaba ultimando la versión final del proyecto de ley agraria fundamental, en 1984, hubo una reunión de emergencia en la sede de la CSUTCB, a la que debía asistir el comité ejecutivo en pleno, la comisión de redacción final de dicho proyecto y algunos asesores invitados. Las únicas mujeres allí presentes eran dos asesoras no-campesinas. A las ejecutivas de las bartolinas también les tocaba asistir. Una de ellas era, además, miembro de la comisión redactora. Pero, en realidad, estaban en el patio, no muy satisfechas, preparando la comida para todos los demás. Sin embargo se las ingeniaron para transmitir su mensaje: fueron llamando uno a uno a todos los que se hallaban reunidos y les obligaron a que por lo menos pelaran una papa. Si los campesinos no querían entrar en la COB “para comprárselo sus refrescos de los obreros”, tampoco las mujeres querían ser dirigentes “para cocinárselo a los hombres”. Otra mujer, dirigente de Tarija, nos habla de su experiencia en un congreso de la COB:

“He notado que la participación de la mujer en la COB es muy poca. Me acuerdo de una reacción que tuvo don Lechín: una vez estaba hablando una compañera y se levantó nomás mientras hablaba y todo el mundo empezó a moverse y a hacer ruido. No le dieron curso a la compañera; no tuvieron consideración ni respeto.” (Mejía *et al.* 1985: 81).

Por todas esas experiencias, con el paso del tiempo, las compañeras campesinas empezaron a buscar objetivos y prácticas autónomas como mujeres y fueron cuestionando la subordinación y el tutelaje masculino. Esta reivindicación más de género provocó una serie de susceptibilidades y cuestionamientos por los dirigentes, incluso tildándolas de “feministas” (Rivera 1985: 161). Por otra parte, la permanencia misma de las dirigentes máximas de las bartolinas en la ciudad es una experiencia aún más dura que la de los hombres, por suponerse mucho más que ellas no pueden desligarse de sus obligaciones domésticas, tanto en su hogar como dentro de la misma organización. Una de las más calificadas dirigentes de esta organización tuvo que abandonarla y dedicarse a actividades comerciales más rentables y más compatibles con su rol de esposa y madre, para que no se deshiciera su hogar. Por todos estos motivos, agravados por otros conflictos y divisionismos más internos entre ellas, en la última década el movimiento ha decaído, aunque sigue manteniendo actividades en diversas partes del país y las bartolinas siguen presentes en los congresos. Pero en los últimos años es mucho menos notoria y habitual su presencia en las oficinas de la CSUTCB.

Han ocurrido, sin embargo, otros desarrollos. En el V congreso de la CSUTCB, realizado en Sucre en 1992, una mujer joven, Elsa de Guevara, representante de Chuquisaca, fue nombrada presidenta del presidium y otra mujer, Lidia Flores, salió elegida como secretaria general, segundo cargo en importancia de la confederación. Esta última ya se había desempeñado muy exitosamente durante años como secretaria ejecutiva de la federación campesina de Santa Cruz y, poco tiempo después fue momentáneamente candidata vicepresidencial de Izquierda Unida.³⁹ Pero siguen siendo las excepciones que confirman la regla. Sea por la vía de una instancia organizativa propia o por la del nombramiento directo de mujeres a cargos importantes de la CSUT-

39 Hasta que la corte electoral la descalificó por ser demasiada joven.

CB, estas experiencias demuestran una vez más que es falso suponer que la mujer es incapaz de ejercer los cargos más importantes. Pero, al mismo tiempo, ponen también de manifiesto que sigue habiendo problemas de fondo para que tengan acceso a ellos de una manera habitual. Pensamos que el camino de una instancia propia, aunque articulada a la organización única, ofrece un camino más pedagógico para dar solución estructural a esta asimetría también estructural. En palabras de Florentina Alegre:

“En una reunión conjunta con los varones no podemos hablar bien las mujeres. Los hombres siempre nos ganan; en esas reuniones conjuntas tenemos miedo de hablar. Pero cuando estamos reunidas puras mujeres, discutimos bien, no tenemos miedo de lanzar ideas, nos comprendemos más rápido sin tantas palabras y también hablamos las cosas de mujeres que frente a los hombres no se puede hablar. Pero mezclados nos quedamos calladas. Ahora sabemos lo que perderíamos si nos vuelven a juntar a los hombres.” (Mejía *et al.* 1985: 18).

La reivindicación de *género* provocó una ruptura parcial con la cúpula de la CSUTCB, llevando a la interrogante de qué es lo que se privilegia: ¿la condición de mujer?, ¿la pertenencia a una etnia? o ¿la pertenencia a una clase social? Hasta el momento, la articulación de estos tres componentes no ha tenido éxito en la propia organización de mujeres y menos en la de los varones (Rivera 1985).

F. PORTAVOCES NO ESCUCHADOS

Nuestro último punto tiene que ver con los planteamientos más comunes en este nivel cupular, en que casi desaparece la función de gobierno comunal para transformarse en portavoces de las demandas de las comunidades a las que representan. La máxima instancia de la organización campesina, generalmente maneja dos niveles de comunicación en sus reivindicaciones:

- Un nivel retórico, que refleja un determinado discurso ideológico pero no llega a plantear nada preciso. Ocurre más entre los principales dirigentes y en grandes eventos nacionales. A veces en este nivel algunos dirigentes corren el riesgo de convertirse en simple “oposición por oposición”.

- Un nivel más pragmático. Tiene que ver con peticiones concretas y factibles para ser canalizadas a los destinatarios específicos. Suelen ser las necesidades más urgentes y sentidas de una mayoría de los campesinos. Se da constantemente a niveles locales, pero suele aparecer también en varios puntos de los pliegos petitorios de alcance nacional.

Este juego entre lo utópico y lo urgente ha sido muchas veces contraproducente por haber conducido a una mala interpretación por parte del Estado y la sociedad civil, con lo que demandas aceptables son negadas por supuesta especulación. Por otra parte, muchas demandas al nivel retórico no por ello dejan de tener valor, pues contribuyen a la conformación de todo un modo coherente de pensar. ¿Acaso no tiene también mucho de retórico la igualdad planteada por nuestra Constitución Política del Estado? ¿O las promesas de creación de cientos de miles de empleos hechas en las últimas campañas electorales? Las utopías son imágenes de sociedades imposibles que permiten crear mejores sociedades posibles. Volveremos a este punto en nuestro capítulo 6. Con frecuencia ambas dimensiones se mezclan en una misma demanda. Por ejemplo, la propuesta de ley agraria fundamental de 1984 fue ante todo programática, con mucho de planteamiento utópico. Fue así uno de los primeros documentos campesinos que empezó a cuestionar el modelo de Estado, algo que ahora está mucho más sobre el tapete y que desmiente el prejuicio de que el campesinado solo tiene demandas inmediatistas. La forma allí planteada de cogestión entre el Estado y la organización campesina era, sin duda, un planteamiento utópico, pero la demanda implícita de una mayor participación en la toma de decisiones en asuntos que les tocaban era, y sigue siendo, algo muy necesario y realista. La propuesta incluía, al mismo tiempo, planteamientos muy concretos, como la recuperación de la instancia comunal, incluso en ex-haciendas –algo hoy totalmente aceptado– y la necesidad de recuperar (más allá de la tierra) el potencial productivo del campesinado, algo que muchas instancias gubernamentales siguen soslayando. Las demandas centrales de la CSUTCB no deberían ignorarse, si se quiere construir una democracia sólida que incorpore plenamente a campesinos y pueblos originarios. Entre ellas, las más vivenciales y concretas se mueven en torno a los siguientes ejes:

a) Acceso garantizado y suficiente a la tierra y al territorio

A más de 40 años de la reforma agraria de 1953, el sector agropecuario está conformado por dos grupos dialécticamente opuestos:

- 1) El minoritario, formado por el 8% de los propietarios rurales, agrupa a patrones, ganaderos y agroindustriales. Ubicado sobre todo en el Oriente, acapara el 89% de las tierras y tiene acceso privilegiado al capital y a los recursos tecnológicos.
- 2) El mayoritario, compuesto por el 92% del sector rural empobrecido, con acceso a solo el 11% de las tierras. Constituye el medio millón de unidades familiares campesinas e indígenas, pertenecientes a las etnias oprimidas del país. Gracias a la reforma agraria de 1953, la mayoría tiene un pedazo de tierra propia aunque en diverso nivel de consolidación legal (Urioste 1987).

Además, desde 1985 la política neoliberal pretende reeditar, una vez más, la mercantilización de las tierras de comunidades. Éstas y la CSUTCB se oponen firmemente a ello, pese a que ha ido en aumento la visión privada y secularizada de la propiedad sobre la tierra, con pérdida del sentido de territorio. La ley de tierras actualmente bajo estudio deberá tener en cuenta esta exigencia. El mercado de tierras comunales no puede ser irrestricto, sino que debe quedar mediatizado por la organización comunal que, en la práctica, ya resuelve conflictos y avala transacciones, teniendo en cuenta el bien de toda la comunidad. Sobre todo en las zonas bajas del país, esta demanda de tierra y territorio ha tenido mucho más que ver con conflictos con patrones y otros explotadores del territorio. Sigue habiendo “comunidades esclavas” dentro de haciendas, por ejemplo entre los guaraní del Chaco. En otras zonas, los ganaderos no solo se han apoderado de territorios comunales sino que además meten a sus vacas en terrenos que todavía conservan las comunidades. Los problemas con madereros han pasado también a primer plano en aquellas áreas del Beni donde se originó la *Marcha por el Territorio y la Dignidad*.

b) Servicios y recursos básicos

Muchísimas de las demandas concretas que llegan desde el sector campesino se refieren a los servicios básicos que permitirían acortar la bre-

cha entre el estilo de vida rural y el urbano. Los principales indicadores de pobreza, que arrojan cifras tan alarmantes en el área rural, se refieren precisamente a ellos. En concreto, las dos demandas más reiteradas tienen que ver con los servicios de educación y de salud, tanto en términos de la infraestructura básica como en términos de la calidad del servicio. Por ejemplo, no solo se quieren más escuelas y colegios sino también que los profesores cumplan y enseñen lo que más se necesita.

c) Alternativas económicas

El otro gran reclamo se refiere a la infraestructura productiva. Ante todo, la existencia de caminos estables durante todo el año. Enseguida, la temática de la asistencia técnica y del mercado: precios adecuados, canales para comercializar, etc. Estos puntos nos llevan al siguiente tema, más de fondo. Los promotores de los ajustes estructurales neoliberales no tienen en cuenta el potencial productivo del pequeño campesino. A lo más, están dispuestos a concederle ciertos servicios básicos de carácter asistencial. Primero se hizo solo a través de fondos de “emergencia” y posteriormente, a través de mecanismos más estables como las diversas instancias del ministerio de Desarrollo Humano. Se pretende por esos caminos aminorar la “deuda social” y calmar, por tanto, una potencial explosión social. Es muy significativo que, con la reestructuración del poder ejecutivo en 1993, el “desarrollo rural y provincial” quedó en el ministerio de “Desarrollo Humano”, junto a los demás servicios sociales, mientras que toda la problemática productiva del “desarrollo agropecuario”, propiamente dicho, se enfocaba hacia los sectores grandes, en el ministerio de Desarrollo Económico y la competencia sobre la tierra y el territorio pasaba a otro tercer ministerio. Los pequeños productores campesinos se han sentido desamparados, sin Consejo Nacional de Reforma Agraria, sin Banco Agrícola y sin MACA –que les atendían, pese a sus graves problemas–, y peregrinando de una a otra repartición gubernamental sin tener siquiera un claro interlocutor en el Estado.

El problema se plantea siempre en términos sociales, no económicos, mientras que la demanda campesina tiene mucho de económica. Los diseñadores de las prioridades económicas dan por supuesto que solo los grandes empresarios pueden realmente producir riqueza, con lo

que se desperdicia gran parte del potencial humano del país. Si se diera a pequeños y grandes productores un tratamiento de real igualdad, por ejemplo en términos de infraestructura productiva básica, acceso a crédito, insumos y asistencia técnica, apoyo a los precios, capacitación, etc., pensamos que la “eficiencia” presuntamente mayor de las grandes empresas agropecuarias quedaría mucho más cuestionada por la eficiencia de los pequeños productores. Según datos de Urioste (1992: 128-129), los pequeños productores, que poseen solo el 11% de la tierra, son los que más la cultivan (94% del total) y, hacia 1985, producían el 70% de los alimentos para la canasta familiar del país. Sin embargo desde la implantación de la política neoliberal en 1985, sin que se hayan producido notables cambios en la tenencia de la tierra, hacia 1992 esta proporción habría disminuido a solo el 50%. Esta política –o mejor, falta de políticas productivas para el pequeño campesino– estimula el éxodo rural, la mayor inserción del campesinado a la economía informal y también las migraciones al área productora de hoja de coca, uno de los pocos rubros agrícolas económicamente viables que le seguía permitiendo la sobrevivencia económica. La miopía llega también allí: se prioriza la erradicación o, en el mejor de los casos, se habla de desarrollo “alternativo” en el área productora de hoja de coca, pero sigue sin plantearse un verdadero desarrollo rural en el conjunto del campo.

d) Canales regulares de participación

En el trasfondo de todas estas demandas hay otro reclamo central de la CSUTCB, que se constituye en uno de los grandes desafíos pendientes para consolidar un sistema democrático participativo. Se queja de que no se le consulta ni se busca su participación. La atención estatal solo se arranca en los momentos de crisis, como resultado de bloqueos y marchas. El conflicto abierto suele ser el principal trampolín hacia el diálogo. La queja campesina suele ser válida. El MNR, antes de las elecciones generales de 1993, manifestó su intención de que las reformas planteadas fueran realmente participativas, a través de canales regulares, o sea la COB, la CSUTCB, etc. En el *Plan de Todos* se señalaba:

“Estamos convencidos de que mientras más cerca estén los ciudadanos de las decisiones que les afectan, estas serán mejores y más

efectivas. Por ello dotaremos al pueblo de Bolivia de mecanismos eficientes de participación popular y control social en diferentes niveles, a partir de los barrios y comunidades rurales” (MNR 1993: 33).

Sin embargo, al ver los hechos, la CSUTCB ha mencionado varias veces que la ley de participación popular se discutió y aprobó sin buscar su participación. De ahí también la sospecha de que no sea una propuesta tan buena. En este caso, es probable que la sospecha no tenga tanto fundamento, pero tiene razón en el procedimiento seguido, aunque haya posibles justificaciones para ello.⁴⁰ La misma queja existe con relación al proyecto desconocido (al menos hasta principios de 1995) de una ley de tierras, tema en que los campesinos tanto tienen que decir. En cambio, en el proyecto previo de la ley del Instituto Nacional de Tierras (INTI), para crear el ente sucesor del Consejo Nacional de Reforma Agraria y el Instituto Nacional de Colonización, ha habido amplios niveles de consulta. Con este mayor conocimiento de causa, la CSUTCB ha hecho una propuesta alternativa --proyecto de ley INCA-- que, a decir de algunos entendidos, muestra muchos más puntos de coincidencia que discrepancias de fondo. Este último procedimiento debería ser el común. En el fondo, muchas veces el punto central de la democracia participativa no es tanto que haya o no coincidencia en los contenidos finales (que suelen ser el fruto de concertaciones y transacciones entre intereses contrapuestos) sino que estos sean realmente el resultado de una intensa participación. No es solo qué se dice sino también quién y cómo lo ha dicho.

40 Ver el capítulo 5, sobre los contenidos. Tal vez la oposición a esta ley, que quiso esquivarse al limitar un mayor diálogo previo, no venía tanto del sector campesino sino de otros grupos regionales de poder, como las Corporaciones Departamentales de Desarrollo, los comités cívicos y otros poderes departamentales que fueron trascendidos para fortalecer más bien a los municipios. Las comunidades campesinas e indígenas quedaron incluso en una posición mejor que el sector “funcional” de los obreros de la COB, preteridos ante otros sectores “territoriales”.

CINCO

MUNICIPIO, PARTICIPACIÓN POPULAR Y ELECCIONES

El futuro inmediato reviste características muy especiales por varias razones. Entre ellas destaca la actual vigencia de la LPP, que reconoce las organizaciones tradicionales y sindicales, municipaliza el total del territorio nacional a la vez que le dota de recursos, con el 20% de los ingresos nacionales a ser distribuidos en proporción al número de habitantes de cada sección provincial, que es la división político administrativa convertida en municipio. A la luz de lo analizado en los capítulos anteriores, será bueno abordar estos temas de manera más explícita.

A. DESAFÍOS DE LA LEY DE PARTICIPACIÓN POPULAR

La ley de participación popular, LPP (ley 1551 del 20 de abril de 1994), es la principal expresión, por parte del Estado, de una voluntad de contribuir al fortalecimiento de una democracia campesina e indígena en niveles como los que aquí nos han ocupado. Dentro del sector campesino e indígena, esta ley ha despertado franco interés en unos casos, pero en otros sigue mirándose con recelo. En esta sección, analizando sus principales logros, límites y desafíos de cara a la consolidación de una democracia campesina e indígena, intentaremos además explicar por qué.

1. Comunidad y personería jurídica

El primer hito de la LPP es que reconoce a las organizaciones tradicionales de los pueblos y comunidades indígenas o campesinas (*ayllus, tenta*, cabildos, sindicatos, etc.) como sujetos de participación en la actual democracia. Para ello, ante todo, reconoce su personalidad jurídica con lo que les hace sujetos de derecho con capacidad legal para ejercer derechos y obligaciones dentro del ordenamiento jurídico del país. Explícitamente reconoce a sus representantes, hombres y mujeres, en sus diversas modalidades: *jilaqatas, mallkus*, secretarios/as generales, *capitanes*, etc. Las organizaciones de todo tipo, así reconocidas (incluidas las juntas vecinales de las ciudades), reciben entonces el nombre genérico de “organizaciones territoriales de base” u OTB, sin que ello implique una pérdida de la forma y estructura tradicional de cada una de ellas (Art. 3 y 4). De esta forma, se hace por fin justicia a una demanda multiseccular de las comunidades. Es este un notable avance con relación a la situación precedente y el principio de una posible articulación entre la democracia étnica y todo el sistema democrático del país, de inspiración europea y norteamericana. Ahora ya se empieza a pensar el país en sus propios términos. De todos modos, es indispensable añadir algunas puntualizaciones y contrastes entre lo que la LPP reconoce en este punto y los alcances de la demanda campesina e indígena. Nos referimos particularmente a los temas de su identidad, autonomía y territorio comunales. Aunque aquí nos hemos extendido más en el caso andino, nuestras consideraciones son igualmente válidas para los demás pueblos originarios.

Comunidad y OTB

El nombre mismo de OTB ya ha causado cierto problema, pese a que la LPP es clara en este punto: no es una nueva organización que reemplaza a las anteriores, sino solo un nuevo nombre genérico para referirse a cualquiera de las organizaciones de siempre. En términos populares, es otra pollera de la misma chola, o quizás solo es un nuevo aspecto y derecho de la misma pollera de la misma chola. Sin embargo muchos no lo han entendido así. Hay incluso muchos funcionarios que hablan de “organizar OTB”, como si se tratara de algo totalmente nuevo. Al-

gunos no lo hacen simplemente por ignorancia sino con un claro afán de manipulación política. Esta es una de las principales razones por las que en algunos departamentos, como Oruro y Cochabamba, las organizaciones campesinas han decidido negarse a seguir el trámite. Hace poco un alto dirigente de la CSUTCB nos comentaba:

“Antes nos quisieron cambiar de aymaras a campesinos, de originarios a sindicatos. Ahora, ¿no será lo mismo con la OTB? Ya tenemos nuestro estatuto, que nos reconozcan como somos sin necesidad de hacernos OTB. Que se aplique el artículo 171 de la nueva Constitución Política del Estado.”⁴¹

El mencionado artículo 171, ahora reformulado, tiene sin duda en cuenta la LPP. Sin embargo, el hecho de que en él no se mencione a la OTB, ya eliminaba la susceptibilidad del dirigente. Supuesto que este es el espíritu de la ley y la letra de la misma Constitución Política del Estado, sería preferible seguir utilizando, en cada lugar, los nombres locales ya aceptados, incluso al reconocérseles la personería jurídica. Es indispensable que la secretaría de Participación Popular haga campañas más explícitas sobre el espíritu de la LPP. Por ser reconocido como “pueblo originario”, nadie deja de ser aymara, quechua o sirionó. De la misma forma, por ser “OTB” ninguna organización deja de ser cabildo, *ayllu*, sindicato o junta vecinal. Pero el título genérico de “originario” facilita plantear demandas comunes y el de OTB ha posibilitado proponer una ley para todas y cualquiera de estas variadas organizaciones sin suplantadas. Sin embargo, para evitar malentendidos en algo que no toca el fondo de la cuestión, sería oportuno que se diga más explícitamente, incluso en los documentos, que lo que se reconoce es la personería jurídica de la comunidad, del *ayllu*, etc.

Conviene un paso más. Autoridades y organizaciones deberían denunciar sistemáticamente a aquellos funcionarios, alcaldes o políticos que van contra este espíritu, queriendo “organizar” o imponer “sus” OTB: La pollera no debe anular a la chola. La LPP no determina cuál de los niveles de la organización indígena o campesina será reconocida como OTB, al aludir

41 “El Estado reconoce la personalidad jurídica de las comunidades indígenas y campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos”.

al sindicato, comunidad o pueblo indígena como algunas de las unidades posibles. La decisión dependerá de las propias organizaciones rurales. Se añade así mayor flexibilidad a una decisión de las propias aspirantes a ser reconocidas como OTB. Pero, sea cual fuere la decisión tomada, parece que esta podría canalizar la dinámica de la organización campesina en un sentido u otro. Sabemos, por ejemplo, de casos que han decidido que la OTB sería la pequeña comunidad o sindicato, “porque así tendremos mayor número de votos y será más difícil que nos manipulen”. Otros, en cambio, han privilegiado a la subcentral “para fortalecer este sector, ahora débil”. Para fines prácticos, como la firma de contratos o la recepción de créditos, habrá que considerar también cuál es la instancia en la que más conviene tener personería jurídica (y por tanto habilitar como OTB).

Hay otro problema pendiente, a saber, cuál será reconocida, cuando un mismo territorio tiene dos o más tipos de organizaciones campesinas o indígenas (art. 6). Como ya insinuamos en el capítulo 2 (A.1), donde el problema sigue más candente es en el norte de Potosí y otras regiones aledañas, en las que los sindicatos nacieron y persisten de manera paralela al ancestral *ayllu*. Allí pueden surgir conflictos sobre cuál es la organización principal y más representativa, apelando para ello a argumentos de tipo ideológico (lo ancestral vs. lo moderno, etc.), que ocultan la lucha de poder de una u otra instancia o de los grupos externos que las apoyan. La mejor solución, en nuestra opinión, es que, superando intolerancias, ambas formas de organización lleguen a un acuerdo por el que se transformen en una organización única, con mutua complementación de funciones, como ya ocurre en tantas otras partes del país. Lo más grave sería que, por intereses políticos, se duplicaran arbitrariamente las organizaciones para forzar el reconocimiento de aquella que mejor responda a una determinada autoridad estatal. Para evitarlo, conviene que sean las actuales comunidades y sus organizaciones las que tengan la iniciativa para el reconocimiento de su personería jurídica. Y si ocurrieran esas arbitrarias duplicaciones, deberían denunciarse inmediatamente.

Reconocimiento legal y autonomía

Al reconocer legalmente a las comunidades campesinas, *ayllus* y otras formas de organización indígena, “según sus usos, costum-

bres o disposiciones estatutarias” (art. 3), se viabiliza una forma de organización socio-política hasta ahora oficialmente desconocida. Empero, las viejas reivindicaciones de autonomía de las comunidades andinas y otras frente al Estado⁴², en la LPP son atribuidas al municipio. En el concepto de OTB solo se prevé que la comunidad sea un vigilante de los recursos económico-financieros regionales, fijados por las políticas estatales y ejecutada por las municipalidades. Cualquier pretensión del *ayllu* o comunidades locales de decidir y fijar sus propias políticas económicas, deberá canalizarse en el momento de la planificación participativa que deben realizar los municipios creados por la LPP.

En la práctica, como hemos visto en las páginas anteriores, las comunidades ya tienen mucho de “mini-municipios”, que deciden, planifican, tramitan, ejecutan y en parte financian sus propios proyectos. Por el tono de la LPP ahora, toda esta tarea quedaría en buena parte transferida a un nuevo municipio que, en muchos lugares ni siquiera existía previamente. Es cierto que la unidad municipal puede ser una instancia más idónea de planificación. Pero, dentro de ella, el potencial de autodeterminación siquiera parcial que ya tenía, y sigue reclamando, la antigua comunidad o la agrupación de comunidades, ¿quedará realmente potenciado o se transferirá a otra instancia que no es la propia? Como dice Ricardo Calla (1995), sigue pretendiéndose que los pueblos originarios se acerquen al esquema del Estado; aunque se hacen esfuerzos, no parecen suficientes para que un Estado –que habla y piensa en castellano– se acerque a los esquemas de dichos pueblos. Aquí puede ponderarse tanto la capacidad para responder a una demanda social desde el actual gobierno, en los términos que permite nuestro ordenamiento jurídico, cuanto el riesgo innegable de que las comunidades y sus agrupaciones –que ahora son también OTB– jueguen en una cancha que no conocen: el municipio. La demanda de autonomía podría terminar favoreciendo más bien, al menos en algunos lugares, a las oligarquías locales de siempre, que conocen mejor esta instancia estatal.

42 Ver Platt (1982) y Albó (1988) para la región andina y CIDOB (1992) para los grupos de tierras bajas.

¿Dos caras de lo mismo?

Con lo dicho hasta aquí queda claro que, por ser OTB, se reconocen derechos a los *ayllus*, comunidades, sindicatos, etc. pero no se satisfacen todas sus demandas históricas. La LPP promueve el relacionamiento de los *ayllus*, sindicatos, etc. con los órganos públicos. Por otra parte, incorpora la tuición de las organizaciones campesinas e indígenas sobre los nuevos gobiernos municipales, privilegiados por la LPP. Por tanto, las OTB, tal como están planteadas, no recogen pero tampoco excluyen, las principales reivindicaciones de los *ayllus* y/o sindicatos, como el derecho al ejercicio pleno del poder comunal. Lo que principalmente se promueve es que las organizaciones comunales hagan sugerencias para el plan municipal y supervisen la administración del gobierno municipal. En este sentido, el *ayllu* y/o sindicato y la OTB, siendo dos caras de la misma organización, tienen tareas diferentes, aunque no contradictorias. El *ayllu* andino persigue que el Estado lo reconozca como organización social (y no solo como un ente supervisor), capaz de autodeterminarse políticamente y de manejar sus propios recursos. En cambio la OTB, al intentar articular e incorporar a las organizaciones comunales, lleva el peligro de relegar a los *ayllus* o sindicatos a un rol meramente subordinado, no decisorio, en lo atingente a cuestiones locales. Tanto la autonomía parcial del *ayllu* y otras organizaciones originarias como su incorporación a instancias estatales superiores son deseables. Lo primero asegura su identidad, lo segundo evita su marginación. Habrá que esforzarse para que ambas necesidades no se eliminen mutuamente. Resulta claro aquí que la democracia representativa busca ser completada y reforzada con la forma de participación reconocida por la LPP. No se busca tanto la primacía de la participación, como alguna vez se insinuó o interpretó erradamente.

2. El comité de vigilancia

Una innovación, dentro de este marco limitado de la LPP, es la creación de comités de vigilancia (art. 10). Esta sí es una instancia nueva. Viene a ser como una nueva cartera de la organización campesina o indígena, comparable a las secretarías de vinculación (con la COB, con la Asamblea Permanente de Derechos Humanos (APDH), etc.), que ya existen dentro de

la CSUTCB. Pero en este caso toma responsabilidades mucho más específicas. Así, la formación de comités de vigilancia que la LPP prevé, permite una participación política de las OTB en las cuestiones del municipio, más allá de ser recurso humano para la realización de trabajos. “Política” implica aquí atención al conjunto (del municipio), representación legítima de las OTB y canal de relacionamiento con el resto de la estructura política del Estado boliviano. Se critica a las formas de participación en programas de autoayuda, impulsadas en países en desarrollo, como nuevas formas de transferir responsabilidades a los subordinados (Rahnema, 1995) por el Estado dirigido por los privilegiados de siempre. Por ello, en el caso boliviano, debe subrayarse esta tarea *observativa* del comité de vigilancia.

El riesgo principal del comité de vigilancia, sobre todo en los municipios mixtos urbano-rurales, es que este grupo tan reducido sea manipulado por instancias contrarias al campesinado. En efecto, la elección de los varios miembros del comité no depende exclusivamente de los comunarios sino también de otros sectores, como los “vecinos” de los pueblos. Además del peso específico de cada sector⁴³, en la configuración del poder local, en cada situación concreta, contarán las capacidades y experiencias de los elegidos. Para superar este riesgo, el reglamento de las OTB (DS 23858, del 9 de setiembre de 1994) especifica con claridad la relación de los comités de vigilancia con sus correspondientes organizaciones de base (título III, art. 14-20) y establece que cada miembro sea escogido según “los usos, costumbres y disposiciones estatutarias” de cada organización (art. 16) y, dado el caso, sea revocado en cualquier momento “bajo la modalidad en que se llevó a cabo su elección o designación” (art.20). Se quiere garantizar así que esta nueva instancia tampoco sea una nueva pollera que llegue a anular a la chola⁴⁴. El mismo artículo establece que “cada OTB tiene los

43 El art. 10-1 habla de tantos miembros como cantones y el inciso II precisa que el mínimo es de 3 y 4 miembros, si solo hay uno o dos cantones. El art. 16 del reglamento (DS 23858) dice que se reconocerá un solo representante “por cantón o –añade– distrito” (= subalcaldía). Suponemos que solo se aplica si hay más de tres cantones. Pero ¿qué pasa si un distrito está constituido por varios cantones? Suponemos que entonces el distrito tendrá tantos delegados como cantones, porque en esto la ley es más clara que su reglamento. Ténganlo en cuenta las organizaciones de base.

44 Con todo, en el reciente plan general de desarrollo económico y social de la república, *El cambio para todos*, hay una frase desconcertante que, esperamos solo haya sido un desliz. Una

mismos derechos”. Tanto los vecinos, es decir los pobladores mestizos de las antiguas *markas*, como los campesinos organizados tienen así la oportunidad de subir al carril de este comité y desde allí podrán tener una significativa influencia en la definición y ejecución de los temas y proyectos que involucren al conjunto local.

Es fundamental, por tanto, que las organizaciones campesinas e indígenas piensen bien a quiénes se escoge para esta función. Un criterio sugerente, escuchado de labios de otro dirigente aymara, es que podría darse esta función a algunos ex-dirigentes de reconocida trayectoria. Tendrían, en este caso, cierto parecido con los *pasados*, en el actual camino de cargos, que no ejecutan pero influyen y supervisan. Esta solución parece adecuarse más a los municipios exclusivamente rurales⁴⁵. Pero en municipios mixtos, donde hay otros actores sociales y mayores pugnas de intereses, habrá que asegurar que los representantes campesinos e indígenas dentro del comité tengan, además, una fuerte capacidad de mediación y de negociación. De lo contrario, la participación popular podría quedar reducida a una mera “vigilancia popular”. Una vez más, el tipo de interacción entre municipalidad y las organizaciones sociales, a que hacemos referencia, será el que defina los resultados, sea para revertir tendencias de exclusión, o en algún caso para ratificarlas.

3. Territorio comunal y municipal

La LPP no se pronuncia sobre el aspecto territorial, potencialmente conflictivo. Es un vacío que debería ser resuelto. Sabemos que, tanto en el Oriente como incluso en la región andina la demanda por el reconocimiento de territorio es central en los pueblos originarios.

de las políticas señaladas para contribuir a la “aplicación plena de la participación popular” es “la otorgación de personalidad jurídica a las OTB y a los comités de vigilancia para el control de la inversión” (ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente 1994: 80-81. Subrayado nuestro). Si, según el reglamento de la LPP, los miembros de estos comités son solo nombrados (y revocados) por su OTB, según sus usos o estatutos ¿qué sentido tiene otorgarles también personería jurídica?

45 No se descarta que puede haber también problemas entre los comunarios y los *vecinos* aymaras, aunque entonces existen mayores posibilidades de encontrar un acercamiento al diálogo y a las negociaciones, por la proximidad cultural y hasta el parentesco.

No se refiere ya solo al acceso a la “tierra para trabajarla”, como en la época de la reforma agraria. Tiene que ver también con el tema de la jurisdicción comunal o intercomunal y con ciertos derechos sobre el acceso y control de los recursos naturales (tierra, agua, madera, minerales, etc.) que se encuentran dentro de ella. (Ver capítulo 6-B.4). Al privilegiar al municipio, habría el riesgo de asumir que la LPP solo contempla la jurisdicción municipal para la utilización de recursos o la resolución de conflictos territoriales. En realidad, no es así. Más aún, esta es quizás la primera ley que reconoce el carácter territorial de las organizaciones originarias, al identificarlas precisamente como “organizaciones *territoriales* de base”. El reglamento, al definir las, precisa que los pueblos indígenas “mantienen un vínculo territorial en función de la administración de su habitat y de sus instituciones” y que las comunidades campesinas “comparten un territorio común” (art. 1). Después, al reglamentar el reconocimiento de su personalidad jurídica, dice que deberán indicar “el espacio territorial que ocupan” aclarando que este “podrá comprender una o más comunidades” (art. 6). Están actualmente en debate otros instrumentos legales, como la ley de tierras, en los que –ya lo hemos mencionado– podría prevalecer más bien el criterio de un irrestricto “mercado libre de tierras”, lo que enseguida sería visto por las comunidades y pueblos indígenas como una amenaza, como ocurrió no hace mucho en México y en el Ecuador por disposiciones semejantes.

Por otra parte, en este punto el actual gobierno parece más indeciso que el anterior, que reconoció varios territorios indígenas, en concordancia con el Convenio 169 de la OIT y la ley 1257 (del 11 de setiembre de 1991) que explicitan este derecho (art. 14 y 15). Algunos han argüido que hablar de “territorios” de comunidades o pueblos indígenas sería inconstitucional. Pero el propio Carlos Hugo Molina (1991), actual secretario nacional de Participación Popular, precisó que no había tal contradicción sino que se trata de un claro caso de competencias concurrentes. Pensamos que sería muy oportuno que, para asegurar su coherencia con la LPP, la propuesta ley de tierras fuera también ley de territorios, y explicitara el reconocimiento de esta demanda y derecho de los pueblos y comunidades indígenas. Entonces su reconocimiento como organizaciones territoriales adquiriría pleno sentido y coherencia.

B. CAMPESINADO Y ELECCIONES

La otra innovación que puede mejorar la participación campesina en las formalidades de la democracia está en el ámbito de las elecciones. Será bueno ubicar antes el asunto en su contexto histórico.

1. Historia del voto campesino

Desde que se consiguió el voto universal, en 1952, hasta las últimas elecciones del general Barrientos, en 1966, los campesinos votaban de forma casi unánime para el candidato oficial. Además, el sistema de papeletas distintas para cada partido dificultaba que fuera de otra manera, pues en tiempo del MNR era difícil que llegara al campo otra papeleta que la rosada o la verde, en las elecciones de Barrientos. Si, a pesar de las dificultades, llegaban otras en cantidades suficientes, fácilmente eran destruidas antes de la elección, no solamente por malas prácticas partidarias sino porque, efectivamente, había un alto nivel de consenso del campesinado para apoyar a esos candidatos⁴⁶. Tras los doce años de regímenes militares, un hito fundamental dentro del resurgimiento democrático del campo fueron las elecciones de 1978 –las primeras desde 1966– en las que la participación y orientación del electorado campesino no tuvo nada que ver con una subordinación pasiva al poder. Seguía vigente el esquema de papeletas diferentes por partido y el gobierno militar suponía, al parecer, que sería fácil controlar el voto campesino. Sin embargo no fue así. Fue notable el sentido democrático y a la vez la sagacidad del campesinado para obtener la papeleta de su preferencia y dar libremente su voto.

Una publicación de CIPCA (Alcoreza y Albó 1979) documentó ampliamente esta madurez y astucia campesina a lo largo y ancho del campo, de la que aquí solo podemos dar algunos botones de muestra: En muchísimos lugares aparentaron externamente apoyar al candidato oficialista y votar con su papeleta verde, pero a la hora de la verdad utilizaban otra que llevaban oculta en la manga, en el sombrero

46 El principal resquicio en este consenso ocurrió solo en ciertas partes del campo en 1960, cuando el MNR se fragmentó con la creación del MNRA “auténtico”, de Walter Guevara Arze.

o en el seno. En varios lugares donde solo había papeleta verde, los campesinos abandonaron el lugar sin votar; en otros, esperaron horas pacientemente, hasta que consiguieron las papeletas deseadas. En un lugar, al ver destruidas sus papeletas, los comunarios partieron a pedacitos las pocas que se habían librado del fuego para con ellos depositar “su” voto y exigieron que se les computara como válido porque no tuvieron otra alternativa. En otro, hicieron lo mismo con pedazos de bolsas de cemento, por ser lo único de color café, que era el color de su candidato, etc., etc. Uno de los observadores internacionales, que viajó a Caranavi, quedó particularmente impresionado por la madurez democrática del campesinado y en su informe dejó el siguiente testimonio:

“La gente del campo está muy consciente de lo que sucede en el país. Los campesinos más pobres entienden de política. Tienen su propia opinión y desean ser tratados como adultos y no como niños.”

Ante la evidencia de lo inapropiado y poco democrático que resultaba el esquema vigente desde los años 50, la propia corte electoral de 1978, entonces presidida por Julio Mantilla Larrea, patrocinó dos estudios independientes⁴⁷ para establecer la viabilidad de aplicar en el campo un nuevo esquema de papeleta multicolor y multisigno, pues en esferas urbanas y gubernamentales seguían siendo muchos los que dudaban. Los resultados de ambos estudios demostraron claramente la viabilidad, por lo que se formalizó el sistema actual, que permite una expresión mucho más libre del votante, sobre todo campesino. Ha seguido habiendo abusos, como la manipulación en la ubicación de asientos electorales y la utilización de camiones, comida y alojamiento por parte de determinados partidos, sobre todo en las áreas más aisladas de Oriente, o –más grave– la presencia de extraños en las casetas electorales, para marcar el voto sobre todo de mujeres mayores. Pero en conjunto la presencia campesina, tanto en las mesas electorales como en el control de los escrutinios, ha ido reduciendo tales abusos a la mínima expresión. Las mayores manipulaciones antidemocráticas del voto han ocurrido más allá de las urnas y de los escrutinios rurales.

47 Uno estuvo a cargo de Carlos Perotto, de la Universidad Católica Boliviana, y el otro de un equipo conjunto de investigadores del Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, CERES, y de CIPCA.

2. El comportamiento electoral campesino

Después de la revolución de 1952 prevaleció la imagen de que el comportamiento electoral del campesino era homogéneo y, más precisamente, de apoyo al MNR. Si bien tal cosa fue cierta para el período 1956-64, e incluso para la elección de 1966, a favor de Barrientos, no puede sostenerse una afirmación de esta índole de 1979 adelante. Dentro del actual período democrático, cabe también distinguir dos épocas y estilos electorales, antes y después del año 1987, el primero en que hubo elecciones municipales claramente diferenciadas de las presidenciales.

Elecciones generales

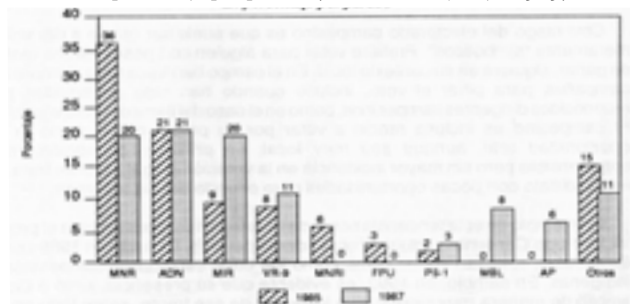
Dentro de las elecciones generales de más larga trayectoria, subrayaremos los siguientes rasgos en el comportamiento electoral campesino. Aquí no nos interesa tanto saber por quiénes se votó en cada sufragio, sino qué mecanismos y criterios parecen funcionar en el voto campesino. Ha habido cierta evolución a medida que se ha ido ganando experiencia electoral. En las primeras contiendas electorales era más evidente que la asamblea comunal deliberaba para ver a quién convenía dar el voto. Llegado el momento del sufragio secreto, no todos votaban unánimemente pero se dejaba sentir bastante la influencia de la previa deliberación comunal sobre el voto individual. Las diferencias de voto ocurrían sobre todo de una a otra comunidad y mucho más de una a otra región o departamento. Pero, dentro de cada comunidad, la unanimidad de voto fácilmente superaba el 80%. Con los años, sigue habiendo cierta deliberación en asamblea comunal, pero los niveles de unanimidad han disminuido. La otra evolución, común a otros sectores del país, ha sido la de cierta desilusión después del entusiasmo despertado por las primeras justas electorales. Por eso han aumentado los niveles de ausentismo, aunque no de manera alarmante en el caso de elecciones generales. Se debió en parte, como en otros lugares, a la pérdida de la novedad y, tal vez, a que siempre se produce un bajón al contrastar las expectativas preelectorales con las realidades postelectorales. Pero, en el caso campesino, influyeron muy notablemente, quizás más que en la ciudad, la constatación de que intereses partidarios habían desvirtuado su voto. Por ejemplo, en el

“empantanamiento” de 1979 –que desembocó en un presidente por el que ningún ciudadano había votado– o en las célebres maniobras de “la Banda de los Cuatro” que, en 1989, llevaron al acuerdo patriótico al poder. En tales circunstancias no era raro escuchar en el campo frases como la siguiente:

“¿Para qué votar? Después igual harán lo que más les convenga.”

GRÁFICO 5.1. VOTO CAMPESINO, 1985 Y 1987

En porcentaje por partido (Fuente: Arias y Rojas 1989)



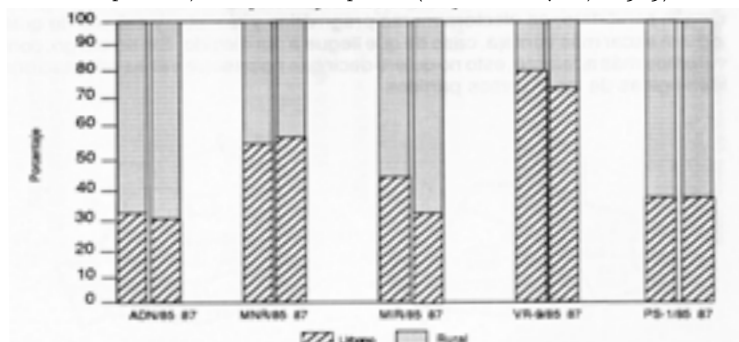
En este contexto, no sobra recordar que en diversas elecciones, a diferencia de lo que ocurre en otros países, el voto rural ha sido con frecuencia menos inclinado a la derecha que el urbano, aunque tampoco ha sido por los partidos minoritarios más izquierdistas, de convocatoria más urbana. Por esa tendencia, al principio poco tenida en cuenta por los medios de comunicación⁴⁸, en diversas elecciones, las primeras proyecciones urbanas iban quedando después lentamente rectificadas a medida que llegaban los votos más desperdigados del área rural. Los gráficos 5.1 y 5.2 muestran esta tendencia en las elecciones de 1985 y 1987. Los cuatro mapas que vienen a continuación, en el gráfico 5.3, muestran la respuesta diferenciada en las capitales y el resto del departamento en las cuatro elecciones generales de 1979 a 1989⁴⁹. Lamentablemente el excelente análisis de Romero

48 Las tecnologías más sofisticadas, usadas por los medios de comunicación en las elecciones más cercanas, han corregido notablemente esa imagen inicial excesivamente urbana del pasado.

49 Ver, además, la 3ra. tesis, al fin del capítulo, para comprender mejor la reacción del campo de La Paz, especialmente en las elecciones de 1985.

GRÁFICO 5.2. VOTO URBANO Y RURAL, 1985 Y 1987

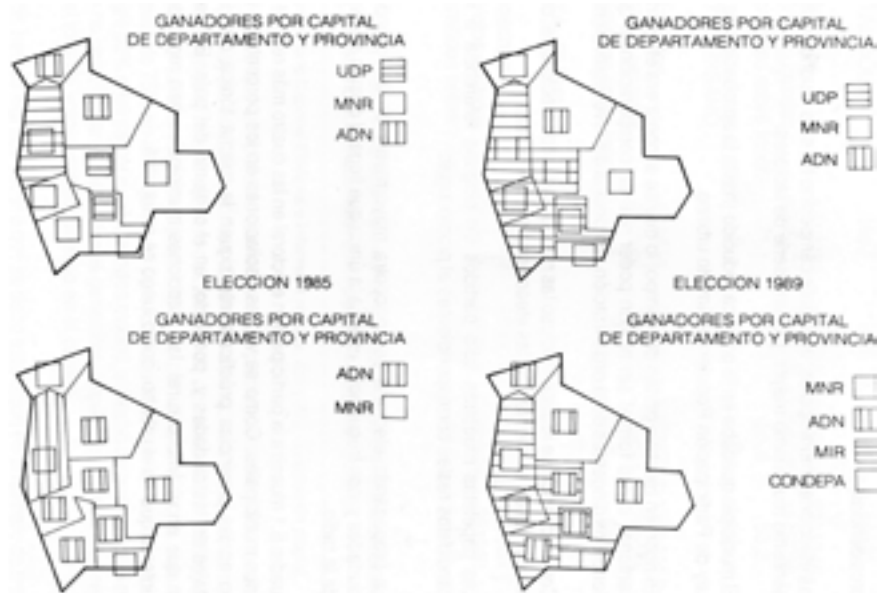
En porcentaje dentro de cada partido (Fuente: Arias y Rojas 1989)



(1993), de donde los hemos tomado, no llegó a cubrir las elecciones más recientes de 1993. Esta constatación tiene que ver tanto con el potencial democrático campesino, en el momento de votar, como con su potencial para empujar electoralmente a todo el país hacia gobiernos más populares e innovadores.

GRÁFICO 5.3. VENCEDORES EN CAPITALES Y EN RESTO DEL DEPARTAMENTO EN CUATRO ELECCIONES GENERALES: 1979, 1980, 1985, 1989

(Fuente: Romero 1993)



Otro rasgo del electorado campesino es que suele ser reacio a dar votos meramente “simbólicos”. Prefiere votar para alguien con posibilidades reales de ganar, siquiera en su contexto local. En el campo han fracasado siempre las campañas para pifiar el voto, incluso cuando han sido promovidas por reconocidos dirigentes campesinos, como en el caso del llamado “voto *wiphala*”. El campesino es incluso reacio a votar por su propia gente, si no ve oportunidad real de que su candidato gane. La principal excepción, muy comprensible pero sin mayor incidencia en la votación global, es si se trata de un candidato con pocas oportunidades pero oriundo del lugar o zona. Un ejemplo de esta tendencia nos lo da la votación campesina para el propio Victor Hugo Cárdenas, actual vicepresidente del país. Cuando en 1989 corrió en solitario, tuvo tan pocos votos como los otros candidatos campesinos o indígenas. En cambio, en 1993, es evidente que su presencia, junto a Goni, amplió de manera muy significativa los votos de ese frente, sobre todo en La Paz. El campesino, aunque no llegue a compartir plenamente la ideología de ningún candidato, es electoralmente pragmático y realista, y calcula de quién logrará sacar más ventaja, caso de que llegue a ser elegido. Sin embargo, como veremos más adelante, esto no quiere decir que no pesen en él las orientaciones ideológicas de los diversos partidos.

Elecciones municipales

Aquí nuestro análisis solo se remonta hasta 1987, cuando se independizaron de las presidenciales. En las elecciones municipales, el interés campesino ha sido mucho menor y el ausentismo muchísimo mayor, por una serie de factores:

- El municipio quedaba en la práctica reducido (hasta la aprobación de la LPP) al ámbito urbano.
- En rigor, en muchas partes del campo, lo que se escogía era el agente cantonal, cargo formal sin ningún poder real en comparación al que tienen los dirigentes de la organización campesina del nivel equivalente.
- Con frecuencia se reducen incluso las mesas y asientos electorales, con relación a los existentes en las elecciones presidenciales.
- Las papeletas muestran solo partidos, sin ninguna referencia a los candidatos reales correspondientes al propio lugar.

- La propaganda electoral se concentra en las grandes ciudades y, con frecuencia, es la única que llega al campo a través de la radio.

El cuadro 5.1 muestra la participación electoral en las cuatro más recientes elecciones municipales. Como se ve, las oscilaciones en los porcentajes de votación en las provincias prácticamente siguen la misma tónica que los porcentajes en las ciudades y, por tanto, en el conjunto del país. Es claro también que en el ámbito rural, las elecciones municipales han registrado menor interés que en el ámbito urbano. Nótese que el aparente aumento en la participación en 1991 oculta una falacia: hay un notable bajón en el número de inscritos en el sector rural. Si asumiéramos el mismo número de inscritos de dos años antes (1989) –que en el campo son menos que en 1987–, la participación habría sido de un respetable 75% en el conjunto del país, casi del 100% en las ciudades, pero un magro 52% en el sector rural. De todos modos, el hecho de que en aquel mismo año no coincidieran con las elecciones generales, implicó ciertamente un repunte en el total de votos emitidos incluso en el campo. No hemos logrado saber a qué se debe este bajón en el número de inscritos pues antes de 1993 todavía no se exigía el carnet de identidad como requisito único de identificación para votar. Sin embargo, ni siquiera en las elecciones generales de 1993 se llegó

CUADRO 5.1. PARTICIPACIÓN EN ELECCIONES MUNICIPALES

(Fuente: Corte Nacional Electoral e *Informe R*, nn. 229, 231 y 232. Elaboración propia)

TOTAL BOLIVIA	1987	1989*	1991	1993*
Nº Inscritos	1812288	1844984	1614984	2231945
Nº Votos emitidos	1288933	1003520	1398045	1189896
% emitidos sobre Inscr.	71,1	54,4	86,6	53,3
	↑	↓	↑	↓
TOTAL URBANO				
Nº Inscritos	838576	899768	1023672	1361411
Nº Votos emitidos	702492	637227	902081	798015
% emitidos sobre Inscr.	83,8	70,8	88,1	58,6
	↑	↓	↑	↓
TOTAL RURAL				
Nº Inscritos	973712	945216	591308	870534
Nº Votos emitidos	586441	366293	495964	391881
% emitidos sobre Inscr.	60,2	38,8	83,9	45,0
	↑	↓	↑	↓

* En 1989 y 1993 hubo elecciones generales poco antes de las municipales
 ↓ ↑ Disminución o aumento con relación a votación anterior

en el campo a recuperar el total de inscritos de los años 80, pese al innegable aumento de población.

Es típica la siguiente experiencia, vivida en 1993 por uno de los autores de este trabajo. En las últimas elecciones presidenciales, hubo una gran afluencia en la comunidad campesina altiplánica donde está su asiento electoral, a más de cien kilómetros de La Paz. La mayoría de las directivas y demás controles de mesa estaban en manos de campesinos y campesinas del lugar, que ejercieron sus roles con gran seriedad y responsabilidad, sin mayores incidentes. Llegado el escrutinio, mientras se voceaban los nombres, eran numerosos los que hacían su propia anotación. El mismo espectáculo se repetía en otras comunidades de la zona. En cambio, poco tiempo después, en las elecciones municipales, ocurrió algo muy distinto. Para empezar, desde días atrás intentó averiguar quiénes eran los candidatos locales –en este caso, para agentes cantonales–, pero nadie supo responderle. Llegado el día, ni siquiera había mesas electorales en su comunidad. Tuvo que ir, como los pocos comunarios que se preocuparon por votar, hasta la comunidad sede del cantón. Cuando llegó allí, ya avanzada la mañana, las mesas seguían prácticamente vacías. Antes de depositar su voto, preguntó por última vez:

- ¿Quiénes son los candidatos aquí?
- Todavía no se sabe.

Lo único que pudo hacer, responsablemente, fue anular su voto con el siguiente texto en la papeleta:

“Voto en blanco, porque aún no se sabe quiénes son aquí los candidatos”.

Recién después, al hablar con otro comunario en su casa, este le dijo:

“Yo soy el candidato para el partido A y don N. es el candidato para el partido B. Yo he sido ratificado desde las anteriores elecciones, en que salí elegido agente cantonal por el mismo partido.”

- ¿Y que tuvo que hacer Ud., como agente cantonal?
- Casi nada. Los dirigentes lo hacen todo.

A los pocos días, otro comunario comentaba:

“Hemos ganado. Ha salido la comadre Mónica”,

como si aquellos votos del campo hubieran contribuido a decidir quién iba a ser alcalde en la ciudad de La Paz. Un mes después, al concluir el año, había la gran asamblea de todos los dirigentes de la región para nombrar al nuevo ejecutivo de la central agraria, que en la zona es a la vez el *mallku* o *jilaqata* principal. Aunque este nombramiento tiene cierto margen de rotación por comunidades y se hace en el pueblo matriz, el nivel de participación y entusiasmo era muchísimo mayor, con grandes y a ratos acaloradas deliberaciones sobre quién debía ser el nuevo *mallku*. Tal como se hace tradicionalmente, los diferentes representantes de las comunidades se fueron alineando frente al candidato de su preferencia y así se decidió el ganador. Este, al igual que el cesante, fueron objeto de los consabidos festejos y ceremonias durante varios días y, a lo largo del año, fue la autoridad real de toda la zona, por encima del corregidor y, por supuesto, de los desconocidos agentes cantonales.⁵⁰ Para actualizar la anécdota, en diciembre de 1994 llegó el alcalde de Viacha (distante ciudad a cuya alcaldía pertenece ahora esta zona), que había encontrado razonable el planteamiento local de que se nombrara un subalcalde para este alejado distrito. Propuso que nombraran una terna y él decidiría. El cabildo local de *jilaqatas*, *mama t'allas* y pueblo en general protestó. Querían que se lo nombrara según sus usos y costumbres, para que fuera aceptado. Después de alguna discusión, el alcalde viacheño, de ancestro aymara, comprendió y accedió. Se había logrado consenso. Tras un corto conciliábulo entre *jilaqatas* y alcalde, se decidió que cada subcentral nombrara su candidato y en una doble ronda, en que cada participante formó fila frente a su candidato, se llegó a nombrar al subalcalde. A lo pocos días, a principios de enero de 1995, tomó posesión de una manera muy semejante a la de los *jilaqatas* tradicionales y junto con ellos.

A quienes vivimos este forcejeo y su solución, nos quedaban algunas preguntas. ¿Quién tendrá la autoridad real? ¿Este nuevo subalcalde?

⁵⁰ La secretaría nacional de Participación Popular ha manifestado que al menos la mitad de los agentes cantonales, casi todos de áreas rurales, ni siquiera se preocupó de recoger sus credenciales. El informe al congreso nacional (*Elecciones Municipales, Diciembre 1993*) afirma que “la entrega de credenciales se realizó con normalidad en las capitales de departamentos y provincias. No se ha logrado los mismos resultados en algunas secciones o cantones.” (p. 50, énfasis nuestro).

¿El *jilaqata* principal? ¿Caminarán juntos? Más allá de los escrúpulos jurídico-burocráticos, para que el sistema realmente funcione, ¿qué dificultad de fondo habría para que en una región como esta, homogéneamente aymara, fuera de una vez la autoridad real y tradicional de siempre la oficialmente reconocida por el Estado como subalcalde o alcalde en esa jurisdicción?

3. Siete tesis sobre el comportamiento electoral campesino

Hemos de establecer ahora varias tesis con base en lo anteriormente señalado, añadiendo varias cifras y tendencias, para luego pasar a recomendaciones específicas.

1^{ra} Tesis: El voto campesino (rural) es tan diferenciado como en el resto del país

Aún cuando es común en el lenguaje electoral considerar “rural” o “provincial” a toda la votación que excluye simplemente a las capitales de departamento (y últimamente, también a El Alto), esta imprecisión no afecta sensiblemente a una denominación con mayor grado de fineza que, con el INE, considere población urbana a toda agrupación de más de dos mil habitantes. Así lo muestran los anteriores gráficos 5.1 y 5.2 y lo confirmó un ejercicio realizado con datos de las elecciones municipales de 1987 y en especial para el departamento de La Paz (CIPCA 1989, Anexo 4).

2^{da} tesis: La variación del voto campesino no solo se da en relación a la pluralidad partidaria ofrecida, sino también de acuerdo a la experiencia y condiciones de cada lugar

Un primer caso más general lo da la constatación hecha más arriba de que el voto campesino ha sido, en conjunto, más tirado a la izquierda que el voto urbano, variando según los partidos que se presentaran en cada caso (Romero 1993). Otro ejemplo más detallado se ve al comparar la elección “rural” en todas las provincias de La Paz, en la provincia Aroma y, dentro de ella, en la micro-región de Ayo Ayo (que hoy coincide con el municipio del mismo nombre) en las elecciones generales de

CUADRO 5.2. VARIACIÓN ELECTORAL EN TRES CONTEXTOS URBANOS DE LA PAZ, EN LAS ELECCIONES GENERALES DE 1989

(Fuente: Corte Nacional Electoral)

Partido	La Paz privs		Prov. Aroma		Micror. Ayo Ayo	
	(n)	%	(n)	%	(n)	%
FSB	2424	1,3	275	1,4	68	1,6
MRTKL	11010	6,1	1023	5,2	271	6,5
FULKA	9643	5,3	2351	11,9	829	19,9
ADN	27817	15,4	3273	16,5	553	13,3
CONDEPA	37718	20,8	2826	14,3	722	17,3
MIR	45028	24,9	4859	24,5	824	19,8
MIN/PS1	7311	4,0	594	3,0	124	3,0
IU	11447	6,3	740	3,7	103	2,9
MNR	28766	15,9	3879	19,6	671	16,1
Válidos	181164	100,0	19820	100,0	4165	100,0

1989 (ver cuadro 5.2). En los dos primeros casos gana el MIR, pero en Ayo Ayo gana FULKA cuya cabeza era Jenaro Flores, oriundo de la misma provincia y de larga trayectoria local. Se debe notar que se trata de un fenómeno muy local, pues tal triunfo apenas modificó el resultado a nivel departamental rural.

3ª tesis: El campesinado recurre al voto por partidos de manera comparable al resto del electorado, por razones pragmáticas e incluso por razones ideológicas

Ilustramos este punto con ejemplos del altiplano aymara sacados del detallado estudio de Romero (1993), que cubre cuatro elecciones generales desde 1979 hasta 1989. En primer lugar, hay consistencia en una mayor opción del campesinado por el conjunto del katarismo (con sus varios candidatos) en el campo aymara (La Paz y Oruro) más que en las ciudades de los mismos departamentos y que en el resto del país. Aunque se trata de porcentajes bajos y los candidatos y siglas cambian, hay continuidad en el mayor voto de estos lugares por esta misma corriente (Romero 1993: 181-204). El segundo caso es más complejo pero muestra cierta consistencia ideológica del campo de La Paz en medio de la evolución de los partidos. En las primeras elecciones, hasta 1980, los campesinos aymaras del departamento votaron consistentemente por la UDP, en muchas provincias con más del 70% del voto. Tras la debacle de este frente, en 1985, Acción Democrática Nacionalista, ADN, sale primero en el país sobre todo por su triunfo en La Paz. Pero ello se debe más que

nada al voto urbano (46%); pues en provincias solo alcanza un 19%. Aunque allí este partido fue también el más votado, la particularidad rural fue una dispersión mucho mayor del voto, por falta de alternativas convincentes. En rigor, si nos limitamos a las 16 provincias aymaras del departamento solo llegó a triunfar en dos; en las demás la esperanza se puso sobre todo en el nuevo MNR-V, cuyo candidato era dueño de Radio Méndez, de fuerte audiencia aymara rural. Pero en 1989, desaparecido este partido, se impuso el MIR (de la antigua UDP) seguido de cerca por CONDEPA, el nuevo partido urbano-aymarista del compadre Palenque, la comadre Mónica y la “cholita” Remedios, que causó la gran sorpresa en la ciudad de La Paz y sobre todo en el El Alto y que, en el altiplano, logró detener el avance previo de los kataristas. Fuera ya del citado estudio de Romero, cabría añadir que, en el altiplano aymara, recién en 1993 el voto volvió a favorecer al MNR. Influyó, sin duda, la presencia como candidato a vicepresidente del aymara y katarista Victor Hugo Cárdenas, aliado esta vez con quien tenía un buen chance de ganar.

4^{ta} tesis: Los partidos también pueden ser instrumentalizados por los electores para sus propios fines locales

Se puede mencionar el ejemplo de Tiraque (Cochabamba) donde una élite política local vinculada a los *vecinos* ocupó la alcaldía desde el período de los regímenes militares y, para ello, se adecuó a diferentes partidos durante los ochenta pero no sin problemas con los campesinos que en algún momento lograron incluso la presidencia del concejo municipal (CIDETI 1994: 142-151 y 166). En el caso de la recién creada provincia José Manuel Pando (Santiago de Machaqa), pesa el sentido comunitario: postulan a alguien con suficiente legitimidad y lo adscriben a algún partido político con perfil de ganador a nivel nacional o departamental. Es preciso establecer aquí que los partidos políticos han ido modificando su comportamiento desde el restablecimiento del régimen de derecho en el país, y en especial en el ámbito municipal. En el medio urbano, se ha dado lugar a liderazgos locales –y por tanto, a construirlos como tales– con una vinculación solo coyuntural con el partido que los apoya. La modificación constitucional para elegir a la mitad de los 130 diputados por la vía de conformación de distritos uninominales seguramente afirmará la tendencia mencionada en esta tesis. Ya vimos que

en el medio rural había menor interés por las elecciones municipales. Hemos de discutir posteriormente los cambios posibles, emergentes de la promulgación de la LPP.

CUADRO 5.3: AUSENTISMO COMPARADO ENTRE ELECCIONES GENERALES Y MUNICIPALES EN COCHABAMBA, POR TIPO DE JURISDICCIÓN

(Fuente: Valda 1994: 5)

Jurisdicción	1989		1993	
	generales	municipales	generales	municipales
Capital provincial	20,2	58,3	40,3	59,8
Sección municipal	22,2	60,6	34,0	58,5
Cantones	18,3	51,4	34,5	63,4

5^{ta} tesis: La participación en elecciones generales es mayor que en elecciones municipales, sobre todo si ocurren en un mismo año

Los datos recogidos por Valda (1994) sobre las provincias de Cochabamba muestran tendencias válidas para el conjunto del país (cuadro 5.3). El ausentismo es con relación al total de inscritos. Recuérdese lo dicho más arriba sobre la baja inscripción y un ausentismo algo menor en 1991 (ver cuadro 5.1) porque en ese año las elecciones municipales no coincidieron con las generales. En la provincia Cordillera, donde está asentada la mayor parte del pueblo guaraní de Bolivia, hubo una participación del 80% en las elecciones generales de 1993 pero para las elecciones municipales de ese mismo año cayó a cerca de 40%, es decir, que solo participó alrededor de la mitad de aquellos que pocos meses antes habían votado.

6^{ta} tesis: A menor importancia de una jurisdicción, mayor ausentismo electoral

Ya establecimos la menor participación electoral en el ámbito rural con relación al conjunto del país y, en particular, con relación a las principales ciudades. En las elecciones generales se debe a mayores dificultades de carnetización y de acceso a las mesas y, en las municipales, se unía –hasta la LPP– su menor relevancia. Interesa ahora ver la cuestión a *nivel micro*, de donde podremos inferir ciertas lógicas

particulares. Con datos oficiales de la Corte Departamental Electoral de Cochabamba, Valda (1994) muestra que el ausentismo electoral -el reverso de la participación- aumenta en la medida que disminuye la importancia de la jurisdicción de los municipios. En el conjunto de las tres últimas elecciones municipales, el ausentismo en la capital departamental fue de solo el 30,5%. En la ciudad de Quillacollo fue del 38%; en las ciudades de Punata y Sacaba fue del 42 y 47%, respectivamente, pero en algunas provincias más alejadas subía todavía más: 54% en el Chapare, 51 % en Arque, 66% en Tapacarí. Como muestra el cuadro 5.4, hay también la tendencia a mayor ausentismo en las secciones y cantones fuera de la capital provincial. Este hecho es perfectamente consistente con la indolencia, ya mencionada, por la que ni siquiera se recogen las credenciales de agente cantonal.

CUADRO 5.4: AUSENTISMO ELECTORAL POR JURISDICCIÓN MUNICIPAL EN EL DEPARTAMENTO DE COCHABAMBA

(Fuente: Valda 1994)

año	Jurisdicción municipal		
	capital provincial	capital seccional	capital cantonal
1989	58,3%	63,5%	54,5%
1991	26,4%	29,7%	30,3%
1993	59,9%	63,7%	63,4%

7^{ma} tesis. Más allá del ausentismo, el gran problema en el campo es la falta de inscritos, sobre todo por no tener carnet de identidad

Ya vimos (cuadro 5.1) el fuerte bajón en el número de inscritos en todo el sector rural, a partir de 1991, pese a que por entonces todavía no se exigía carnet. En varios lugares en que hemos tenido la oportunidad de comparar el número de inscritos y de votantes con el de electores potenciales, se nos ratifica que es este un problema extremadamente grave. Un ejemplo entre miles. En tres áreas de colonización del norte de Santa Cruz (San Julián, El Chore y Antofagasta) hemos podido constatar que en las elecciones generales de 1993, aunque llegó a votar el 85% de los inscritos, estos votantes efectivos en realidad correspondían solo al 48% (en el mejor de los casos) y al 21% (en el caso más grave) de los potenciales votantes de la respectiva zona. El problema

ya no era el ausentismo (no votar pudiendo hacerlo) sino la imposibilidad de hacerlo por trabas, en el fondo, burocráticas. En realidad, este problema, principalmente rural, tiene dos dimensiones. La primera, y principal, se centra en la falta de documentación para poder cumplir el derecho y deber de votar; la segunda es la falta de mesas y asientos electorales en los lugares adecuados, suficientemente céntricos y cercanos, ausencia que en el pasado ha sido aún más notoria en las elecciones municipales.

En cuanto al problema de la carnetización, contamos con la información del Censo Nacional de 1992, que incluyó esta pregunta en la boleta (ver INE 1993: cuadros PP. 05). En el área rural del conjunto del país, entre los que en 1992 eran mayores de 15 años (y que, por tanto, ahora ya tienen los 18 años legales para votar), solo el 52,8% de los varones y un minúsculo 37,8% de las mujeres indicaron tener carnet, lo que suponía un déficit de unos 700.000 (prescindiendo ahora de los problemas de subnumeración). Entre los varones solo en los adultos más jóvenes, hasta los 24 años, prevalecen los sin carnet. Pero entre las mujeres, no hay ni un solo grupo de edad en que las carnetizadas alcancen el 50%. El problema se agrava por la falta de una clara decisión de ponerle remedio, por parte del gobierno. Para empezar, falta coordinación entre la oficina de registro civil, ahora en manos de la corte nacional electoral, y la oficina del Registro Único Nacional, RUN, fundada para acelerar la carnetización sobre todo rural, que sigue dependiendo del ministerio de Gobierno sin mayor coordinación con la oficina regular de identificación.

Durante el gobierno del acuerdo patriótico hubo varias denuncias de irregularidades en el RUN, que habría distribuido carnets a favor de la fórmula oficialista, por lo que la oposición pedía que, para mayor transparencia y mejor coordinación, debería pasar a depender también de la corte nacional electoral. Pero llegó el cambio de gobierno y quienes antes protestaban, una vez en el poder, se desentendieron del asunto. En su discurso inaugural del 2 de enero de 1995, el presidente de la corte lamentó que durante el año 1994 todo el proceso hubiera quedado estancado, con el agravante de la baja asignación de recursos tanto a la corte como al RUN. Es de temer que ahora ya sea demasiado tarde para

ponerle remedio antes de las cruciales elecciones municipales de fines de 1995, las primeras dentro del nuevo panorama creado por la LPP⁵¹. Estas dificultades llevan, en los hechos, a desvirtuar la no tan vieja conquista del voto universal. Si antes se negó el voto a los que no sabían escribir, ahora se lo sigue negando a los –y, sobre todo, a las– que no tienen carnet de identidad o que, teniéndolo, no tienen asientos electorales cercanos; todo ello, en buena medida, por la ineficiencia o desidia de los gobernantes. Si no se pone eficaz y rápido remedio a este masivo problema, pierde credibilidad la voluntad política de facilitar la plena incorporación democrática de los ciudadanos, sobre todo rurales. También en este punto seguirían quejándose de ser solo “ciudadanos de segunda clase”.

C. MIRANDO AL FUTURO CERCAÑO

Las próximas elecciones municipales revisten características especiales sobre todo por el nuevo contexto creado por la LPP y por las nuevas disposiciones de la Constitución Política del Estado, que alargan el período de la gestión municipal y conceden el voto a los mayores de 18 años. Hemos de destacar que con las recientes reformas a la constitución se soluciona el aspecto de la fatiga electoral arriba mencionado pues, como se sabe, desde ahora las elecciones municipales se realizarán a mitad del período constitucional del gobierno nacional; y la duración del mandato municipal deja de ser de dos años para establecerse en cinco. Con la vigencia de la LPP y la mayor importancia de la institución municipal en el ordenamiento del país no será muy osado esperar una mayor participación electoral en el proceso venidero, incluso alterando las tendencias ya señaladas del comportamiento electoral rural.

51 Agradecemos al vocal Iván Guzmán de Rojas habernos aclarado todo este panorama. Nos ha mencionado, además, otro problema adicional: las imprecisiones existentes en las nuevas jurisdicciones municipales. Hasta principios de 1995 seguía habiendo tres versiones sobre el número legal y real de municipios: 308 según la secretaría de Participación Popular, 305 según el ministerio de Finanzas, que les distribuye los fondos, solo 296, según la corte nacional electoral. Por no hablar de los conflictos o imprecisiones sobre la cobertura real de cada jurisdicción (57 casos en las oficinas de Participación Popular y hasta 290 en la corte electoral). Pero pensamos que todos estos problemas indican sobre todo que el gobierno ha descubierto, por fin, que existe el campo, el sector antes ignorado. Hay que reconocer que, tras el descubrimiento, se está empezando a poner orden al previo vacío cuando no caos legal.

Por lo dicho en las tesis precedentes 2 y 3, se puede pensar en modificar el actual monopolio de partidos para la participación en justas electorales *exclusivamente para comicios municipales*. Se trataría de recuperar una mención constitucional que ya no se recuerda en los artículos correspondientes (arts. 113-117) de la vigente ley electoral de 1993. Nos referimos al art. 223 de la constitución, que dice:

“las agrupaciones cívicas representativas de las fuerzas vivas del país, con personería reconocida podrán formar parte de dichos frentes o coaliciones de partidos y presentar sus candidatos...”

Así, la misma tendencia que ha llevado a la elección de un 50% de los 130 diputados electos por distritos uninominales y a la formación de liderazgos locales urbanos, quedaría complementada por liderazgos “provinciales”. Todo ello concuerda mejor con el respeto a la diversidad cultural y regional reconocido en el Art. 1 de la reformada constitución, la propia LPP y la ley de reforma educativa. Las diversas organizaciones indígenas o campesinas, es decir las OTB a las que la LPP reconoce como el sujeto social de la participación popular, junto con sus asociaciones, quedarían posibilitadas de intervenir directamente en justas electorales sin necesidad de subordinarse a lógicas e intereses partidarios, pero sin ser ajenas –en tanto organizaciones– a la constitución de los gobiernos municipales.

Posibilitar que no únicamente los partidos políticos puedan presentar candidatos para las elecciones municipales, sino también las OTB y otras organizaciones populares locales.

Pasemos a otro punto. La LPP claramente concibe al municipio como el lugar privilegiado de la concertación de intereses sectoriales. Por ello, interesará fortalecer esa instancia para gobernantes y gobernados. Por otra parte, como se aludió arriba, la LPP obliga a un reordenamiento territorial del Estado, pues las actuales divisiones político-administrativas inferiores a la provincia (sección y cantón) no siempre responden a criterios de planificación y administración global, y menos a criterios de geografía humana y/o cultural. Hay ahora algunas secciones municipales que, creadas en otra lógica, abarcan territorios y ecologías distantes y mal comunicadas y otras que parten grupos humanos que forman una

misma unidad social. Por el momento, para superar las incongruencias más patentes, la categoría de “distrito municipal” o “subalcaldía”, dentro de la LPP, provee un instrumento que utilizado con flexibilidad posibilitará que el municipio sea efectivamente la célula básica de la institucionalidad democrática y pluralista de Bolivia, de toda Bolivia. Posteriormente, para dar una solución definitiva a este asunto, desde 1996 tendría que iniciarse un paulatino reajuste de las áreas territoriales de los municipios. Dentro de ello, habrá que considerar la oportunidad de que en aquellas que, por las características culturales de su población, califiquen para ello, se adopte la figura de *municipio indígena* que ya se está experimentando, de manera formal y de momento solo como distritos municipales, en el Isoso (provincia Cordillera) y Amarete (provincia Saavedra). Esta fórmula podría facilitar una mejor articulación entre los “usos y costumbres” de la democracia étnica local y la inserción en las estructuras estatales incluso con poder de decisión y ejecución. Además, si en el plano electoral se cumple lo dispuesto en el Art. 18 de la LPP, hemos de conseguir mejorar en tanto Estado la base de datos en relación a los ciudadanos y la población en cada municipio, con transparencia y confiabilidad.

Hacer del “distrito municipal” (subalcaldía) el instrumento de organización y ordenamiento territorial con atención a los datos de la geografía humana y cultural del país. Donde el tamaño y composición de la población lo amerite, podrá plantearse también su futura transformación en municipios, indígenas o no.

Finalmente, y emergente de la 7ma tesis, no cabe sino multiplicar los esfuerzos por documentar a los ciudadanos, primordialmente en el ámbito rural, para que precisamente allí se apuntale el ejercicio ciudadano. El RUN debe continuar tareas que previamente se iniciaron pero están lejos de haber culminado. Para evitar susceptibilidades político-partidarias parece oportuno responsabilizar a la confiable corte nacional electoral, encabezada por los notables aceptados en el congreso nacional, para una tarea de supervisión en este punto, dotándola de recursos económicos específicos para ello. Lo anterior ha de complementarse con una adecuada distribución de mesas para evitar el ausentismo genera-

do a consecuencia de que el poblador rural tenga que cubrir importantes distancias para votar.

Atender prioritariamente la demanda de documentación (RUN) en el campo, lo mismo que la distribución de asientos electorales según los datos en las sucesivas elecciones y el Censo de 1992, ampliando su cobertura.

SEIS

LA RENOVACIÓN DEL DISCURSO POLÍTICO- IDEOLÓGICO

En este último capítulo analizaremos algunos aspectos de índole más general y teórica sobre el enfoque global del actual discurso campesino andino, tanto en sus esferas superiores como en sectores intermedios. Nos interesa sobre todo la utopía de país con que sueña este sector pero tendremos también en cuenta la retórica prevalente en sus relaciones con el gobierno. Nuestra lectura parte sobre todo de lo que ocurre en la región andina, particularmente en la cúpula de la CSUTCB y en el movimiento aymara. Pero esperamos tener suficientemente en cuenta la dinámica y aportes de los movimientos indígenas de las tierras bajas (ver CPIB y CIDDEBENI 1995).

A. DISTINTOS, PERO CIUDADANOS DE PRIMERA CLASE

La demanda política históricamente más antigua de los campesinos e indígenas de Bolivia, especialmente en la región andina, ha sido la de llegar a ser plenamente ciudadanos. El arreglo colonial había sido el de un régimen estamentado con una sociedad superpuesta sobre la otra: la “república” de españoles y la “república” de indios, con una obvia y humillante subordinación de la segunda a la primera, pero también un cierto reconocimiento de la segunda, a través de un implícito contrato

de respeto a sus territorios a cambio de tributo y *mita* (Platt 1982). Podría resumirse en la frase: “ustedes tienen sus autoridades y nosotros las nuestras y nosotros los españoles y criollos mandamos a los indios”. Este arreglo se deterioró a fines de la Colonia, motivando los grandes levantamientos de 1780, y se desmoronó totalmente, ya en época republicana, en la segunda mitad del siglo XIX con el ataque frontal a las “ex-comunidades”, instaurando una relación aún más asimétrica con “ciudadanos”, en un bando, y una “indiada” desestructurada y no reconocida, en el otro. Seguían siendo dos repúblicas pero ya sin un contrato implícito. El mejor indio era el peón de hacienda sin tierra propia, porque algo podía aprender de su patrón blanco. Desde entonces, y muy particularmente en todo el movimiento cacical de los años 1920 y 30 (Mamani 1991), la permanente protesta india tuvo dos frentes: la defensa de sus títulos y el pleno acceso a la educación. Aparte de la motivación económica de la primera, en ambos frentes estaba implícito el tema de la ciudadanía. Con la revolución de 1952, comenzó a resquebrajarse esta otra forma de subordinación. La fórmula del MNR iba por el camino liberal de la uniformización, transformando al indio en campesino, reconociéndole la propiedad privada de una parcela, el derecho a la educación y el voto. Fueron importantes avances, pero la tarea quedó de alguna forma inconclusa y, con los años, los interesados han cuestionado también el enfoque.

1. Plena ciudadanía, el oculto deseo incumplido

Las aspiraciones de ciudadanía del indio, iniciadas ya a fines del siglo pasado, se entroncan con las cosas inéditas que trae consigo la noción de ciudadanía del “Estado del 52”. Sin embargo cuando viene la propuesta de una paridad real, que supone los criterios de validación política, basados en la igualdad liberal, cambia la figura. Porque para llegar a esta se tiene que incorporar la noción de que “se va a dejar de ser discriminado cuando uno deje de ser indio”. Aquí precisamente, la noción de igualdad liberal se vuelve una promesa incumplida, que finalmente lleva a posiciones indias radicales, como el decir: “o nos tratan como indios y nos dejan que nos gobernemos”, (como era la vieja propuesta de las dos repúblicas), “o de una vez seamos ciudadanos de verdad, no en ese término medio, que no es ni lo uno ni lo otro”, que muchas ve-

ces significa una alienación total del indio. Esta legítima aspiración de ciudadanía del indio supone de una u otra manera el *incorporarse* a la sociedad nacional, como una forma de superar la discriminación colonial. Es decir, el dejar de ser indio y hacerlo de un modo activo, es una de las alternativas frente a la discriminación, en lugar de hacerlo por efecto de una derrota. Es como decir “yo asumo el cambio cultural”, “yo los llevo a la ciudad a mis hijos, o los pongo en la escuela”.

Pero, pese a esta forma de “civilización”, resulta que los indios continúan discriminados y es allí donde comienza el camino de las frustraciones, que muchas veces desembocan en una retoma de un discurso radical de rechazo a todo lo “blanco”. Pero esa retoma de un discurso propio no siempre está acompañada de una práctica renovada del sindicalismo campesino en sus niveles cupulares, porque la estructura del nuevo “sindicalismo aymara”, no se ha modificado de la herencia clientelista MNRista (entrevista a Silvia Rivera; ver Rivera 1993). En el caso contemporáneo, el tema de la ciudadanía del indio no siempre se ha expresado de una manera clara y pública. Pero tiene mucho que ver con otras ideas cercanas como las de dignidad y respeto. El tema de la *dignidad*, tan extendido en los últimos años, está explícitamente enunciado en las varias marchas hacia la ciudad de La Paz. El *respeto* a la condición de indio, campesino o indígena, el ser escuchado por el otro, reaparece también una y otra vez en la práctica cotidiana. Dignidad, respeto, ser escuchados, se han vuelto para los indios del país, sinónimos de reivindicación de la ciudadanía plena. Precisamente sobre este último punto, el siguiente testimonio nos ilustra el panorama:

“Le pasó una vez a don Juan Lechín el año 79, quien le propuso a don Jenaro Flores para que vaya [como compañero suyo de candidatura] y este me decía: ‘yo a este señor le debo una cosa, tengo que devolverle’- ¿Qué es pues, don Jenaro?’ Y el me contó, el año 79 en el congreso de los campesinos, donde Juan le había dado su espaldarazo: ‘El hizo el voto, y voy a ir con él’. Yo ahí comprendí, cuán importante es para el campesinado en general la reciprocidad. Se la juega por tí en un determinado momento.”

Esta interpretación en términos de reciprocidad, no es simplemente eso, sino también el “ser escuchado” por el otro, en este caso, por un líder de los obreros.

En el bloqueo de caminos de la CSUTCB de 1979, se consiguió un día de huelga de apoyo de la COB y con esto se potenció el reclamo de ciudadanía de los campesinos que alcanzó mayor legitimidad más allá del mundo rural. En otro congreso de la COB, los campesinos votaron por Lechín y Filemón Escobar cuestionó entonces esta actitud con un criterio sobre todo ideológico y político. Según este último, no había necesidad de hacerlo, porque la COB es una instancia política de todos los oprimidos. Pero, más allá de una posición política, en el fondo, los campesinos votaron por quien “les había dado bola” y representaba de alguna manera, con esta actitud, la “apertura democrática” de los otros a los campesinos aymaras, quechuas y guaraníes del país. Pero el minero Escobar aprendió la lección y cambió de actitud, llegando a una alianza con el mismo Jenaro Flores para las elecciones nacionales de 1985. La argumentación de Flores siguió la misma tónica:

“El único minero que supo escucharnos el año 85 a los campesinos fue Filemón Escobar, el único que se abrió a la temática. Con el debatimos, no estamos de acuerdo con él... [pero] yo voy con él, porque este señor siempre me ha apoyado.”

Es importante preguntarse si las instituciones democráticas del país dan vigencia al respeto a los indígenas andinos, si se escuchan sus demandas. Esto tiene que ver mucho con la construcción simbólica de la democracia representativa. El ejemplo de Paz Zamora, cuando en 1990 fue al encuentro de los marchistas indígenas del Oriente (insistimos en su denominativo, “por el territorio y la dignidad”), fue interesante en esta perspectiva del respeto y el intento de escuchar sus demandas.

2. Pongueaje político y dignidad

El término “pongueaje político” surgió sobre todo a partir de la práctica política del MNR con el campesinado, al que había apoyado en su lucha contra el otro “pongueaje” físico-económico en las haciendas. Esta forma de aproximación al poder se dio sobre todo en las relaciones entre los campesinos-indios y los criollos-mestizos, principalmente después de la revolución de 1952 y la consecuente titularidad del MNR en el poder político. Pese al rechazo oficial que desde entonces tuvo el término “indio”, el pongueaje político sigue inscrito en las relaciones coloniales de indios

y no indios. Es una ideología patriarcal y tradicional, que da como resultado una forma de clientelismo, ya sea a nivel estatal o institucionalizada en la sociedad civil, a través del compadrazgo, etc. Desarrolla y reproduce el hábito del servilismo del indio, un cierto “agachar la cabeza” y pedir “el favor”. El problema del pongueaje político, pretendió ser extirpado de las filas campesinas con la ascensión del katarismo/indianismo a la cúpula de la CSUTCB. En la época katarista, esta práctica estuvo casi desterrada, sobre todo en sus relaciones con otros niveles superiores. Las relaciones que tuvo este movimiento con organizaciones políticas tuvo otro carácter, de igual a igual, abiertamente y sin sumisión. El término mismo de pongueaje político empezó a reservarse para lanzar duras críticas, si es que no insultos. Fue cabalmente entonces también que, a la clásica trilogía inka *ama suwa*, *ama llulla*, *ama qhilla*, los dirigentes kataristas añadieron un cuarto precepto: *ama llunk'u*: no seas servil ni adulón⁵². Sin embargo, no es fácil romper hábitos tan arraigados. Sectores menos hegemónicos dentro del katarismo se quejaron a veces de que sus dirigentes caían en lo mismo en su trato con sus bases.

Al pongueaje político se contrapone, de nuevo, el tema de la *dignidad*. Uno de los campos en que mejor puede analizarse este constante contrapunto es en las alianzas indio-campesinas con los partidos políticos de izquierda e incluso de la derecha. En la historia política del país, estas alianzas han fracasado sencillamente porque los partidos políticos pocas veces han escuchado y respetado la libertad de decisión del indígena. Incluso el Pacto Militar Campesino –totalmente inscrito en el esquema del pongueaje político– funcionó mejor al principio, por la actitud personal de Barrientos, más respetuosa dentro de su abierto autoritarismo; se deterioró cuando empezó a exigir el impuesto único y se descompuso totalmente cuando otros militares, poco sensibles a las relaciones humanas, volvieron a tratar a los campesinos como inferiores. Años después, el MIR y la UDP fracasaron también con los kataristas por mirarlos demasiado de arriba hacia abajo, sin llegar realmente a deliberar con ellos. Por ejemplo, en los primeros contactos con

52 Víctor Hugo Cárdenas retomó la cuatrilogía, como su lema de conducta, en su discurso de asunción de la vicepresidencia, el 2 de agosto de 1993. Pero algunos de sus oponentes políticos aymaras inmediatamente le pusieron más bien a él el apodo de *llunk'u* por su alianza con el MNR.

el entonces candidato UDPista Hernán Siles Zuazo, estos dirigentes frenaron su forma demasiado autoritaria de aproximación con la frase:

“Doctor, ya no somos los campesinos del 52”.

Muy particularmente en la provincia Aroma, cuna del katarismo, las relaciones entre kataristas y MIRistas estuvieron llenas de fricciones por esta relación desigual y el MRTK acabó saliéndose de la alianza. La historia se repitió después, de forma casi exacta, con el Eje de Convergencia que inicialmente tenía una alianza entre el sector “indio” y los “criollos”. De la falta de comprensión de los segundos con respecto a los primeros, nació el Eje Comunero (después Eje Pachakuti), como un instrumento político propio y autónomo, ya sin tutores. Juan de La Cruz Villca, uno de los cuestionadores, nos da su testimonio, que incluso destaca la existencia de algunas ideas-fuerza hacia una teorización relevante.

“Yo como militante del Eje de Convergencia, [sé que] no es el Eje que [nos] hace surgir, sino mas bien [quien] se opondrá; el MBL se opondrá; todos los partidos se oponen a una acción que hemos llamado de los 500 años. Yo he sido el presidente de la campaña. Nosotros hemos dicho que la izquierda tradicional ha fracasado con su lucha de clases. No han teorizado ni los intelectuales del Eje ni ningún otro [partido]. Los que hemos teorizado somos nosotros. Ellos no querían saber nada. El criterio ha sido evidentemente [compartido por] muchos campesinos y ha generado una conciencia. Entonces eso es lo que ha empujado que surja el construir nuestro instrumento político.”

Entonces, bajo el rótulo de dignidad se está reclamando ciudadanía efectiva, no aquella de “baja intensidad” prevalente en grandes áreas de la población boliviana. Otra vez, son ideas complejas en su articulación que hacen referencia a igualdad de derechos, respeto a diferencias culturales y a una operacionalización del concepto de equidad en términos de “discriminación positiva”.

3. Llunk’us, contreras y pragmáticos

Pero no siempre los cambios son lineales. En este proceso de rotura del pongueaje político se ha caído a veces en el extremo contrario. Si antes se tenían actitudes adúlteras y serviles –de *llunk’u*– después fueron prevaleciendo las actitudes de “*contreras*”, oponiéndose por principio a todo

lo que viniera de los otros, los *q'aras*; mucho más, de los políticos *q'aras*, fueran de derecha o de izquierda. Es una actitud muy comprensible de rebeldía. En épocas de dictadura casi cabría decir que era la única legítima. Posteriormente, ha seguido muy viva la idea del Estado “anti-campesino” y, por tanto, la sospecha frente a todo lo que venga de allí. Por otra parte las experiencias que acabamos de mencionar, en las alianzas con diversos partidos, tampoco favorecían una actitud más dialogante. El *contrerismo* contra los de arriba puede expresarse en la frase: “Cuando éramos *llunk'us* esperamos mucho y no hemos conseguido casi nada; por eso ahora somos *contreras*”. Es decir, no se acaba de creer que ahora estos señores demócratas sean muy distintos de lo que antes fueron. Últimamente esta actitud viene además alimentada por la mayor identificación de las cúpulas campesinas con partidos de la oposición. A la experiencia histórica acumulada se suma entonces la oportunidad política.

Pero hay también una tercera vía, que podríamos llamar el *pragmatismo* sin compromiso. Pese al colonialismo y las formas de imposición al campesinado, por un lado, o a los esfuerzos para liberarse de todo pongueaje político, por el otro, el sector campesino e indígena muchas veces ha actuado de manera pragmática: sortear los escollos, disimular sus propias actitudes y ver qué ventaja puede sacar de cada uno, para sus propios fines. Esta forma de accionar se la puede ver con nitidez, por ejemplo, en momentos pre-electorales. Allí se comienza a manejar un dicho en aymara: *Churam sataxa qatuqt'askañaya. Kunaraki ukaxa* (Si alguien quiere regalarte, hay que recibir. Eso no es comprometerse). Los congresos pueden ser otra muestra de lo mismo:

“Yo nunca he podido determinar la filiación partidaria o de simpatías de los dirigentes campesinos, a excepción de unos pocos cabecillas. Pero de los otros no. Tu ves a un campesino en dos, tres reuniones. Cuantas veces me he encontrado con ellos, me dicen ‘estoy viniendo a escuchar’, ‘a ver qué dicen’. No se complican y, en el momento de votar, votan según les parezca. Veo una actitud práctica, estoy con quien me da, con ADN por que me da comida, soy del MIR porque me está dando el dormitorio y soy del MNR porque me ha pagado pasaje y voy a votar por cada uno de ellos.”

... O muy posiblemente, por ninguno de ellos, porque el regalo, en este caso, no compromete: *kunaraki ukaxa*. Ya vimos en el capítulo 4 (A.3) que a muchos “asesores” de partidos políticos, que rondan la cúpula de la

CSUTCB, este mundo les resulta misterioso, cambiante y difícil de prever, precisamente por esta actitud pragmática de los dirigentes. En unos casos puede responder a un mecanismo de defensa frente a quienes consideran demasiado distantes. Pero, en otros casos, puede que no sea más que un simple utilitarismo, en el mejor estilo del discurso explícito de Max Fernández. Fukuyama también podría hablar del “fin de las ideologías” en alguna de esas prácticas. A menos que se trate de astutas formas de sobrevivencia para un objetivo claramente definido, ninguna de estas prácticas conduce a la larga al reforzamiento de una convivencia democrática. De *llunk'u* a pragmático no hay a veces mucha diferencia y el oponerse por oponerse a la larga resulta esterilizante. Las tres actitudes cobran cuerpo sobre todo cuando desaparece un claro objetivo común y aglutinante.

4. Tareas inconclusas

Sin embargo, este es un tiempo en el que, desde distintos frentes, se están realizando esfuerzos para fortalecer las estructuras del sistema democrático en el país. Hay, por tanto, tareas pendientes por ambas partes para superar estas posturas tan defensivas. Desde la perspectiva del movimiento indígena y campesino, la gran tarea inconclusa es que en el país se les llegue a respetar como a ciudadanos de primera clase. Por sentirse en los hechos ciudadanos de segunda categoría, siguen reclamando niveles de autonomía en búsqueda de una democracia más participativa. Los ajenos al movimiento solo ven en ello el peligro de la formación de caciquismos locales, regionalismos y, el más temido, el del separatismo (aún cuando en la práctica ningún campesino ni indígena ha pretendido separarse de este país llamado Bolivia). Sin embargo el reclamo es legítimo. Este anhelo indígena-campesino debe llevarnos al replanteamiento de las formas de representación democrática en el país, por pueblos indígenas, regiones, etc. La misma representación política, precisa ser reformulada. Como argumentamos en el capítulo 5, sobre el comportamiento electoral campesino, no parece plausible que los partidos políticos sean la única y monopólica instancia de representación política de la ciudadanía campesina en el municipio urbano-rural, y por esa vía para el conjunto de los municipios del país. Pero hay también, en este punto, tareas inconclusas para el propio movimiento indígena y campesino. Para la construcción de la democracia,

el pongueaje y el pragmatismo político no se resuelven tampoco por el camino del contrerismo a ultranza. El respeto debe ser mutuo y la búsqueda debe pasar por la escucha y comprensión de las razones del otro para desde allí, sin renunciar a la propia perspectiva, ir construyendo. Naturalmente, al ser el grupo de menor poder, tendrá que seguir combinando este diálogo con medidas de fuerza y astucias, como en los cuentos del zorro y el conejo. Pero el diálogo es el elemento que deberá ir creciendo. En el fondo, esta falta de diálogo puede ocurrir también entre iguales, en las pugnas por el poder entre dirigentes o regiones (ver capítulo 4-D3). Tras buenos argumentos ideológicos se puede descalificar a individuos rivales, precisamente por ser rivales.

B. DE SINDICATOS CAMPESINOS A ETNIAS Y NACIONALIDADES

La búsqueda de plena ciudadanía, una de las promesas del MNR, llevó en los hechos a cuestionar la otra premisa de la revolución del 52: la uniformación de todos los ciudadanos. En el movimiento “campesino” ello se expresa en la paulatina sustitución del discurso “campesino” y “sindical” de los 50 y 60, por otro de contenido más étnico. Ya insinuamos sus principales hitos históricos en el capítulo 1. Aquí nos interesa sobre todo la evolución en el discurso mismo, tal como se fue profundizando desde los años 80 como consecuencia de la crisis del modelo sindical campesino y de la apertura del proceso democrático. La nueva conciencia de etnicidad adquiere muchos rostros: en la lengua, la música y festivales, la religión, la relectura histórica, en los estilos de medicina o producción, rasgos de la indumentaria, etc. Pero aquí nos fijaremos solo en un aspecto que ha adquirido notable visibilidad y que toca más de cerca nuestro tema de la democracia: las formas de organización, autoridad y representación. Primero mostraremos algunas experiencias en curso en el departamento de La Paz, y en las próximas secciones nos remontaremos a los planteamientos más generales de todo el movimiento.

1. Nuevos enfoques en el altiplano

Sobre todo en el ámbito rural altiplánico la conciencia étnica ha llevado a profundizar el discurso de la retoma de la organización tradicional

del *ayllu* y la comunidad, en vez del actual esquema sindical. Siempre queda, de todos modos, una pregunta que ya nos hemos formulado en otros contextos. ¿Se tratará solo de un cambio de nombres, manteniendo las viejas prácticas de la época “sindical”, o se llega a cambios más a fondo? Hemos desarrollado solo tres ejemplos, en las provincias Villarroel, Ingavi (Jesús de Machaqa) y Aroma. Pero, como al final señalamos, los casos podrían multiplicarse.

Por las tierras de Marka T’ula (provincia Villarroel)

A iniciativa del Taller de Historia Oral Andina (THOA) y los dirigentes de la federación de campesinos de la provincia Gualberto Villarroel, del departamento de La Paz, el 13 de noviembre de 1984 se realizó el primer homenaje de recordación a los 39 años de la muerte del cacique-apoderado Santos Marka T’ula, realizado en la comunidad de Ch’uxña, su lugar de nacimiento. Una multitudinaria participación de comunarios de más de 26 comunidades de la provincia fue la muestra de reconocimiento al cacique, que luchó gran parte de su vida en defensa de las comunidades y ex-haciendas de cinco departamentos del país (THOA 1984 y 1986). No fue un simple acto de recordación, sino el inicio del proceso de revalorización de la identidad histórica y difusión de la lucha de cientos de comunidades originarias y ex-haciendas que, agrupadas en el movimiento de los caciques apoderados, protagonizaron la resistencia comunal frente a los hacendados y la agresión estatal. Quizás la más importante movilización campesina de los primeros 40 años del siglo XX. La investigación del THOA se difundió poco después, entre 1987 y 1990, mediante una radionovela de 90 capítulos, en aymara, llamada “Santos Marka T’ula”, elaborada por los radialistas aymaras Florentino e Inocencio Cáceres y difundida por Radio San Gabriel, de máxima audiencia en el mundo aymara, y luego por otras varias emisoras provinciales. Como resultados indirectos de estas tareas concientizadoras se han iniciado actos de recordación en otras varias partes, dentro y fuera de la provincia y, a partir de 1992, la provincia Villarroel fue la primera que, como tal, dió a su federación campesina un nuevo nombre étnico: Federación de Ayllus y Comunidades de la Marka Kurawara de Pacajes. De esta forma, gracias a un trabajo de investigación en manos de aymaras, la figura histórica de Santos Marka T’ula, quien

luchaba no solo por las comunidades originarias sino también por el territorio, ha empalmado con el actual movimiento de recuperación de identidad de las nuevas generaciones (entrevista a Simón Yampara).

La marca de Jesús de Machaqa (provincia Ingavi)

Ya estamos familiarizados con esta microregión y la compleja evolución de su estructura de *ayllus*, comunidades y sindicatos (ver capítulo 3-B.7), con un proceso de descomposición que parecía sin retorno. Sin embargo, desde fines de los años 80 se logró el retorno a una identidad étnica colectiva. Aquí nos fijaremos en algunas de las facetas que han llevado a este reencuentro.

En 1986 el historiador aymara Roberto Choque había publicado el libro *La masacre de Jesús de Machaqa* puntualizando lo que había realmente ocurrido en el levantamiento de 1921, del que hasta entonces se hacía únicos culpables a los comunarios. Aunque el libro tuvo cierta difusión local, corría el riesgo de ser conocido solo por unos pocos “letrados”. Sin embargo en 1988, por iniciativa de los mismos radialistas aymaras, Inocencio y Florentino Cáceres, la obra de Choque fue radionovelada en 120 capítulos y difundida por Radio San Gabriel. En el proceso de difusión de la radionovela, muchos de sus capítulos fueron enriquecidos y apoyados por los propios comunarios, mediante visitas, entrevistas a los sobrevivientes o descendientes de los mismos. En agosto de este mismo año 1989 se realizó el primer congreso regional que supuso una nueva toma de conciencia. La comisión de historia y cultura presentó a la plenaria las historias orales de una mayoría de las comunidades actuales, recogidas en una especie de actas⁵³, con lo que se comprendía también mejor otro tema central del evento: el faccionalismo y la exagerada fragmentación de las comunidades tradicionales (el mismo año se había separado la nueva central Parcial Arriba).

Esta floración de memorias históricas tuvo una fuerte influencia en los dirigentes jóvenes, que no conocían el pasado de Machaqa, y permitió, por una parte frenar el proceso de fragmentación y, por otra, afirmar

53 Estas “Actas históricas” fueron compiladas en Ticona (comp. 1991).

la voluntad de retomar la forma de organización tradicional y seguir luchando por el ejercicio real del poder comunal. A lo dicho se juntaron otros incentivos, como las diversas actividades del PM, la creación de una emisora local en aymara y una masiva campaña de alfabetización en aymara (con cartillas producidas por gente del lugar), con lo que se ha fortalecido el sentido de identidad étnica de todo el conjunto. Una expresión de ello son diversas celebraciones que han recobrado un nuevo esplendor. El primer conjunto de celebraciones hoy remozadas son las que tienen que ver con las autoridades tradicionales (que son a la vez “secretarios generales” o “subcentrales” y *mallkus*), tanto en el pueblo matriz como en muchas comunidades, desde su inauguración en enero hasta su festivo cese al cabo de un año. Tanto en estas ocasiones como en otras muchas actividades a lo largo del año, incluidos algunos eventos fuera de la zona, participan en pareja cada *mallku* con su esposa, la *mama t'alla*, con su indumentaria y rituales, tal como se explicó en el capítulo 3. Otra, con gran fuerza evocadora, es la fiesta del Rosario, en la que la *marka* o pueblo de Jesús de Machaqa cumple el rol de antaño, de ser el lugar del encuentro simbólico de los 12 *ayllus*. Las comunidades bailan en rueda la *qina qina* y se ritualiza el encuentro, en muchos casos prescindiendo incluso de las subdivisiones actuales. Esta fiesta nunca llegó a perderse pero en los últimos años una mejor organización ha permitido fortalecer su papel reforzador de todo el sistema tradicional (Ticona 1990 y Triguero 1989).

Finalmente, desde 1989, por efecto de la mencionada radionovela, se ha comenzado a recordar públicamente el aniversario de los mártires comunarios de la sublevación y masacre del 12 de marzo de 1921. Al principio era un acto sencillo y muy local. Pero en los últimos años, se ha ido masificando el suceso de recordación. La presencia de las autoridades tradicionales de muchas de las comunidades de ambas parcialidades y visitantes de otras partes le han dado un carácter de movilización regional con profundo contenido ideológico-político. Viene a ser una especie de remedio psico-social colectivo anual para curar el estigma del “come cura” y la frustración machaqueña, originados a raíz de los sucesos de 1921. Este día es un espacio de reencuentro con el pasado histórico, con el camino abierto por aquellos líderes y con la ambición de llegar a la plena autonomía comunal (Ticona 1993). Ninguna de

estas celebraciones logra convocar todavía a todas las comunidades de los antiguos 12 *ayllus*. Se nota sobre todo la ausencia de algunas comunidades de Parcial Arriba. Sin embargo, por el simbolismo y vistosidad de estas celebraciones y por la autoridad real de que gozan estas autoridades en su vida cotidiana, es innegable que toda la zona está viviendo un intenso proceso de etnogénesis.

Por las tierras de Tupaq Katari (provincia Aroma)

En la provincia Aroma, lugar de origen de Tupaq Katari, la memoria étnica tiene una larga data, pues ya está muy presente en las reivindicaciones del movimiento katarista de los años 60. Un hito importante fue la inauguración del monumento a Tupaq Katari en Ayo Ayo, a cargo del presidente Juan José Torres en 1970. Poco después, ya en pleno régimen represivo de Bánzer, el 15 de noviembre de 1972, se distribuyó una “invitación religiosa” al estilo tradicional:

“...en memoria del que en vida fuera Caudillo Indígena Don JULIAN APAZA ‘TUPAJ KATARI’. Invitan a las autoridades (...), residentes de las 18 provincias del departamento y pueblo católico en general, se dignen asistir a la misa de requiem que en sufragio del alma del extinto y recordando el 191 años de su trágica inmolación... El duelo se despide al pie del monumento que inmortaliza la figura de nuestro inmortal caudillo.” (en Albó 1985b).

Era la primera edición de un evento que desde entonces se realiza anualmente con participación masiva de toda la provincia y otras delegaciones. Sin embargo por muchos factores, el tema mismo del fortalecimiento de las autoridades tradicionales no se privilegió sino años después. No es que se las rechazara, como nos muestra el siguiente testimonio de Jenaro Flores:

“Ya renacía el *jilaqata*, ya estaba al lado de Jenaro Flores. Por ejemplo, las *t'allas* estaban al lado de nosotros, se pueden ver en todas las fotos. El Comité Ejecutivo de la Confederación [Única] de Campesinos siempre está acompañado por *jilaqatas*, desde su congreso [fundacional] del 26 de junio del 79.”

Pero tampoco se lo privilegiaba. Durante muchos años también en Aroma persistió cierta dualidad y un injerto solo parcial, más factual que

pretendido, entre sindicato y organización tradicional. Daniel Calle nos cuenta que la toma de conciencia fue solo paulatina:

“De esta situación nos dimos cuenta en la práctica sindical. Llámese ex-haciendas y comunidades originarias, todavía había arraigo de la práctica del *ayllu*, de la autoridad máxima de la comunidad, no solamente como autoridad, sino como un gobierno, mientras lo sindical era más reivindicativo...

“[Pero] nosotros hemos cometido el error de no recuperar esta práctica real que existía en las comunidades. Por ejemplo, una anécdota con Raimundo Tambo y Jenaro Flores: a una comunidad de Calamarca no podíamos entrar sin poncho, sin *lluch'u*, o sin los símbolos de autoridad. Entonces decíamos: ‘¿Qué estamos haciendo? ¿Qué es esto?’”

“El sindicalismo campesino del MNR no se había introducido del todo en la comunidad, sino que en la comunidad seguían vigentes sus autoridades de los *jilaqatas*, de los *mallkus*, la autoridad política. Entonces en ese contexto nosotros comenzamos a dar viraje, a dar fuerza, de retomar esta organización, para que sea una base social y política de los aymaras y de los quechuas... Mucha gente no estaba de acuerdo y [lo mismo ocurría con] muchas organizaciones... Pero [al fin] se han dado cuenta que a través de estas autoridades, a través de este instrumento se puede controlar, se puede neutralizar, se puede articular con las organizaciones superiores.”

En realidad, para que ocurriera el cambio de que habla Calle, hizo falta una nueva coyuntura político-sindical. Fue una pugna interna entre dirigentes la que llevó a uno de los sectores a planteamientos étnicos más radicales. En este caso la raíz (u ocasión), no fue tanto un claro planteamiento ideológico sino esa búsqueda del liderazgo local. En efecto, Jenaro Flores había dejado ya la dirección nacional de la CSUTCB –no sin controversia– y al retornar a su comunidad para por fin “cumplir” su obligación pendiente de ser *jilaqata*, tomó mayor conciencia de esta realidad comunal, que además le ofrecía una nueva base para reconstruir su influencia política local, rebajada por otros dirigentes “sindicales” de la zona. Prosigue el mismo Flores:

“Se ha visto... que las autoridades originarias son importantes, no podemos borrar a ellos, su presencia es importante en las comunidades, en los cabildos, en las centrales y otras instancias. Entonces de ahí que se ha retomado. Empezamos en la parcialidad de Urinsaya, concretamente en la comunidad de Intipampa Collana Waracora de

la provincia Aroma. Eso lo hemos hecho un 23 de marzo de 1990, donde se retoma [nuestra forma tradicional de organización]. No estamos importando de Estados Unidos o de Rusia, lo que nosotros hemos retomado es simplemente lo nuestro.”

La organización que así renace en la provincia Aroma es el Cabildo de Naciones Originarias de Urinsaya, a la cabeza de los *malkkus*, los *jilaqatas*, *sullka jilaqatas*, *mama t'allas* y otras autoridades menores regionales, con tareas en la producción, en la ganadería, la artesanía y todo el quehacer político de la comunidad. A los pocos meses, el grupo de Jenaro Flores extiende el proceso a otras regiones de la misma provincia:

“El 18 de octubre hemos hecho una nueva retoma, en el sector de Umala. Ahí nace el Cabildo de Comunidades Originarias de Aransaya de Umala. Umala es una zona de comunidades originarias, entonces no ha sido difícil hacer que se retome, lo único que han hecho es recuperar lo que siempre ha sido de ellos.”

La pugna política subyacente queda insinuada en las siguientes frases del promotor local de esta retoma de la organización tradicional:

“Lo más problemático es la presencia de los partidos políticos, que van inyectando a la gente [ideas como las siguientes]: ‘el sindicato es lo mejor, el *jilaqata* en el pasado tenía relaciones con el patrón’. No pues, no es así. La lucha es en este momento.”

Relectura del sindicalismo andino

Podríamos haber añadido ejemplos de otras muchas partes y de otros varios aspectos de esta reemergencia de la conciencia étnica. A la sombra de las ruinas de Tiwanaku, por ejemplo, se han recuperado manifestaciones religiosas y simbólicas, como la del año nuevo aymara. Ahora, cada 21 de junio, esta celebración se repite en muchas regiones andinas, e incluso en el área quechua. Un poco más allá, en las ex-haciendas de Taraco, fue más bien la memoria de Eduardo Leandro Nina Quispe –investigado por su paisano Carlos Mamani (1991) y objeto de otra radionovela⁵⁴– la que desató el proceso. En Oruro y Potosí ha habido ya varios encuentros de

54 Nina Qhispi nació en Chiwu, una de las comunidades de Taraco, y fue educador, apoderado de los indios de Taraco y protagonista de la rebelión de 1920-22. Propugnó la propuesta de “Renovación de Bolivia”. Ver Mamani (1991) y la radionovela histórica en 55 capítulos “Eduar-

autoridades originarias, de los que han surgido sus coordinadoras, etc., etc. Pero los tres casos analizados bastan para mostrar cómo el planteamiento de la retoma de las autoridades originarias esboza una relectura crítica del sindicalismo aymara y de la práctica de muchos dirigentes de los años 60 y 70. Está claro que el sindicalismo campesino del MNR no se había plasmado del todo a nivel local. No había desarticulado totalmente la práctica de la organización comunal, lo que ha permitido retomar formas de organización tradicional, nutridas de elementos históricos y de identidad, que permiten pensar en su consolidación. Daniel Calle llega a la siguiente conclusión:

“En el movimiento sindical, nos damos cuenta que los altos dirigentes habíamos recibido toda una instrucción y capacitación del sindicalismo urbano y cuando nosotros queríamos practicar toda esa teoría en la comunidad, queríamos imponer a la comunidad y ha sido un fracaso ese intento. Entonces en la práctica he aprendido que esta teoría recibida en los cursos no me ha servido, porque había sido otra la práctica de la comunidad. Un ejemplo: yo quería hacer funcionar como un reloj las quince carteras, como los fabriles, como los mineros. [Pero] en la comunidad, imposible, solo cuatro funcionaban. Entonces me preguntaba, ¿por qué cuatro no más funcionan?. Solo tenían para presentarse ante el Estado las doce carteras. Las verdaderas autoridades eran tres de la comunidad y esos tres tenían el control territorial, el control social y el control político de la comunidad. ¡Que diferencia! Hasta el día de hoy [así funcionan].”

2. La CSUTCB y la intelligentsia aymara urbana

Cuando pasamos del campo a la ciudad, principalmente a la ciudad de La Paz, descubrimos nuevas formulaciones que reflejan los contactos de otro tipo que los dirigentes de nivel nacional pueden establecer en su nuevo medio urbano. Ya hemos mencionado los más obvios, con partidos y otras instituciones, públicas o privadas. A través de ellos y de diversos viajes e invitaciones, se interiorizan también más fácilmente con otras corrientes que flotan en el ambiente o llegan desde el exterior. Los dirigentes de nivel superior tienen horizontes más amplios que cualquier dirigente solo local, y lo reflejan en sus planteamientos. Pero

do L. Nina Quispe, yatichiri, Presidente de la República del Qullasuyu”, difundida por Radio Méndez, Radio San Gabriel y otras en 1993.

no vamos a entrar aquí a detallar los productos de estos contactos más convencionales, que tenderán a mostrar mayores semejanzas con los planteamientos de otros partidos e instituciones, por ejemplo, en las críticas de la oposición al gobierno –como el rechazo sistemático a las “tres leyes malditas”– o la preocupación por el medio ambiente, la problemática de género, la década indígena o el año internacional de lo que sea. En nuestra temática, más interesante resulta ver cómo ha influido el mayor relacionamiento entre los dirigentes máximos de la CSUTCB u otras organizaciones y otros movimientos urbanos, como el de los kataristas-indianistas. Estos últimos han dado mayor peso a las ideologías étnicas, mientras que los primeros tienen más en cuenta las reivindicaciones económicas de sus bases en el campo. De estos intercambios han surgido nuevos planteamientos programáticos y más englobantes. Fijémonos un poco más en estos grupos urbanos, en particular en los aymaras de las ciudades de La Paz y El Alto. Por su inserción en el medio urbano, estos aymaras están mucho más en contacto con la mentalidad colonial y hasta racista que sigue demasiado viva y dominante en las capas criollas de la población. El aymara urbano vive con más intensidad que el comunario rural los fenómenos cotidianos de la discriminación y exclusión social y étnica, que testimonian la reticencia con que la sociedad “post-revolucionaria” acoge a sus “nuevos ciudadanos”. Por otra parte, los aymaras residentes en La Paz han tenido, ya desde los años 60, un mayor acceso a la educación media y superior y ello ha permitido el surgimiento de un estrato de intelectuales que busca dar expresión ideológico-política a este sentimiento de aguda frustración que acompaña a su experiencia urbana (Rivera 1984:120). Es importante mencionar aquí la influencia del escritor indígena Fausto Reinaga (1970, entre otras), uno de los precursores del indianismo boliviano, con mucha influencia entre los aymaras de la nueva *intelligentsia* y, en particular, sobre los primeros fundadores del katarismo (Hurtado 1986). Pero han sido muchos los focos. Por ejemplo, diversos grupos de residentes, organizaciones e instituciones que enfocan la problemática rural y étnica desde mil perspectivas: la histórica (como el ya citado THOA), la lingüística, la económica, la cultural, la comunicacional o tantos y tantos grupos folklóricos con preocupaciones también ideológicas⁵⁵.

55 Sobre esta influyente élite aymara, ver Albó, Greaves y Sandoval (1985: IV 145-192).

Otro lugar típico de encuentro puede ser el centro educativo en que coinciden. En la UMSA, por ejemplo, surgió el MUJA (Movimiento Universitario Julián Apaza). Es también típica la preferencia de muchos jóvenes inquietos de diferentes provincias por el colegio “Gualberto Villarroel”, ubicado en una zona de gran concentración india-urbana. Coincidieron allí connotados estudiantes de la futura *intelligentsia* aymara, como Raimundo Tambo, Jenaro Flores, Juan Condori Uruchi, Daniel Calle y otros. La principal contribución de esta nueva *intelligentsia* aymara urbana se ha dado en el planteamiento ideológico, con formulaciones de una gradación lógica cada vez más englobante: Primero, han ayudado a ver el problema ya no en términos meramente campesinistas sino como algo propio de un pueblo, primero “aymara” y –más generalmente– “indio”. Segundo, como consecuencia de lo anterior, contribuyeron a la reformulación del colonialismo interno, como una contradicción aún más fundamental que la de clase social. Tercero, hicieron la conexión entre lo étnico y una visión de “nación” que ya no coincidía con el Estado nacional. Cuarto, consecuencia de todo lo anterior: cuestionaron el mismo Estado boliviano, ampliando el horizonte y lanzando la idea de que es posible tener otro tipo de Estado. Nótese que lo que enriquece el debate y las propuestas es la mutua relación entre quienes llegan del campo y lo representan y quienes tienen otras experiencias y reflexiones desde su mayor inserción en la ciudad. Si falta este intercambio, los del campo tienden a ser demasiado pragmáticos e inmediatistas y los de la ciudad, demasiado teóricos. Es patente, por ejemplo, la manera como algunas de estas ideas se engarzaron con otras demandas más concretas llegadas desde el campo en la versión final de la propuesta de ley agraria fundamental, aumentando su vigor y alcance. Los planteamientos que a continuación señalamos se enriquecen también de este intercambio y de otros varios, aunque en última instancia siguen siendo propuestas de los niveles superiores de organizaciones campesinas e indígenas.

3. Hacia la Asamblea de Nacionalidades

Pasado el entusiasmo de los primeros años, en las esferas superiores de la CSUTCB se han vivido diversas situaciones de crisis por una serie de factores que ya fueron analizados en el capítulo 4. Pero ello no impidió –y en algún caso incluso favoreció– seguir avanzando en términos del

discurso propiamente dicho. Es un avance, con todo, que sufre al intentar plasmarse en hechos, como consecuencia de esta misma crisis. Donde ha habido mayores progresos, ha sido probablemente en la articulación entre el discurso de clase y el de etnia, muy en consonancia con todo lo que ya hemos ido viendo hasta aquí en este y otros capítulos. Una importante ocasión para esta profundización fue el año 1992, que llevó a repensar todo el tema de “los 500 años” en sus múltiples dimensiones: descubrimiento o encubrimiento, celebración o luto, invasión, colonización española, evangelización, giro en la historia, mestizaje, resistencia y vigencia actual de los pueblos originarios, nuevos actores sociales, etc. En todo ello cupo a la CSUTCB, a la CIDOB y a otras organizaciones de base un rol muy protagónico. Podríamos afirmar que el tema caló mucho más hondo en estos ambientes que en los comités oficiales “de celebración”.

Una de las intenciones entonces más acariciadas fue la de crear “un instrumento político”: la asamblea de las nacionalidades, propugnada desde el primer congreso extraordinario realizado en Potosí en 1988, debatida en varios encuentros y comités conjuntos de la CSUTCB y la CIDOB y en otras varias instancias. La idea central era la reconstitución formal de las comunidades a través de sus autoridades originarias y del pueblo, y la creación de una instancia superior de todas ellas a nivel nacional. Se preveía incluso que esta última podía llegar a sustituir, o al menos coordinar con este nuevo enfoque de unidad en esa diversidad étnica, a las actuales organizaciones sindicales o indígenas, según el caso. Por este camino, los varios promotores de la idea esperaban dotarse de un espacio político de deliberación, decisión y ejecución como pueblos originarios del país (Calla *et al.* 1989:81-165, Cuadros, comp. 1991 y CSUTCB 1992). Mientras esta propuesta solo era una idea, todos propugnaron la asamblea y fue masiva su aceptación. Pero, a medida que se intentó darle cuerpo, surgieron los problemas prácticos y los juegos de intereses. No faltaron algunas voces que se preguntaban con recelo: ¿Qué oculta la idea de la asamblea de las nacionalidades? ¿Qué intereses políticos estarán detrás de ella? Estas contradicciones saltaron a la vista, con un gran éxito expresivo y un naufragio organizativo, en el momento mismo de su ejecución. El 12 de octubre de 1992 vivió al mismo tiempo masivas movilizaciones, llenas de fuerza simbólica, y un doloroso fracaso en la instauración de la asamblea.

En las principales ciudades del país confluyeron grandes marchas de las organizaciones indígenas y campesinas, llegadas a veces después de muchos kilómetros de caminata militante. Las *wiphalas* ondeaban por doquier, más que nunca antes. Provocaron comentarios a veces de sorpresa, a veces de repudio: “No hay banderas bolivianas, solo hay *wiphalas*⁵⁶”. Muy particularmente en La Paz, se habló mucho del cerco simbólico de la ciudad –a los dos siglos del de Tupaq Katari– y la escena fue la de una toma simbólica pero pacífica del centro de poder. Toda la plaza Murillo estuvo acordonada por las fuerzas del orden, con soldados y policías de rostros muy andinos, mientras otros miles de andinos, con sus ponchos, *pututus* y *wiphalas*, y representantes de los principales grupos étnicos del resto del país, recorrieron todo el cordón vitoreando vivas y mueras. La imagen de un sistema aún colonial que iba quedando cercado, en la voluntad de estas multitudes, resultaba impresionante.

Concluidas las demostraciones, las diversas delegaciones se dieron cita en el Teatro al Aire Libre para la instauración formal de la nueva asamblea de las nacionalidades. Los diversos delegados acudieron, llenos de expectativas. Pero empezaron las dudas sobre quiénes debían ser los representantes, quiénes debían impulsar la organización definitiva, y al final un fuerte diluvio los dispersó a todos y selló el naufragio. Al nivel organizativo, la asamblea no solo quedó aguada sino prácticamente liquidada. Este contraste entre la gran fuerza expresiva y la dificultad de transformar la idea compartida en una organización de consenso trae muchas enseñanzas para la maduración democrática de los sectores campesinos e indígenas, en sus niveles superiores. Cada grupo temió ser instrumentalizado por el otro, en especial por los que estaban en la dirección y les tocaba organizar el evento. Dentro de ello hubo sin duda intereses partidarios, que fueron cuestionados por otros intereses partidarios.

56 La *wiphala*, con su juego de siete colores en un campo de siete por siete cuadros, representa muy bien la imagen de una Bolivia diferente, pluriétnica. Aunque tiene raíces en la cultura andina, su emergencia como símbolo primero del pueblo aymara y después de la variedad de las “naciones originarias” es un fenómeno de los últimos años. Han surgido incluso nuevas explicaciones sobre sus orígenes y significados (ver Chukiwanka 1993). Hacia el fin de su mandato presidencial, Jaime Paz Zamora llegó a prometer que daría reconocimiento oficial de la *wiphala* como otro símbolo patrio. No llegó a cumplirlo, pero es común ahora encontrarla incluso en celebraciones oficiales en el palacio de gobierno. Es este un claro caso de “invención de la tradición” (Hobsbawm) dentro de un proceso mucho más amplio y masivo de etnogénesis y de creación de un nuevo imaginario de país.

En un reciente congreso, en Sucre, la directiva de la CSUTCB había quedado en manos del MBL (que entonces formaba parte de la oposición) por maniobras que no eran aceptadas por otros partidos (igualmente de oposición) que habían resultado perdedores. Se planteó la conveniencia de crear una comisión *ad hoc* entre las principales organizaciones campesinas e indígenas ya existentes y presentes. Pero otros sugirieron que debía reestructurarse todo el esquema desde las mismas bases, lo que en el fondo venía a ser una señal de desconfianza o en la representatividad de las organizaciones o –más probablemente– de los partidos o sectores que entonces estaban en la dirección. El resultado fue esterilizar todo el proceso. Prescindiendo de quién con quién, nuevamente salen a relucir las ambigüedades, que constituyen uno de los grandes problemas del movimiento indígena-campesino. En términos expresivos, para manifestar un deseo, es bastante eficaz. Pero en términos de operatividad, sigue siendo poco eficaz. Se imponen las pugnas irresueltas por la hegemonía política y faltan mecanismos prácticos para seguir ejerciendo la democracia a unos niveles en que ya no basta con aplicar esquemas que son muy válidos en la comunidad, la *marka* y, probablemente, el municipio.

4. De solo tierra a también territorio

Ya hemos mencionado en otros contextos la importancia central que para todo campesino tiene toda la problemática sobre el acceso a la tierra y no es preciso insistir más en ello. Hemos insinuado también cómo se ha empezado a plantear la temática adicional del territorio. Esta última es la que aquí desarrollaremos algo más, por ser un elemento relativamente nuevo en el discurso de las organizaciones andinas.

En la concepción jurídica, económica y occidental hay una clara diferenciación entre la tierra, como un medio de producción, y el territorio, como un espacio lleno de recursos sobre el que se tiene jurisdicción. La reforma agraria de 1953 solo rescató el primer concepto, como expresa su célebre eslogan “la tierra es para el que la trabaja”. Pero el concepto de territorio quedó olvidado y, para algunos juristas, debería referirse solo al “territorio” de la nación-Estado. Este enfoque quedó en parte asumido por los propios beneficiarios de la reforma y sus organiza-

ciones sindicales que, durante años, casi solo se preocuparon de esa parcelita de “tierra” para cultivar. Sin embargo, en la concepción andina tradicional, hay una clara relación entre tierra y territorio. Ambas tienen fuertes connotaciones sacrales y, a la vez, son realidades sociales y económicas fundamentales. Hay como un continuo entre tierra y territorio. Malengreau (1992) nos proporciona los conceptos básicos sobre cómo este conjunto de tierra y territorio es percibido como una forma de expresión del espacio:

“[Es] un espacio delimitado, pero indiviso, aunque no necesariamente continuo, ligado al mundo de los antepasados” (Malengreau 1992: 10).

Pese a las diferencias regionales y culturales de los pueblos andinos, los rasgos comunes de este doble concepto de tierra-territorio son la continuidad social y biológica (tierra, animales y gente) que vive en la superficie de la tierra y la relación con diferentes antepasados, asociados con lugares telúricos distintos.

“[La tierra constituye] un lugar de conservación del pasado y la fuente del futuro; es un lugar de enfrentamiento permanente entre la esterilidad y la fecundidad, un movimiento cíclico entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, y más que todo el origen y el fin del mundo” (Malengreau 1992: 13).

Una de las primeras manifestaciones de la pertenencia de la comunidad a un territorio es a través de la relación ritual con la tierra, así como por el trabajo realizado en la misma, acciones que condicionan la reproducción en lo económico y social. Por ejemplo, el ciclo productivo suele empezar con ritos de roturación de una nueva *aynuqa* en los que a la vez se enfatiza la relación sacral con la *Pacha Mama* ‘Madre Tierra’ productiva y la relación de la comunidad con su territorio. Este último está jalonado con diversos seres protectores como los *uywiris*, los cerros-antepasados o *achachilas* (abuelos), etc. que legitiman la relación de una unidad socio-territorial con el espacio-territorial que ocupa y da al conjunto un carácter sagrado de integridad (Malengreau 1992: 15; Albó 1994b). De ahí, se avanza a la dimensión ‘territorial’ propiamente dicha, que está íntimamente ligada a la comunidad, *ayllu* o incluso a la antigua *marka*; es decir, a una determinada jurisdicción. No existe, en cambio, la idea de un territorio único y universal para todos. Toda esta percepción no quita

que haya conflictos territoriales (y, por tanto, jurisdiccionales) como los ya mencionados entre *ayllus* del norte de Potosí. Los referentes sacrales no llegan a predeterminar cuál es el territorio de unos u otros o incluso, a nivel familiar, cuál es la parcela de uno u otro comunario (Albó 1994b).

Tal como ocurría entre autoridades tradicionales y sindicales, también aquí hay un desfase y a la vez un injerto entre el discurso oficial, limitado a la “tierra” como parcela cultivable y vendible, y toda esta cosmovisión que da un carácter sagrado a la tierra y avanza a la visión de un territorio comunal e intercomunal. En las comunidades andinas, el sentido de territorio comunal se manifiesta sobre todo en momentos de conflicto. Por ejemplo, si alguien se ausenta definitivamente o deja de cumplir sus obligaciones comunales, la comunidad, a través de la asamblea y sus autoridades, se reserva el derecho a disponer de tierras que dejó, aunque los títulos ya sean individuales. Lo normal es que sean también esas mismas instancias comunales quienes conozcan y resuelvan casos de usufructo, herencias, compraventas internas, trueques, etc., a través de normas consuetudinarias. Sin embargo, para que estas prácticas pasaran del nivel de vivencia al de conciencia y discurso político, fue fundamental la relación con los pueblos indígenas del Oriente que, por su relación distinta con su medio, habían explicitado mucho más su lucha por el “territorio”. Muy particularmente, la “Marcha por el Territorio y la Dignidad” en 1990 y el subsiguiente debate de una abortada ley indígena para los pueblos orientales han permitido a los campesinos-indígenas andinos reflexionar más sobre el tema del territorio e incorporarlo en su plataforma de lucha, como otra de sus reivindicaciones centrales. De esta forma ahora se percibe mejor el *continuum* tierra-territorio y comienza a ser percibido muy al estilo de los pueblos indígenas de la Amazonía. Así lo muestran las conclusiones del sexto congreso de la CSUTCB (Cochabamba, enero de 1994), donde de la tierra se pasa al territorio, que es definido como:

“el conjunto de la naturaleza que comprende el suelo, el subsuelo y el espacio aéreo, en cuyas entrañas existen todos los recursos naturales (minerales, hidrocarburos, forestales, etc.), además es parte de la población y de su identidad cultural” (CSUTCB 1994: 143).

Esta recuperación de la reivindicación del territorio, también en las comunidades y *ayllus* andinos, pone sobre el tapete un problema colonial no

resuelto: la autonomía de las naciones indígenas dentro del Estado boliviano. Está claro que demandar territorio implica demandar jurisdicción y, por tanto, libertad de decisión sobre él. Por otra parte, al demandar autonomía, ni se piensa en plena soberanía sobre el territorio ni en simple propiedad sobre la tierra en el sentido occidental. Se busca el reconocimiento de derechos sobre los recursos, márgenes de autonomía, jurisdicción y vigencia de los propios “usos y costumbres” sobre un determinado territorio. Encontramos aquí importantes analogías no solo con la noción jurídica ya mencionada de las *competencias concurrentes* (Molina 1991) sino también con el sentido de participación en regalías que en Bolivia tienen, por ejemplo, los departamentos productores de petróleo. Además, de una manera tal vez inesperada, resulta que esta noción de “territorio” ha quedado planteada por la ley de participación popular (ver capítulo 5-A.3). Surge así una excelente coyuntura para insertar y desarrollar una demanda fundamental de los pueblos indígenas, incluidos ahora también los andinos, en una oferta legalizada desde el Estado, que tiene sus propios parámetros pero no es necesariamente incompatible con aquella.

C. ESTADO PLURINACIONAL Y OTROS PLURALISMOS

La consecuencia lógica del discurso precedente es que Bolivia debería reinterpretarse como un Estado plurinacional. Esta formulación apareció por primera vez en un documento de la CSUTCB ya en 1983, como un planteamiento central de la tesis política de su segundo congreso⁵⁷. Pero propuestas más recientes, como la que acabamos de ver sobre la asamblea de nacionalidades, siguen apuntando a lo mismo.

1. Identidad étnica

De una u otra forma todos los planteamientos analizados hasta aquí demandan respeto por las diversas maneras de ser. Es decir, quieren que la sociedad y el Estado bolivianos respeten las diversas identidades,

57 “Queremos... la construcción de una sociedad plurinacional que, manteniendo la unidad de un Estado, combine y desarrolle la diversidad de las naciones aymara, quechua, tupi-guaraní, ayoréode y todas las que la integran.... [Un] Estado Plurinacional y Pluricultural que agrupe a las naciones aymara, quechua... respetando sus diferencias.” (CSUTCB 1983).

fundamentalmente étnicas, de una manera semejante al respeto por cada individuo y sus ideas, propio de toda democracia pluralista. ¿Pero qué es, en realidad, una identidad étnica? La etnicidad tiene un carácter polisémico y ambiguo. Se sustenta en un sentimiento colectivo de identidad, que resulta de la objetivación y de la auto-conciencia de los grupos humanos, en situaciones de contraste y/o confrontación con otros grupos, principalmente en sus diferencias socioculturales (Pujadas 1993:11-12). ¿Y qué son estas diferencias socioculturales? Al intentar correlacionar la emergencia de naciones con uno u otro rasgo objetivo compartido, sean estos históricos, lingüísticos, territoriales, culturales, etc.; tales elementos resultan significativos en ciertos casos y en otros no. Pero quizás esta impredecibilidad, no exenta de subjetivismo y capaz de aglutinar varios tipos de discurso, es la raíz que da fuerza simbólica a la cuestión nacional o étnica, ambas tan emparentadas.

En el caso boliviano, una identidad étnica puede también enfatizar uno u otro rasgo de acuerdo a cada pueblo. Quechuas y aymaras se sienten distintos entre sí sobre todo por su lengua, aunque históricamente muchos quechuas fueron hasta hace poco de habla aymara y, al nivel de otros usos y costumbres, hay muchas semejanzas que cruzan ambos pueblos y diferencias dentro de cada uno de ellos. Cada comunidad o ciertos grupos de comunidades, en torno a una *marka*, tiene su territorio pero es difícil hablar de un único territorio aymara y casi imposible concebir un territorio quechua. Los pueblos de Moxos, en cambio, en sus reivindicaciones han dado más importancia a su territorio, incluso interétnico, que a su lengua, que muchos ya están perdiendo. Los pescadores muratos del lago Poopó ya hablan aymara y prácticamente no tienen territorio pero saben que históricamente son urus y quieren mantenerse como tales. Y así sucesivamente... No cabe pues una fórmula única. La identidad étnica, aunque parte de hechos objetivos como los señalados, pasa casi siempre por la interpretación subjetiva y colectiva que cada pueblo tiene de sí mismo. No son los historiadores, los arqueólogos, ni siquiera los etnólogos quienes definen esas identidades, sino los propios interesados, en cada momento de su historia. Por otra parte, cuando se tiene conciencia de esta identidad y quiere defenderse, pasa a ser un elemento tanto o más importante que otras reivindicaciones más inmediatas y cotidianas de las que hablábamos al final del capítulo 4.

2. Identidad de nación originaria

Un paso más. Cuando estos grupos pelean para que se les reconozca esa identidad compartida, les gusta llamarse y ser llamados por sus nombres propios –aymara, guaraní (¡no chiriguanos!), weenhayek (¡no maticos!), etc.– y por el nombre genérico de “nacionalidades”, “naciones” o –su fórmula preferida– “pueblos” y “naciones originarias”. Significativamente esta última formulación mucho se parece (sin que hubiere previos intercambios) al término que acuñaron y consagraron los pueblos indígenas de Norteamérica para identificarse y ser reconocidos: *First nations*. El término *originario* empezó a escucharse de labios de dirigentes de la CSUTCB durante los debates con la CIDOB sobre el proyecto de ley indígena para el Oriente en 1991 y se incorporó como sinónimo de indígena en dicho proyecto (CIDOB 1992, art. 3). Su mensaje no es que ellos estén aquí desde siempre sino que la presencia y los derechos de estos pueblos tienen raíces anteriores a lo que pueda otorgarles un Estado conformado después y sin ellos (incluido el Estado colonial). En talleres conjuntos de la CIDOB, la CPIB, la APG y la CSUTCB, en torno a la prometida ley indígena, el tema del nombre consumió muchos días y horas. No era simple nominalismo bizantino sino una cuestión muy sentida de identidad. Los dirigentes de la CSUTCB defendían entonces el término acuñado de “originario”, frente al de “indígena” y otros –que ya satisfacían a los pueblos orientales y entraban en el uso habitual del gobierno y agencias internacionales– con un razonamiento no falto de lógica: era el único denominativo no inventado ni impuesto por los otros y el único que no tenía las connotaciones negativas de los demás.

Una de las más vigorosas argumentaciones de aquellos días fue puesta por escrito por Juan de la Cruz Villca (1991), entonces secretario general de la CSUTCB, en un artículo titulado “No podemos rezar lo que no es nuestro”. Reproducimos algunas partes, como contribución a un diálogo pendiente:

“Hay diferentes opiniones y razonamientos. Como hay personas que ‘somos hermanos’ dicen; que hay que dignificar esos nombres [de ‘indio, indígena’] para levantarse con el mismo nombre contra la explotación; otros dicen que el nombre no les interesa un ‘comino’.

Pero otros decimos que sí nos interesa mucho el nombre porque no podemos seguir aceptando bautismos que han significado la peor desgracia de humillación... Es cierto que no podemos tapar la boca de los que nos dicen o bautizan. Ellos seguirán diciéndonos, incluso publicándonos en la historia. Sin embargo nosotros mismos no podemos decirnos semejante humillación, porque eso significaría aceptar el bautismo de 'indio-indígena' que ha servido para tratarnos peor que un perro. (Una cosa es que ellos, los racistas descendientes de los monarcas, nos digan perro, pero nosotros mismos no podemos llamarnos perro.) Por eso debemos levantar en alto nuestra identidad personal como pueblo, porque tenemos clavado en el profundo de nuestro corazón y conciencia de que somos aymaras, quechuas, guaraníes y otras nacionalidades y que nos enorgullece...

Hace 500 años hemos venido cantando, rezando y recitando diciendo 'niño indio' 'niño indio' que ha nacido para trabajar y para servir al amo. ¿Será que vamos a seguir cantando? Esperamos que no. Más bien hay que cantar que los hijos vuelven a recuperar el poder y el territorio porque nadie tiene derecho a hacernos cantar ni bautizar...

También hay otro razonamiento. Cuando decimos Q'ara, Qharayana a los extraños, les estamos diciendo lo peor... Pero ellos no dicen que con el mismo nombre q'ara o qharayana vamos a seguir matando, saqueando los recursos naturales, etc. sino dicen 'somos buenos bolivianos que estamos trabajando por un desarrollo, democracia, libertad de expresión...

Por eso la comisión redactora de la ley de mayorías nacionales como el parlamento de las minorías y todo el pueblo tiene la responsabilidad de no seguir equivocaciones históricas... la Ley debería llamarse una ley de pueblos originarios de Bolivia que consoliden la unidad de todas las nacionalidades."

Estos análisis de matices y vivencias, más allá de las meras etimologías y de las frías definiciones del diccionario, son otro buen ejemplo de idea-fuerza o *gérmenes ideológicos* para la elaboración una teoría propia, que bien merecería ser parte de una teorización más general⁵⁸. El primer grupo que en Bolivia se planteó el tema de su identidad como nación fue el aymara (ver Albó 1991a). A partir del surgimiento del movimiento katarista-indianista no solo se han trazado reivindicaciones de corte liberal, como el "derecho a la diferencia" ciudadana,

58 Para un tratamiento más detallado de estos desarrollos más teóricos, en nuestro contexto boliviano, ver CIPCA (1991) y Albó (1995c).

dentro de los marcos de la democracia actual. Ya desde los años 70 empezaron a usar el término de *nación aymara*, primero casi como sinónimo de grupo lingüístico y cultural y más adelante, en algunos de sus intelectuales, incluso como un derecho a algún tipo de autonomía no muy precisada, como una reivindicación legítima. Por el camino han ido aumentando los sectores no campesinos que han recuperado su conciencia de ser aymaras y han ido floreciendo instituciones de diversa índole con algún tipo de referencia a esta identidad. Una de las más notables expresiones de ello fue, indudablemente, el ascenso a la vicepresidencia de la república de uno de los aymaras que más promovió todo este desarrollo (Albó 1993a). Posteriormente, diversos grupos y organizaciones de las tierras bajas utilizaron también el término, dentro de una corriente que se ha ido generalizando en casi todo el movimiento indígena del continente, al que se ha dado también un nombre “originario”: Aby Yala⁵⁹.

Dentro de estos pueblos minoritarios, el que más ha desarrollado su conciencia étnica y “nacional” es probablemente el pueblo guaraní del Chaco, a través de su organización, de la recuperación de su lengua y cultura y de la relectura de su historia. En 1992, mientras otros hablaban de los 500 años, ellos celebraron masivamente su propio centenario: el de la batalla de Kuruyuki, en 1892, la última muestra de resistencia armada indígena contra su reducción y colonización. Pero actualmente apenas hay en el país organización campesino-indígena que no incluya en su discurso el tema de su identidad como naciones originarias. Incluso las organizaciones de productores de hoja de coca apelan a estos temas, más allá de su insistencia –de fácil explicación– en la “sagrada hoja de coca”. Más aún, el término ha pasado a ser parte del paisaje político en el conjunto del país. Desde el gobierno de Paz Zamora, ha entrado incluso en la jerga gubernamental. El propio Goni Sánchez de Lozada, cuando en 1993 cerró su campaña electoral en la plaza Villarroel de La Paz, llegó a decir que Bolivia era “una nación de muchas naciones”. Lo significativo no es tanto si realmente lo pensaba o no, sino que consideró oportuno utilizar este lenguaje, pese a la re-

59 Tierra virgen y madura, en lengua kuna, de Panamá. Aparece también en el artículo antes citado de Vilca (1991).

ticencia de su propio partido. Era un avance coherente con la imagen que, tras su estudio del electorado, había delineado la consultora publicitaria de su campaña (ver Albó 1993a: 6, 23-26).

Pero, ¿qué quiere decir *nación* en este contexto? ¿Cómo se relaciona o contrapone con el otro uso de “nación” boliviana? Es evidente que este concepto de nación étnica originaria es distinto del que usan los Estados para referirse a la colectividad humana que cada uno de ellos abarca. Pero tiene un elemento en común: etnias y Estado piensan que, al aplicar a sí mismos el término nación, hacen referencia a algo muy fundamental para ellos. De ahí que este término haya cuajado mucho más que, por ejemplo, el de *clase social*. En ambos casos se apela a una identidad grupal con la que sus miembros se sienten primariamente identificados. Por otra parte, hay también diferencias. La principal es que, mientras la nación-Estado tiende a dar un sentido de exclusividad al término –ser boliviano implica no ser peruano, etc. (salvo los arreglos meramente jurídicos de doble nacionalidad)–, estos grupos subestatales, por llamarse naciones, no pretenden dejar de ser parte de la nación boliviana. Menos aún, al decir que son *naciones originarias*, buscan ser Estado o algo parecido.

En esto nuestras naciones originarias se diferencian tanto del uso casi monopolístico del término por parte de muchas *naciones-Estado* como también del uso político que le dan otras naciones europeas que buscan independizarse, desde Bosnia hasta Chechenia. En nuestro medio no se habla de nación como antesala para ser Estado, sino para enfatizar el respeto con que desean ser tratados y reconocidos, con sus peculiaridades, dentro de una nación-Estado de la que todos quisieran sentirse parte. No quieren dejar de ser ciudadanos bolivianos pero tampoco quieren perder su identidad indígena, originaria, ni por ello quieren quedar relegados a ser ciudadanos de segunda. Desean que se reconozcan sus organizaciones propias, su territorio y su margen de autonomía para resolver los asuntos según sus usos y costumbres, pero no pretenden que todo ello quiera decir que ya son Estados autodeterminados. Todo ello pretenden lograrlo en el seno de un único Estado boliviano. Por eso, al nivel estatal, su propuesta es otra: el *Estado plurinacional*.

3. Estado plurinacional y otros pluralismos

Al hacer esta propuesta entendemos que se desea construir un Estado único a partir de la diversidad de culturas –naciones originarias– y regiones que lo componen. Al hablar de la asamblea de las nacionalidades como “instrumento político” se plantea que este respeto debe pasar también por alguna forma de organización política a partir de estas identidades. Esta diversidad ya no es vista como un obstáculo a ser eliminado sino más bien como un constituyente fundamental del nuevo Estado. Veamos hasta qué punto se trata de algo totalmente descabellado o de una utopía que –imposible, como tal– puede conducirnos a una sociedad posible mejor que la actual.

En Bolivia los sectores criollos y mestizos son una minoría dominante que no constituye una nación a no ser que invoque una densidad histórica que necesariamente se engarza, por lo menos discursivamente, con el período prehispánico. Como mínimo, debe enfatizar el momento antihispánico como momento fundacional de la república boliviana; de hecho, los libertadores apelaron con frecuencia a la época inka y precolonial. Sin embargo, estos sectores criollos y mestizos aspiran a imponer su visión cultural a toda la nación, o para decirlo provocativamente, al conjunto de naciones que conforman la Bolivia plurilingüe y multicultural. Más aún, el mestizo aceptado es el que, a pesar de sus orígenes, más se acerca a los modos culturales del blanco. Por otro lado, aunque sectores medios urbanos y hasta sectores proletarios niegan ahora su identidad y origen aymara, quechua o indígena en general –e incluso mantienen pautas de discriminación en su relación con los indígenas–, están más ligados culturalmente a lo indígena que aquella minoría criolla y mestiza acriticamente occidentalizada. Además, el proceso actual muestra que la recuperación de su identidad –emprendida con vigor por los aymaras y continuada con convicción por los demás pueblos originarios–, se expande a la propia clase obrera a través de la presencia katarista-indianista en la COB y de los pueblos originarios del Oriente en el escenario nacional. Hay, pues, una maduración para ir imaginando el país de otra manera. En el fondo, se trata de plantear una radicalización de la democracia que articule con equidad y sin negarlas las distintas identidades étnicas y sociales. Aunque no es este el único planteamiento, lo consideramos el de mayor envergadura y viabilidad.

Pero, por lo mismo, plantea retos teóricos y políticos. La crítica más escuchada es que, por este camino, Bolivia podría caer en lo mismo que Yugoslavia o Rusia, hoy tan descompuestas precisamente por sus luchas “étnicas”. Vale la pena analizar más este punto. Pensamos que la diferencia fundamental entre lo que ocurre en Europa y el planteamiento de los pueblos originarios bolivianos está precisamente en esta distinta relación entre etnia-nación y Estado. Desde tiempo atrás en Europa ha existido una concepción política evolucionista por la que se va “progresando” de etnia –o algo semejante, más o menos “primitivo”– a nación y Estado. Está muy presente en todos los planteamientos separatistas del siglo pasado y actual, incluida la balcanización e incluso en la forma en que el marxismo enfocaba sus discusiones de la “cuestión nacional”. En cambio, entre nosotros, ya no hay tal. Nación es nación y Estado es otra cosa, aunque al mismo tiempo aglutine a una nación-Estado. Probablemente les resulta tan obvio a cada uno de estos pueblos que no serían viables como Estado, que ni se lo plantean. Solo buscan que el Estado del que forman parte les respete y, dentro de él, puedan vivir y crecer según su propia identidad. A lo más algunos, que viven cortados por dos o más Estados –como los aymaras, los guaraní, los guajiros o los shuar– han planteado la necesidad de libre tránsito entre ellos y entre todos hay conciencia de enfrentar problemas semejantes con cada Estado, por lo que han creado sus coordinadoras amazónica, centroamericana, etc. Tal vez llegan a intuir que una federación de Estados latinoamericanos, sin tantos conflictos fronterizos llegaría a facilitar su situación.

Tras la diferencia en el planteamiento, hay una actitud colectiva de una intolerancia de larga data en los conflictos europeos (como en el tribalismo africano), pero de mayor tolerancia entre nosotros. El mismo concepto de nación, que allí se refiere al grupo social y territorial al que se debe *más* lealtad, si es preciso con exclusión y hasta eliminación de los demás, en la concepción de nuestras naciones originarias pasa a ser un concepto de lealtades concurrentes. Como arguyen los dirigentes aymaras de Chile, a los que insultan llamándoles “bolivianos”, ellos desean ser a la vez muy chilenos y muy aymaras. En Chile, Bolivia o donde sea, esa doble lealtad será mucho mayor si se logra un tipo de Estado que reconozca y fomente el desarrollo de todos los gru-

pos y naciones que lo componen. Ser parte de tal Estado-nación sí será una gran fuente de orgullo para todos y cada una de sus componentes. Pensamos que en este punto los pueblos originarios bolivianos, y nuestro país, podemos dar un ejemplo y un nuevo modelo teórico de convivencia política incluso a Europa.

Pero no debemos tampoco ignorar las lecciones que nos llegan de los conflictos étnicos europeos o de otras intolerancias más cercanas, como las que le tocó sufrir a nuestro vecino Perú. Precisamente para evitar el surgimiento de intolerancias, es bueno asegurar mediaciones. Respetar identidades, sí; pero crear barreras entre ellas, ya no. Tal vez una de las razones por las que Bolivia, a pesar de sus convulsiones y contrerismos, no se ha deteriorado como nuestro vecino país, tan parecido bajo otros aspectos, es precisamente porque en nuestro medio hay más y más representativas mediaciones. La COB, la CSUTCB o los cocaleros protestan, bloquean, rechazan, pero también se sientan en la misma mesa con sus oponentes para dialogar y la polarización se suaviza. Hay que dar crédito por ello a ambos bandos de nuestra clase política.

Centrémonos de nuevo en nuestro tema étnico. No se trata de crear “islas” de segregación, sino que existiendo un respeto a esas diversas identidades culturales –y aún su aliento– se creen o potencien también otros elementos de cohesión en un ámbito nacional-estatal que tenga sus correlatos tangibles en términos de equidad. Esto es, que el Estado asuma con voluntad cierta de cambio las persistentes asimetrías configuradas a lo largo de una historia común e indisoluble, pero que, para proyectarse a un futuro deseable para muchos, acorte –o elimine definitivamente– esa pesadosa correlación entre la condición indígena y rural (agudizada si incluimos la variable “mujer”) y la pobreza. Por otra parte, es también importante evitar que todas las formas de relacionamiento y de distanciamiento tengan siempre el mismo referente. Algunos países han sufrido conflictos extremos porque casi todas las dimensiones de la vida quedaban polarizadas bajo un mismo corte: bosnios o serbios, cristianos o musulmanes en los Balcanes; católicos o anglicanos en el norte de Irlanda; liberales o conservadores en Colombia... Correríamos también riesgos semejantes si aquí todo lo viéramos y reorganizáramos solo desde el prisma étnico, político o cualquier otro. Es preferible un

sistema de organización en el que, sin negar las identidades básicas, se aseguren también otras relaciones cruzadas, que atraviesen la frontera étnica, política o la que sea. Por ejemplo, aymaras, quechuas y chapacos se encuentran como campesinos y, por otra parte, sus mujeres y las de otros sectores se juntan en sus demandas de género, mientras que al nivel político, religioso y otros tal vez tienen otras agrupaciones y cortes. Es decir, hay que asegurar un cúmulo de mediaciones que desde diversos ángulos faciliten la expresión y satisfacción de todo tipo de intereses, por un lado, y la convivencia entre todos, por el otro. Estas formas de ingeniería política también pueden contribuir a fortalecer la democracia, dentro de los pueblos campesinos e indígenas y también en las relaciones entre ellos y el resto de la sociedad. El Estado plurinacional será entonces un Estado que fomentará y respetará también otras muchas formas de pluralismo que conforman, entre todas, el tejido de la convivencia social.

La presencia del aymara Victor Hugo Cárdenas, como vicepresidente constitucional del país (1993-1997), abre nuevas pistas en la discusión de la problemática interétnica. La reforma del artículo 1 de la constitución –reconociendo que Bolivia es “multiétnica y pluricultural...” con una democracia “fundada en la unión y solidaridad de todos los bolivianos”– recoge buena parte, siquiera como discurso político, de la demanda aquí tratada. Se recogen también nuevos elementos en algunas de las reformas en marcha. Así, el afianzamiento de los grandes ideales del movimiento indígena del país ha encontrado cierto cauce que ojalá se ensanche y prospere para avanzar de la frustración no al paraíso, pero sí a una sociedad democrática no únicamente en lo electoral.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguiló, Federico. 1986. "Los peones de la cocaína". *Cuarto Intermedio* 1: 44-57.
- Ajpi, Nacienceno comp. y traductor. 1993. Encuentro de ex-dirigentes del departamento de La Paz. 25-26 de Marzo. CIPCA, El Alto-La Paz. (Parcialmente utilizado en la radionovela *Markasan sarnaqawinakat yatxatañani*, Radio San Gabriel, 1994.)
- Albó, Xavier. 1979. *Achacachi: medio siglo de lucha campesina*. La Paz: CIPCA.
- . 1985a. *Desafíos de la solidaridad aymara*. La Paz: CIPCA.
- . 1985b. "De MNRistas a kataristas: campesinado, Estado y partidos, 1953-1983." *Historia Boliviana* V/1-2: 87-127. (Reproducido también en Stern 1990).
- . 1988. "Estado y comunidades, frente a frente." *Cuarto Intermedio* 9: 33-57.
- . 1991a. "El sinuoso camino de la historia y de la conciencia hacia la identidad nacional aymara." En Moreno, Segundo y Frank Salomón (comp.) *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*. Quito: Abya Yala, pp. 137-171.
- . 1991b. "El Thakhi o 'camino' en Jesús de Machaca." En Thiercelin, Raquel, ed. *Cultures et sociétés Andes et Méso-Amérique* (Mélanges en hommage à Pierre Duviols). Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.
- . 1993a. **¿...Y de kataristas a MNRistas? La sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia**. La Paz: CEDOIN y UNITAS.
- . 1993b. "Prólogo". En Gutiérrez, Edith R., *De las arenas del Chaco al valle de Tolata (movilizaciones campesinas)*. La Paz; Mensaje Urgente, pp. 7-16.
- . 1994a. "La Pachamama no se vende como cualquiera camisa." *Cuarto Intermedio* 32: 3-23. (Versión abreviada de ponencia presentada en el simposio "Sacred lands, threatened territories, contested landscapes

- in Native South America” del Congreso Internacional de Americanistas, Estocolmo, julio 1994.)
- 1994b. “Las IPDS’s, la participación popular y las comunidades del altiplano.” En Ministerio de Desarrollo Humano, *Participación popular y ONG’s*. La Paz: ed. Dirección de Coordinación con ONG’s.
- 1995c. “El resurgir de la identidad étnica: desafíos prácticos y teóricos.” En Gutiérrez, Manuel, *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. IV. Tramas de la identidad*. Madrid: Fundación Xavier de Salas.
- 1995e. *Bolivia plurilingüe. Guía para planificadores y educadores*. La Paz: CIPCA y UNICEF. 2 volúmenes.
- Albó, Xavier y Equipo CIPCA. 1972. “Dinámica en la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca.” *América Indígena*. (México) 32.3: 773-816.
- Albó, Xavier, Tomás Greaves y Godofredo Sandoval. 1981-1985 *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz*. La Paz: CIPCA. 4 vols.
- Albó, Xavier y Josep M. Barnadas. 1990. *La Cara india y campesina de nuestra historia*. La Paz: UNITAS y CIPCA. (3a. ed.).
- Albó, Xavier, Armando Godinez, Kitula Libermann y Francisco Pifarré. 1989. *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*. La Paz: CIPCA, Ministerio de Educación y UNICEF. (3a. ed.).
- Alcoreza, Carmen y Xavier Albó. 1979. 1978: *El nuevo campesinado ante el fraude*. La Paz: CIPCA.
- Antezana Ergueta, Luis. 1982. *La revolución campesina en Bolivia*. La Paz: Cuadernos Hoy.
- Antezana Ergueta, Luis y Hugo Romero. 1968. *Origen, desarrollo y situación actual del sindicalismo campesino en Bolivia*. La Paz: Servicio Nacional de Reforma Agraria. 4 Volúmenes.
- APEP. 1990. *Cocaína: problemas y soluciones andinas*. Lima: Asociación Peruana de Estudios e Investigaciones para la Paz.
- Arias, Iván. 1991. “COB: la hoz frente al martillo.” *Cuarto intermedio* 21: 79-102.
- Arias, Iván y Gonzalo Rojas O. 1989. “Elecciones 85-87, congresales 1985-89 y Ley Electoral 1980-86. Variaciones y tendencias.” La Paz: CIPCA.
- Arrieta, Mario *et al.* 1990. *Agricultura en Santa Cruz*. La Paz, ILDIS.
- Ayllu Sartañani 1992. *Pachamamax tipusiwa (La Pachamama se enoja)*. I. *Qhurqhi, ¿cuál desarrollo?* La Paz: Aruwiyiri.
- 1995. *Perspectivas de descentralización en Karankas: la visión comunitaria*. La Paz: PROADE - ILDIS.
- Buitendijk, Leonardo. 1994. “Las ONG’s ante la participación popular.” En Ministerio de Desarrollo Humano, *Participación popular y ONG’s*. La Paz: Dirección de Coordinación con ONG’s, pp. 93-106.

- Calderón, Fernando y Jorge Dandler, comp. 1984. *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Cochabamba: CERES y UNRISD.
- Calla, Ricardo. 1995. "Entrevista". En *Ventana de La Razón*, 15 de enero de 1995.
- Calla, Ricardo, José Pinelo y Miguel Urioste. 1989. *CSUTCB: Debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades*. La Paz: CEDLA.
- Calla, Ricardo y Waldo Arismendi. 1994. *Mapa preliminar de ayllus y comunidades rurales en el departamento de Potosí (fines del siglo XX)*. La Paz: FAO (Desarrollo Forestal) y CID.
- Cárdenas, Víctor Hugo "La CSUTCB. Elementos para entender su crisis de crecimiento (1979-1987)." En *Crisis del sindicalismo en Bolivia*. La Paz: ILDIS y FLACSO, pp. 223-239.
- Cárdenas, Víctor Hugo. 1988. "La lucha de un pueblo". En Albó, Xavier, comp. *Raíces de América: el mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial y UNESCO, pp. 495-532.
- Carter, William y Mauricio Mamani. 1982. *Irpa Chico*. La Paz: Juventud.
- Carter, William y Xavier Albó. 1988. "La comunidad aymara: un mini-Estado en conflicto." En Albó, Xavier, comp. *Raíces de América: el mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial y UNESCO, pp. 451-492.
- CEDIB. 1993. "La absurda guerra de la coca." En Albó, Xavier y Raúl Barrios, coord. *Violencias encubiertas en Bolivia. Tomo 2. Coca, Vida Cotidiana y Comunicación*. La Paz: CIPCA-Aruwiyiri, pp. 13-77.
- CERES. 1981. "Programa de investigación sobre economía doméstica y desarrollo regional en Cochabamba." La Paz: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social. (Mimeo).
- Choque Canqui, Roberto. 1986. *La Masacre de Jesús de Machaqa*. La Paz: Chitakolla.
- . 1988. *Historia de Machaqa*. La Paz: CIPCA. (Mimeo).
- Chukiwanka, Kara. 1993. "Wiphala comunitaria." En *Encuentro de Estudios Bolivianos, Cochabamba, julio 1993*. (Reproducido también como folleto y en almanaques aymaras).
- CIDETI. 1994. *Diagnóstico socio-económico de la micro-región Tiraque. Vol.1. Población, historia social, organización*. Cochabamba: Comité Interinstitucional para el Desarrollo de Tiraque.
- CIDOB (Confederación Indígena del Oriente Boliviano). 1992. *Proyecto de Ley Indígena*. La Paz. (Propuesta de consenso de las diversas organizaciones filiales).
- CIPCA. 1989. *Diagnóstico socio-organizativo de Jesús de Machaqa*. La Paz: CIPCA (Mimeo).

- 1991. *Por una Bolivia diferente. Aportes para un Proyecto Histórico Popular*. La Paz: CIPCA.
- COB. 1992. *IX Congreso Nacional de la COB. Documentos y Resoluciones*. La Paz: CEDOIN.
- Contreras, Alex. 1991. *Etapa de una larga marcha*. La Paz: Aquí y ERBOL.
- CONGRESO NACIONAL. 1994. *Constitución Política del Estado y sus reformas*. La Paz: Publicación de la H. Cámara de Senadores, H. Cámara de Diputados y la Fundación Konrad Adenauer. (Separata de Presencia 11 de septiembre de 1994.)
- CPIB y CIDDEBENI. 1995. *Hacia una propuesta indígena de descentralización del Estado*. La Paz: PROADE - ILDIS
- CSUTCB. 1983. *Tesis política y estatutos*. La Paz: CSUTCB.
- 1984. *Ley Fundamental Agraria. Aprobada en el Congreso Nacional de Cochabamba del 16 al 20 de enero de 1984*. La Paz: CSUTCB.
- 1992. "Convocatoria. 1a. Asamblea de Naciones Originarias y del Pueblo." La Paz: CSUTCB.
- 1993. *V Congreso ordinario de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Documentos y Resoluciones*, Sucre, 26 de junio al 3 de julio de 1992. La Paz: CEDOIN.
- 1994. *VI Congreso. Documentos y resoluciones*. Cochabamba, del 27 de enero al 2 de febrero de 1994. La Paz: CSUTCB y CEDOIN.
- Cuadros, Diego, comp. 1991. *La revuelta de la nacionalidades*. La Paz: UNITAS. (Incluye las resoluciones de encuentro CSUTCB-CIDOB en Corqueamaya, 1990, y resume aportes de seminarios organizados por UNITAS en Oruro, para la zona andina, y Santa Cruz, para la Amazonia y Chaco, en 1990).
- Dandler, Jorge. 1983. *El sindicalismo campesino en Bolivia. Los cambios estructurales en Ucureña*. La Paz: CERES.
- 1984a. "Campesinado y reforma agraria en Cochabamba (1952-1953): Dinámica de un movimiento campesino en Bolivia". En Calderón, Fernando y Jorge Dandler, comp. *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Cochabamba: CERES y UNRISD, pp. 201-239.
- 1984b. "La 'ch'ampa guerra' de Cochabamba: Un proceso de disgregación política". En Calderón, Fernando y Jorge Dandler, comp. *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Cochabamba: CERES y UNRISD, pp. 241-271.
- Dandler, Jorge y Juan Torrico. 1990. "El Congreso Nacional Indígena de 1945 y la rebelión de Ayopaya." En Stern, Steve, ed. *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 314-359. (Ed. original en inglés, Madison: University of Wisconsin Press, 1987).

- Equipo de la mujer. 1990. "Autodiagnóstico de la mujer machaqueña." Qurpa, La Paz. (Policopiado)
- Fernández, Hugo. 1994. "La política de CIPCA en relación a la Ley de Participación Popular." En Ministerio de Desarrollo Humano, ed. *Participación popular y ONG's*. La Paz: Dirección de Coordinación con ONG's, pp. 143-154.
- Guarachi, Benjamín. 1987. "Una visión global de nuestro aporte a la economía nacional." Exposición del Secretario General de la Federación Sindical de Trabajadores Cosechadores de Algodón (FSTCA). En *Debate Agrario 8. Trabajadores Temporales*. La Paz: ILDIS, pp. 45-60.
- Harris, Olivia y Xavier Albó. 1984. *Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el Norte de Potosí*. La Paz: CIPCA. (2ª ed. ampliada).
- Hurtado, Javier. 1986. *El Katarismo*. La Paz: HISBOL.
- Informe R*. 1991. nn. 229, 231 y 232. La Paz: CEDOIN (Centro de Documentación e Información).
- Instituto Nacional de Estadística. 1993. *Censo Nacional de Población y Vivienda 1992. Resultados finales*. La Paz: Ministerio de Planeamiento y Coordinación. 10 volúmenes.
- Iriarte, Gregorio y Equipo CIPCA. 1980. *Sindicalismo campesino, ayer, hoy y mañana*. La Paz: CIPCA. (3ª ed., ampliada).
- Lehm, Zulema. s/f. "Los territorios indígenas en el Beni: a cuatro años de la Marcha." En *Reportajes de Presencia* (La Paz), 28 de Agosto, p. 11.
- Luján Z. M.C.I., Maria Betty y Edgar Soliz Vargas. 1990. *En el Camino de la historia. Una década de lucha de cosechadores y zafreros por avanzar 1973-1983*. Cochabamba: CEDIB.
- Malengreau, Jacques. 1992. *Espacios institucionales en Los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Universidad Libre de Bruselas.
- Mamani C., Carlos. 1991. 1886-1935: *Taraqu. Masacre, guerra y "Renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiwiri.
- Manifiesto de Tiahuanacu. 1973. La Paz (Mimeo. Reproducido también en Hurtado, 1986.)
- Mejía de Morales, Lucila et al. 1985. *Las hijas de Bartolina Sisa*. La Paz: HISBOL.
- Mendoza, Eduardo. 1992. *Asamblea del Pueblo Guaraní: nueva organización guaraní-chiriguano*. Camiri. (Tesis de sociología).
- Ministerio de Desarrollo Humano, ed. 1994. *Participación popular y ONG's*. La Paz: Dirección de Coordinación con ONG's,
- Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente. 1994. *Plan General de Desarrollo Económico y Social de la República, El cambio para todos*. La Paz.
- MNR. 1993. *El Plan de todos*. La Paz: Movimiento Nacionalista Revolucionario.

- Molina, Carlos Hugo. 1991. "Conceptos básicos en una legislación." En *Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular*. La Paz: CIPCA, pp. 215-219.
- Molina R., Ramiro. 1993. *El caso Macha del Norte de Potosí*. La Paz: FAO, Programade Desarrollo Forestal Comunitario. (Mimeo).
- Molina R., Ramiro y Jimena Portugal. 1995. *Consulta de base a los ayllus del norte de Potosí y sur de Oruro*. La Paz: PROADE - ILDIS.
- Montes, Fernando. 1986. *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymara en la historia*. La Paz: Comisión Episcopal de Educación y Quipus.
- Niekerk, Niko van. 1992. *La cooperación internacional y la persistencia de la pobreza en los Andes bolivianos*. La Paz: UNITAS.
- 1994. *Desarrollo rural en los Andes*. Un estudio sobre los programas de desarrollo de Organizaciones no Gubernamentales. Leiden: Universidad de Leiden. (Tesis doctoral).
- Ormachea, Enrique. 1988. "Sindicalización de sirgueros y zafreros de la castaña empatronados". Riberaita: CEDLA.
- Pacheco, Diego. 1992. *El Indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz: HISBOL y MUSEF.
- Pacheco, Pablo. 1992. *Integración económica y fragmentación social. El itinerario de las barracas en la Amazonia boliviana*. La Paz: CEDLA.
- Pitkin, Hanna F. 1989. "Representation". En Ball, Terence, J. Farr & R.L. Hanson (eds.) *Political Innovation and Conceptual Change*. New York, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, pp. 132-54.
- Platt, Tristán. 1982. *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1988. "Pensamiento político aymara." En: Albó, Xavier, comp., *Raíces de América: El mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial y UNESCO, pp. 365-444.
- Pujadas, Joan Josep. 1993. *Etnicidad. Identidad cultural de los Pueblos*. Madrid: Eudema.
- Quiroga, José Antonio. 1990. *Coca-cocaína. Una visión boliviana*. La Paz: ALPE y CID.
- Rahnema, Majid. 1995. "La participación. ¿Necesidad, mito o peligro?" *Auto-determinación* 13.
- Reinaga, Fausto. 1970. *La Revolución india*. La Paz: Partido Indio de Bolivia.
- Reynaga, Ramiro. Ver Wankar. 1971.
- Rivera C., Silvia. 1984. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia. 1900-1980*. La Paz: HISBOL-CSUTCB.

- 1985. "El movimiento sindical campesino en la coyuntura democrática". En Laserna, Roberto, comp., *Crisis, democracia y conflicto social*. Cochabamba: CERES, pp. 129-164.
- 1986. "Sindicalismo campesino": ¿unidad en la diversidad?" *Presencia*. La Paz, 7 de Diciembre, pp. 12-13
- 1990. "Democracia liberal y democracia de ayllu. El caso del Norte de Potosí, Bolivia". En: *El difícil camino hacia la democracia*. La Paz: ILDIS, pp. 9-51.
- 1994. "La raíz: colonizadores y colonizados." En Xavier Albó y Raúl Barrios, coord. *Violencias encubiertas en Bolivia. Tomo 1, Cultura y Política*. La Paz: CIPCA y Aruwiyiri, pp. 27-139.
- Rivera C., Silvia y Equipo THOA. 1992. *Ayllus y Proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí*. La Paz: Aruwiyiri.
- Rojas O., Gonzalo. 1988. "Hacia una reformulación del concepto de hegemonía desde los Andes". *Autodeterminación* 6/7:189-200.
- 1989. "La homogenización desde arriba: El problema criollo-europeo en América Latina". En: *América Indígena*. México D.F. pp. 131-152. Vol. XLIX. 1.
- 1984. *Democracia en Bolivia hoy y mañana*. Enraizando la democracia con las experiencias de los pueblos indígenas. La Paz: CIPCA.
- Romero B., Salvador. 1993. *Geografía electoral de Bolivia*. La Paz: CEBEM-ILDIS.
- Sánchez-Parga, José. 1989. *Faccionalismo, Organización y Proyecto Étnico en los Andes*. Quito: CAAP.
- Secretaría Nacional de Participación Popular. 1994. *Ley de participación popular. Reglamento de las organizaciones territoriales de base*. La Paz: Ministerio de Comunicación Social. (Ley 1551, del 20 de abril de 1994, y Decreto Supremo 23858, del 9 de septiembre de 1994.)
- Stern, Steve, ed. 1990. *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- THOA. 1984. *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*. La Paz: THOA-UMSA.
- 1986. *Mujer y resistencia comunaria: historia y memoria*. La Paz: HISBOL.
- Ticona Alejo, Esteban. 1990. "Unidad y ch'axwa comunal en la fiesta del Rosario de Jesús de Machaqa." La Paz (Ms).
- 1991. "Algunas reflexiones en torno a la Directiva del Plan Machaqa." La Paz. (Ms).

- 1993. *La Lucha por el poder comunal: Jesús de Machaca, 1919-1923 y 1971-1972*. Tesis de Lic. en Sociología. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.
- Ticona Alejo, Esteban, comp. 1991. "Jiwasanakan Sartawisa, Nuestra historia. Jesús de Machaca y Ayo Ayo." La Paz: CIPCA. (Mimeo).
- Triguero C., Abraham. 1989. "Fiesta del Rosario de las comunidades de Jesús Machaca". (Ms.)
- 1991. "Sistema de autoridades originarias en las comunidades de Jesús y San Andrés de Machaca, a través de la tradición oral". Ponencia presentada al II Encuentro de Etnohistoria. Coroico, julio 29-2 de agosto, La Paz.
- Urioste, Miguel. 1987. *Segunda reforma agraria*. La Paz: CEDLA.
- 1992. *Fortalecer las comunidades. Una utopía subversiva, democrática... y posible*. La Paz: AIPE.
- Valda, Roberto. 1994. *Ausentismo electoral en el área rural de Cochabamba*. Cochabamba: Corte Departamental Electoral.
- Villca, Juan de la Cruz. 1991. "No podemos rezar lo que no es nuestro. Por una Ley que unifique a los pueblos originarios de Bolivia y Awiayala." *Informe rural* (La Paz, CEDOIN) 45: 5.
- Wankar [Ramiro Reynaga]. 1971. *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra qheswaymara contra España*. La Paz: MINK'A. (Hay varias ediciones y traducciones posteriores).