

1977a / 1979

**Khitipxtansa:
¿Quiénes somos?
Identidad localista,
étnica y clasista en
los aymaras de hoy**

CONTEXTO

Es uno de los primeros intentos de trabajar la identidad de los “campesinos” aymaras. Se presentó inicialmente en Lima, en un encuentro organizado por el Instituto de Estudios Peruanos.

Analiza la situación de los indios aymaras en Bolivia, los lazos que los ligan a los otros grupos étnicos y la manera en que se sitúan dentro de la división de clases de la estructura social boliviana contemporánea. Muestra cómo se ven los aymaras a sí mismos, el grado de conciencia étnica que poseen y compara este grado de conciencia con su situación real.

Se publicó por primera vez en 1977 como N° 13 de la serie *Cuadernos de Investigación CIPCA*, pero alcanzó mucha mayor difusión en una “2a. edición actualizada” publicada en 1979 por el Instituto Indigenista Interamericano (*América Indígena* n. 39/3, pp. 477-528, México D.F.).

Esta versión más completa es la que se reproduce aquí. Posteriormente, en 1986, apareció nuevamente como parte del volumen BRIGGS, Lucy...[et al.]; NECKER, Louis, ed. *Identidades andinas y lógicas del campesinado*. Ginebra: Mosca Azul (pp. 147-199).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	639
1. LA BASE ECONÓMICA DEL MUNDO AYMARA ACTUAL	641
2. SOMOS LOS DE ÉSTE O AQUEL LUGAR	645
3. SOMOS INDIOS AYMARAS	647
SOMOS INDIOS	649
SOMOS CAMPESINOS	653
SOMOS AYMARAS	654
¿Y EL CHOLO?	657
4. ¿QUE PIENSA CADA GRUPO AYMARA SOBRE SI MISMO?	659
EL AYMARA ALTIPLÁNICO QUE SIGUE EN ECONOMÍA DE SUBSISTENCIA	659
EL AYMARA QUE PRODUCE PARA EL MERCADO	663
EL AYMARA MINERO	664
EL AYMARA PROFESOR	668
EL AYMARA RESIDENTE EN LA CIUDAD	669
A) EL QUE SE OLVIDA DE SU ORIGEN	670
B) LA NUEVA SUBCULTURA AYMARA URBANA	670
C) LOS GRUPOS ORGANIZADOS DE “RESIDENTES”	672

D) LOS RESIDENTES DE OTROS LUGARES	676
LA NUEVA INTELIGENCIA AYMARA	677
5. CONCIENCIA DE CLASE	683
LOS TRIÁNGULOS CRUZADOS	683
CATEGORÍAS SUBJETIVAS Y CONCIENCIA DE CLASE HORIZONTAL	686
CATEGORÍAS SUBJETIVAS, CATEGORÍAS OBJETIVAS Y DEPENDENCIA VERTICAL	689
EL VALOR FINAL DE LAS CATEGORÍAS SUBJETIVAS	690
BIBLIOGRAFIA	693

“Nosotros tomamos ese nombre de Tupaj Katari, porque no necesitamos héroes prestados. Los aymaras, quechuas y otros hemos luchado por nuestra liberación y en esta lucha hemos forjado a grandes líderes, obreros, campesinos e intelectuales. Tenemos que levantar sus nombres porque la revolución nacional tiene que vestirse de lluch’u, poncho, martillo, taladro y machete. Debemos estar orgullosos de lo que somos. Nuestra ideología y nuestros líderes deben nacer de nuestra lucha. Tupaj Katari no solamente es un mártir campesino. Es la muestra más alta y sacrificada de la resistencia del pueblo a ser dominado. Este país, está construido sobre la sangre y los huesos del pueblo. Pero el pueblo nunca ha gozado del poder. El gobierno debe ser de los pobres, de los explotados de ahora, los mineros, campesinos, fabriles. Nuestra consigna es: El pueblo al poder”

(Jenaro Flores)

INTRODUCCIÓN

Desde muchos años atrás he estado familiarizado con la problemática del campesinado quechua en la región de Cochabamba. Ésta se caracteriza por la fuerte movilidad social y cultural hacia ocupaciones y actividades no-campesinas, por la fuerte inter-relación campo/pueblo/ciudad, sin que surjan fuertes contradicciones, y por una larga tradición de luchas sociales: Cochabamba es la cuna del sindicalismo campesino que presionó la Reforma Agraria de 1953. Desde 1970 entré en contacto con un mundo que parecía muy contrastante: el campesinado aymara del Altiplano. Por una parte estaba toda una tradición escrita, de antropólogos, literatos y otros, que pintaban al aymara como un enigma impenetrable, y con una serie de atributos de tonos más bien negativos.¹ Por otra parte el aymara que yo empecé a conocer era muy distinto del que pintaban esos escritos: mostraba una constelación de cualidades que podrían sintetizarse en su tenacidad y en un aferramiento a su propia cultura y modo de ser mucho más fuerte que en el caso de los cochabambinos, a pesar de que este pueblo aymara está al lado mismo de la ciudad más importante de Bolivia: La Paz –la única capital nacional latinoamericana cuyo nombre indígena (diferenciado del castellano)

1 Ver el resumen de toda esta literatura peyorativa en Bolton (1973). Barnadas tiene también recogido un rico material antológico aún inédito sobre la imagen que novelistas y políticos bolivianos han ido presentando a lo largo de los años acerca del aymara y del indio en general.

sigue siendo comúnmente utilizado hasta hoy: *Chukiyaw Marka*— y a pesar de que vive repartido entre dos estados soberanos: Bolivia y Perú.

Este trabajo quiere ser una reflexión en voz alta después de más de cinco años en constante contacto y acción con este mundo aymara, uno de los componentes más importantes del país boliviano. Me fijé principalmente en una pregunta que estaba latente en los contrastes mencionados en las líneas que preceden: ¿qué identidad tiene el aymara de hoy sobre sí mismo? ¿con quiénes se identifica como parte del mismo grupo social básico? Cuando dice *jiwasaw jaqinakax* (nosotros, la “gente”), ¿a quiénes se refiere exactamente? Al mismo tiempo que trato de esclarecer estos puntos, miraré de insertarlos dentro de nuestras concepciones más occidentales y “científicas”, por las que consideramos que una de las divisiones más fundamentales de la sociedad es sus clases sociales: al fin y al cabo, el aymara no vive aislado sino inserto dentro de una sociedad más amplia boliviana, que está a su vez metida de lleno dentro de las estructuras económicas y socio-políticas mundiales. ¿Cómo se encuadra la imagen social que el aymara tiene de sí mismo dentro de las clases sociales de nuestra sociedad más global?

Las ideas de este trabajo reflejan en primer lugar los numerosos viajes y convivencias en el campo aymara como parte de la acción general de promoción rural realizada por CIPCA. Reflejan también una serie de investigaciones específicas a que me iré refiriendo a lo largo del trabajo y que, en buena parte, iban directamente orientadas a responder las preguntas anteriores.² Finalmente reflejan numerosas discusiones con amigos y colegas. Quiero referirme específicamente a tres tipos de discusiones: las realizadas con aymaras del campo y de la ciudad; las realizadas con el resto del equipo de CIPCA; y dos sesiones específicas realizadas sobre este tema concreto de la identidad aymara con un etnohistoriador (Thierry Saignes), dos sociólogos (Salvador Romero y Franz Barrios), y otro antropólogo (Ramiro Molina).

2 Realizadas con la colaboración de Godofredo Sandoval, Silvia Rivera, Thomas Greaves, Olivia Harris y otros.

UNO

LA BASE ECONÓMICA DEL MUNDO AYMARA ACTUAL

Antes de entrar directamente en nuestro tema, que se limita a la esfera ideológica y superestructural, describiré suscintamente las posiciones en que se mueve el aymara dentro de nuestra estructura económica nacional. Me refiero principalmente al aymara boliviano, aunque el aymara peruano mostraría características bastante parecidas dentro de la estructura del país vecino.

En la actualidad la gran mayoría de la nación aymara sigue siendo agricultora. Dentro de este sector, la mayoría siguen siendo campesinos que viven en el Altiplano en una agricultura de subsistencia dirigida principalmente al autoconsumo y con muy pocos excedentes para el mercado. La unidad económica de producción es la familia y el modo de producción es el que Gutelman (1975) llama “parcelario”, pero con muchas características derivadas de su condición de autosubsistencia, con el agravante de realizarse dentro de una ecología difícil por no decir insuficiente; para controlar el espacio, esta unidad familiar desperdiga su actividad en un sinfín de parcelas dispersas en otros tantos microclimas dentro de la comunidad o incluso en lugares alejados de ella; para controlar el tiempo y el clima, las actividades de la familia abarcan la

agricultura, el cuidado del ganado y, además, según la época del año, otro sinfín de actividades de tipo artesanal, comercio-hormiga, empleos fugaces y mal remunerados en el campo o la ciudad, etc. Esta es la forma de vida de más de un millón de aymaras en el campo boliviano y varios cientos de miles en el Perú. Incluye tanto a los de las ex-comunidades originarias como a los de las exhaciendas bolivianas –las cuales a fin de cuentas incluso antes de la Reforma Agraria tenían quizás el 80% de sus tierras ya en usufructo de las familias de colonos.³

Dentro del sector aymara que es agricultor, hay una minoría que presenta variantes. En primer lugar están muchos de los que viven en las ricas tierras a la orilla del lago Titicaca. Éstos mantienen sus parcelas familiares, pero ya les resultan más que insuficientes: sólo les quedan unos pocos surcos por familia. Por esto en esta región se han incrementado mucho las actividades no agrícolas, principalmente las comerciales y en algunos lugares también algunas profesiones, como maestros rurales, aparte de los muchos que se ven forzados a emigrar fuera del lugar. En segundo lugar, están los campesinos aymaras de Yungas, Colonización, y –en menor grado– los de algunos Valles más favorecidos por su clima y ubicación. La característica económica de todos ellos es que están ya mucho más integrados dentro de una economía de mercado. En mayor o menor grado, ya no producen principalmente lo que comen, sino productos para el mercado local o internacional (frutas, café, coca, hortalizas, etc.) de modo que, sobre todo los de Yungas, tienen que comprar los artículos de sustento diario con el dinero de la venta de sus productos. Sin embargo, incluso en este grupo son aún relativamente pocos los que llegan a acumular capital suficiente para poder desarrollar una mentalidad “capitalista” de ahorro, lucro e inversión.

Finalmente hay un grupo cada vez más numeroso de aymaras que siguen siendo y considerándose tales, pero que ya no son agricultores. La

3 Este es el porcentaje señalado por el estudio de Reyes *et al.* (1945) en 48 haciendas de las provincias Omasuyos, Los Andes e Ingavi. Antes de la Reforma Agraria la principal diferencia práctica entre los comunarios y los colonos de haciendas no era tanto el uso de la tierra, sino más bien el uso del tiempo de trabajo: los colonos debían entregar aproximadamente el 50% de su trabajo al patrón.

gran mayoría de ellos se halla concentrada en la ciudad de La Paz y en menor grado en la de Oruro. Según el censo de 1976, en la ciudad de La Paz había 160.427 personas (o un 25% del total) inmigrados de las provincias rurales del departamento. Como tales la gran mayoría de ellos es de origen aymara y campesino. Pero ellos no agotan los aymaras de la ciudad. Hay una cantidad casi igual de aymaras nacidos en la ciudad, hasta formar un total del 48% de los habitantes de la ciudad, o incluso el 63%, si nos limitamos a la población económica activa (INE 1976). Según un estudio zonal de CODEX (1975) en seis parroquias entre las que hay cuatro de las más aymaras de La Paz hay un 38% de gente inmigrada de las provincias del departamento de La Paz (56% en la que hay más; no consta si vienen del campo o de los pueblos), y un 62% que dice hablar aymara (92% en la que hay más). Otro estudio reciente sobre Oruro (Montaño 1972) sólo señala un 9,5% de la población de los barrios periféricos de la ciudad como aymara. Lamentablemente no se han publicado todavía (Septiembre 1979) los resultados censales de la ciudad de Oruro.

La mayoría de los aymaras urbanos se gana la vida en ocupaciones como las siguientes: pequeños artesanos de talleres familiares, a lo más con algún ayudante; comerciantes a varios niveles; niveles más bajos de la burocracia estatal, como carabineros y guardias de tránsito; albañiles (muchos de ellos, campesinos emigrados temporalmente a la ciudad); y en otras ocupaciones de niveles semejantes. Son relativamente pocos los que están ocupados como obreros asalariados permanentes en las fábricas de la ciudad, porque éstas escasean y crecen poco, por lo que la mayoría de sus obreros ya son de la ciudad o llevan muchos años en ella. En cambio el número de aymaras que ha venido a la ciudad por razones de estudio es cada vez mayor: en colegios, en academias nocturnas, en la normal, y también en la universidad. De ellos ha surgido ya cierto número de egresados que siguen considerándose aymaras.

DOS

SOMOS LOS DE ÉSTE O AQUEL LUGAR

Pasemos ya al tema de este trabajo. La identificación más interiorizada y el grupo de referencia más obvio de la gran mayoría de aymaras, principalmente entre los que son de origen rural, es su propio lugar de origen, considerado a diversos niveles, según el contexto. Un campesino más que “campesino” o “aymara”, se considera ante todo un miembro de tal comunidad, o de la región en torno a tal o cual pueblo y quizás de tal o cual provincia. Una serie de instituciones de trabajo asociado y la propia organización comunitaria van reforzando constantemente este sentido de pertenencia a un determinado lugar. Ello no quiere decir que no haya constantes problemas y tensiones entre individuos y familias en el seno de una misma comunidad. Pero en general estos conflictos no impiden un sentimiento de solidaridad de grupo, basado en el hecho de haber nacido o de vivir todos en el mismo lugar.

La otra cara del mismo hecho es el faccionalismo grupal, al menos en forma latente, que suele existir entre diversos lugares. En otra parte (Albó 1975) he descrito ya en detalle esta doble cara de la moneda aymara: solidario, pero faccionalista. Aquí sólo me fijaré en este hecho en cuanto corrobora que la identificación primaria del aymara, principalmente del

altiplánico, que es también el más faccionalista, es su lugar de origen. En efecto, la solidaridad que muestra el grupo comunitario podría definirse como una sincronización de individualismos, y su resultado, como un individualismo de grupo: hacen una serie de cosas juntos porque en cierta forma a todos interesa lo mismo, y se dan cuenta que juntos cada uno lo puede conseguir mejor: en el fondo actúan igual que cualquiera de los “ciudadinos”, que también se insertan en instituciones asociadas –como cooperativas, sindicatos, o aseguradoras– con una mentalidad muy semejante. Pero los intereses de cualquiera de estos grupos fácilmente pueden entrar en conflicto con los de otro grupo cercano. Tenemos entonces el faccionalismo, que puede estar en forma sólo latente, o de mutuas desconfianzas y tensiones, o también en forma de abiertas hostilidades que lleven a violencias y muertes ocasionales o incluso crónicas entre dos grupos opuestos. Los Laymi se identifican entonces prioritariamente como Laymi, por contraposición a sus contrincantes, los Jukumani; los de Machaca, como machaqueños, por contraposición a sus contrincantes de Guaqui o Tiwanaku, y así sucesivamente. Nuevamente la dimensión del conflicto puede determinar que esta identidad se refiera principalmente a un nivel mayor o menor: desde las zonas dentro de una misma comunidad, hasta provincias y a veces hasta departamentos. El conflicto o la tensión pueden tener motivos varios: acceso a recursos escasos (como tierras, agua, totora, etc.), competencia por símbolos de estatus (como cantón, núcleo escolar, subcentral, etc.), o aparentes razones ideológicas (religión, afiliación política). Pero en casi todos los casos, incluso en el último grupo de motivos, la polarización va asociada a lugares distintos y fomenta, por tanto, la identificación basada en el lugar de origen y/o residencia.

Este doble juego de solidaridad de grupo y conflicto entre grupos, a varios niveles, debe ser algo muy arraigado en el modo de ser aymara y andino, pues ha dejado su huella en toda la organización social e incluso en la estructura mental y simbólica de su cultura: la sociedad y el cosmos aparecen configurados como una unión de contrarios a niveles crecientes. Incluso el principal imperio andino se definía como la unión de grupos que se resistían a perder su propia identidad local: el Tawantinsuyu: los cuatro suyu o sectores.

TRES

SOMOS INDIOS AYMARAS

¿Pero, se agota toda identificación con la referencia a un lugar geográfico, más o menos amplio? ¿No tiene importancia el hecho de que tanto los de un lugar como los de otro comparten un mismo idioma, un mismo estilo de vida, un conjunto de costumbres, y son considerados todos ellos por los demás bajo la misma etiqueta de “aymaras” o “indios”?

Aclararé que aquí el punto que nos interesa no es cómo los demás identifican a los aymaras, sino más bien cómo ellos mismos se autoidentifican. Lo que nos interesa es la conciencia del propio aymara. Su perspectiva subjetiva. La ideologización que tiene de sí mismo como grupo social. En este sentido este ensayo se mueve en una perspectiva muy distinta de la de otro aparentemente semejante escrito por Van den Berghe (1973).

Evidentemente, incluso dentro de este nivel de conciencia subjetiva los hechos señalados han dejado su importancia. Bien que mal, todo aymara sabe que comparte con otros muchos su identidad como “aymara” (identidad cultural), como “indio” (identidad étnica, pseudo-racial), y –ya con más excepciones entre los aymaras urbanos, aunque no en todos– también como “campesino” (identidad socio-económica, pero

muchas veces con connotaciones también étnico-raciales: campesino, como sinónimo de indio). En esta parte intentaré precisar los alcances de estas identificaciones.

Como primera constatación, válida para cualquiera de los tres casos, hay que precisar que estas identificaciones –con los matices diferenciadores de cada concepto– son ante todo las maneras con que los “otros” caracterizan a los aymaras. Por eso los propios aymaras aumentan o enfatizan su conciencia de que son aymaras, indios y campesinos, precisamente cuando aumentan las situaciones de contacto con los “otros” que se refieren a ellos con estos términos. Ello ha sucedido desde varios siglos atrás, principalmente en la relación campo/pueblo, pero también en la relación campo/ciudad que, aunque de formas cambiantes, se ha dado por lo menos desde que los aymaras han estado integrados dentro de un Estado.

Pero además el propio aymara ha tenido y mantiene hasta hoy su propio término genérico para autoidentificarse a sí mismo y a todo un vasto grupo social que es el suyo, frente a los demás que son los “otros”: él se llama a sí mismo *jaqi* (lit: “persona”),⁴ abarcando en este único término sin mayores distinciones su triple condición de aymara, indio, y –ordinariamente– también campesino. En contraste, los demás que no son aymaras-indios-campesinos (así en bloque), son *q'ara* (lit: “pelado”) o *misti* (aymarización de “mestizo”), voces que en la concepción social aymara son sinónimas. No suele darse en la mayoría de los aymaras la necesidad de distinguir entre ellos y los quechuas, por ejemplo. Pero en las situaciones fronterizas en que ésta ocurre, tanto quechuas como aymaras son considerados *jaqi*, enfatizando así el componente “indio” o autóctono del concepto.

4 Como el quechua se autodenomina *runa*, que significa también “persona”. Lo mismo sucede en otros grupos étnicos como los urus, los guaraníes, etc. Sin embargo, el aymara hace más uso de esta autoidentificación contrastiva que otros grupos bolivianos como, por ejemplo, los quechuas de Cochabamba.

SOMOS INDIOS

El término indio fue un invento de los españoles que –partiendo de una inexactitud geográfica– unificaron bajo un mismo término a todos los nativos que encontraron en el Nuevo Mundo, a pesar de que éstos, hasta entonces, pertenecían a numerosas etnias claramente diferenciadas entre sí, incluso dentro de regiones como el mundo andino, e incluso el mundo aymara, donde muchas etnias diferenciadas quedaban englobadas dentro del imperio incaico. Debido a las características explotadoras de la Conquista y la Colonia, el término indio adquirió enseguida, junto con su evidente sentido racial y étnico-cultural, un claro sentido económico y social. Indio era para los españoles y después para los primeros republicanos, el individuo que pertenecía al grupo social inferior y subordinado, el cual se daba por supuesto que estaba formado (realmente o en algún caso quizás ficticiamente, por ejemplo en los valles de Cochabamba) por los descendientes directos de los naturales encontrados en la región en el momento del Descubrimiento. En cambio, cuando uno ascendía en la escala social, aunque fuera también descendiente de dichos naturales, dejaba automáticamente de ser “indio”, o bien él, o al menos sus descendientes ya promocionados. Esta mezcla de un hecho objetivo socio-económico (ser de la clase inferior, en la medida que pueda hablarse de clases en sociedades precapitalistas) y de una identificación subjetiva étnico-racista (ser de la raza nativa) ha dado desde siempre mayores posibilidades de manipulación del término “indio”: hay grupos sociales en el último peldaño de la escala social que en determinadas regiones han sido siempre considerados “indios” por todos. En cambio hay otros grupos intermedios para los que la aplicación del término es algo relativo: visto por los de arriba, pueden ser llamados “indios”; vistos por los de abajo o por sí mismos, ya no lo son; o sólo lo son dentro de determinados contextos semánticos.

Hasta aquí, en síntesis, la concepción vista desde afuera. ¿Qué peso tiene esta concepción para los propios aymaras? Sin duda que ha tenido y sigue teniendo peso. Normalmente un peso negativo: sabe que se le llama “indio” y que esta identificación acarrea consigo una serie de desventajas y desprecios por parte de los demás. Por esto mismo

intenta dejar de ser, o de aparecer como “indio”, para librarse de estas desventajas y ser aceptado, al menos individualmente en el mundo de los “otros”. Esta ha sido y sigue siendo la actitud más corriente. En este sentido el término es principalmente aceptado como estigma del que hay que librarse.

Pero en varios momentos de la historia ha tenido también fuerza aglutinante, muy cercana a lo que suele llamarse “clase para sí”. Los indios, en su conciencia de tales, se han levantado frente a los no-indios, queriendo reivindicar una serie de derechos. Se han levantado normalmente para reivindicaciones económicas y sociales sobre todo de tipo inmediato y más bien reformista: detener la usurpación de tierras, acabar con los abusos de una determinada autoridad, frenar ciertos impuestos o las exigencias de la *mit'a*, etc. Así como la ideología impuesta desde arriba disfrazaba de racismo una determinada categorización social, estas sublevaciones desde abajo han tenido también sus ribetes raciales: contra el *q'ara* o blanco; y en algunos casos, también sus elementos mesiánicos, de recuerdo de los esplendores pasados del imperio incaico, o el Qullasuyu, etc.

Señalo los siguientes momentos históricos en que lo indio ha tenido esta fuerza aglutinante. Se observará que en la mayoría de los casos ha servido para movilizar principalmente a aymaras, al menos en el lado boliviano:

1780-1781. El levantamiento pan-andino de Tupaq Amaru, el líder máximo de Tungasuca (Tinta, Cuzco) era quechua y tenía un refinamiento político superior a cualquiera.—al igual que Diego, su pariente que prosiguió el movimiento después de su ejecución. Pero en el lado boliviano, los dos principales grupos de líderes eran aymaras: en el Norte de Potosí, Tomás Katari y sus hermanos (a pesar de que en su pueblo, Macha, ahora ya se habla quechua); y en La Paz, Tupaq Katari, comunario de la estancia Sullkawi —posteriormente hacienda— en Ayoayo, Aransaya de Sicasica. Específicamente Tupaq Katari presenta características mucho más radicales y una exclusividad para la clase india más clara que en todos los demás: apela mucho más a lo “aymara”

y rechaza lo demás (incluyendo a los mestizos y a los criollos). Por ejemplo, obliga a las españolas cautivas a vestir y hablar como aymaras.

1866-1900. Es la época de expoliación de tierras originarias para formar nuevas haciendas a favor de los latifundistas, los nuevos poderosos de esta primera fase republicana. Aunque no el único responsable, Melgarejo es el símbolo de la época. Hay numerosas rebeliones “indígenas” todas ellas sofocadas con sangre, pero de las que tenemos datos demasiados dispersos para poder dar juicios, excepto para el caso del Willka Zárate en 1899, excelentemente documentado por Condarco (1966). Como es sabido, este indio de Imilla (Sicasica) peleó primero a favor de Pando en la Guerra Federalista o de Capitales, pero después utilizó a su gente en un enfrentamiento “indio” frente a los blancos.

1920-1927. A nivel nacional, es la época de la lucha entre los liberales, que llevaban ya varios años en el poder, y los republicanos, que aspiraban a tomarlo y de hecho lo tomaron en 1921 con Saavedra. Ahora bien, en el Altiplano aymara el conflicto tomó –seguramente por manipulación de los saavedristas– la forma de comunarios indios vs. vecinos de pueblos (y patronos de haciendas). Los republicanos se llamaron “partido cacique”. De esta forma ocurrió la famosa sublevación de Jesús de Machaca en 1921, en que los comunarios de los *ayllus* atacaron e incendiaron el pueblo. Hubo amenazas en varios otros lugares, al menos hasta 1927, en que durante varios meses los indios de la provincia Chayanta (y otras cercanas del Norte de Potosí) atacaron varios pueblos de la región.

En cambio en la época de la Reforma Agraria, no se ha visto que lo “indio” como tal jugara un papel preponderante de movilización. Aunque con frecuencia era uno de los elementos, lo era sólo en forma secundaria frente al motivo general de la toma de tierras (motivo pragmático económico), a la identificación como “campesinos” frente a los “patrones, gamonales, latifundistas”, y al de conseguir buenas palancas políticas ante autoridades no-indias y no-campesinas para subir de estatus y

conseguir los debidos beneficios para sí o para el grupo local-geográfico de inmediata referencia.

Pero precisamente estas ventajas traídas por la Reforma, al mismo tiempo que han sustituido el término “indio” o “indígena” por el de “campesino” en el mundo oficial y en muchos de los usos corrientes, han creado condiciones propias para que algunos grupos (ciertamente minoritarios) empiecen a autodenominarse “indios” con un claro sentido reivindicativo. En medios privados, muchos no-indios siguen usando el término en la forma despectiva de siempre, creando en los así llamados la reacción de estigma de siempre. Pero ahora es más fácil superar esta reacción por el camino nuevo (no exento de actitudes ambiguas en la práctica) de reafirmar positivamente esta condición “india” como estímulo para la superación propia y del grupo: el aumento de contactos con los “otros” que caracterizan a los “indios” como tales, junto con la mayor dinamización económica y política de dichos indios, ha posibilitado esta nueva reacción.

Antes de dejar el tema, digamos una palabra sobre las connotaciones racistas de la palabra “indio”, sea por parte de los que lo usan desde afuera, o los que lo usan desde adentro. Es evidente que desde afuera el uso trae una serie de connotaciones y prejuicios racistas. Hay una serie de mitos y creencias ligadas al mismo y que aún siguen escuchándose: inferioridad intelectual y cultural, suciedad, olores y contaminación... Un dirigente campesino me contó hace poco que empezó a negarse a dar la mano a ministros después que se dio cuenta que alguno de ellos, al recibir a delegaciones campesinas, disimuladamente se lavaba las manos con alcohol.

Correspondientemente, desde dentro tampoco faltan esos tintes racistas. En el esquema tradicional, hay en bastantes “indios” un cierto convencimiento de que, si tanto lo dicen todos, los “indios” realmente deben ser inferiores, y que por tanto los “otros”, que son los que realmente pueden y saben, son los que pueden darles las soluciones.

En ambos casos se trata de un racismo indudable, pero muy distinto del racismo que se da en los países sajones. Es un racismo que convive

con mucha interrelación entre los dos grupos. Inter-relación al nivel de favores y dependencias mutuas, de vínculos de compadrazgo, de posibilidad de pasar –por ascenso social– de una “raza” a la otra, e incluso de poder establecer relaciones sexuales entre ambos grupos (con tal que sea la mujer, la de la raza “india”). Nuestro racismo se acerca más al tipo “paternalista” que al tipo sajón “competitivo”, por utilizar las categorizaciones de Van den Berghe (1967).

Finalmente la nueva élite, enorgullecida de su ser “indio”, utiliza el término también con claras connotaciones raciales, más de tipo competitivo, como en el *black power*, que subraya la oposición a los *q’aras* o blancos al menos en sus formulaciones. Pero en la práctica estas formulaciones son más expresivas que efectivas, y la forma de relación social que desarrollan con el mundo *q’ara* es más parecida a la situación paternalista y dependiente tradicional.

SOMOS CAMPESINOS

Como acabamos de recordar, fue el MNR y la Reforma Agraria los que impulsaron la sustitución de “indio” e “indígena” por “campesino” popularizando al mismo tiempo como antiggrupo a los “patrones” o “latifundistas y gamonales” de la “rosca”. Y tuvieron un éxito inmediato. Aún ahora en el campo se recuerda la época anterior a la Reforma como el tiempo de la “rosca”. El nuevo vocablo “campesino” no tenía ciertamente las connotaciones peyorativas de los anteriores, y en cambio connotaba una nueva situación en que el antiguo indio ya era aceptado en el mundo e instituciones que hasta entonces le habían discriminado. Por ello los antiguos indios aceptaron de inmediato su nueva denominación y la hicieron propia. Ayudó ello sin duda a aumentar el marco de referencia del grupo hacia toda una clase “campesina”, superando posibles barreras geográficas, idiomáticas y culturales. Quizás por primera vez en la historia los campesinos aymaras se dieron cuenta de que tenían un fuerte rasgo común con los campesinos de Cochabamba y hasta de Tarija.

Sin embargo la adopción del nuevo término no cambió tan radicalmente las cosas. En el fondo la gente –tanto los de arriba como los de abajo–

siguió pensando que “campesino” era sólo el nuevo nombre para “indio” y en forma más o menos latente persistió el dualismo anterior. Por ejemplo los que no se consideraban indios, aunque vivieran de su trabajo en la tierra y en condiciones económicas semejantes a los demás, se guardaron de ingresar en los sindicatos campesinos, porque ellos no eran “campesinos” (*i.e.*, “indios”) sino “agricultores”. Por lo mismo se explica que excampesinos pasados a otras ocupaciones, en el campo y hasta en los pueblos y las ciudades, sigan siendo llamados “campesinos” con cierta frecuencia. Hasta el día de hoy (1979) en informes oficiales publicados por el Banco Agrícola y otras agencias se distinguen los créditos hechos a “campesinos” y los hechos a “agricultores”.

Finalmente, el grupo minoritario que había revalorizado en forma positiva su identificación como “indios”, tiende también a rechazar el término “campesino”, pero por otro motivo, probablemente más cercano al que motivó al MNR para la introducción del cambio: por una parte consideran que “campesino”, término que de suyo se refiere a determinada ocupación ligada al cultivo de la tierra, es demasiado restringido para poder abarcar a otros que tienen rasgos culturales y étnicos comunes; y, por otra, se encuentran con que no hay ningún término nuevo que lo reemplace más adecuadamente. He aquí las palabras de Juan Condori en un artículo sobre el tema (Semana de Última Hora, 4 de junio de 1976):

“A pesar que actualmente nos llaman ‘campesinos’; y los que somos aymaras obreros, mineros, profesionales, estudiantes e intelectuales, hemos sido despojados de nuestra personalidad de pueblo AYMARA”.

Juan Condori Uruchi nos ha introducido así en el tercer aspecto:

SOMOS AYMARAS

Visto desde fuera del mundo aymara, el término se refiere simultáneamente a una determinada raza, cultura y grupo idiomático. Visto desde adentro, el término se refería tradicionalmente a una cualidad correlativa de “indio”, vocablo que tenía más uso y cargas. Probablemente “aymara” tenía que ver sobre todo con el idioma, distinto del idioma

castellano de los *q'aras* y, en las pocas oportunidades en que era preciso hacer esta aclaración, distinto también del quechua, el idioma de otros "indios" parecidos. Visto desde adentro el elemento de una cultura global peculiar y compartida por un determinado grupo social no parece haber tenido mucha importancia (fuera del aspecto lingüístico ya mencionado). Esta caracterización era más propia de los grupos blancos.

Pero en las dos últimas décadas este aspecto identificatorio aymara ha ganado impulso entre los propios aymaras, debido a una serie de factores, empezando por el hecho de que han aumentado los contactos con el mundo no-aymara que los identificaba como tales.

Han aumentado también los contactos entre grupos aymaras de diversas partes, con lo que recién ha empezado a surgir la idea "pan-aymarista", en algunos sectores. Entre las circunstancias que más han facilitado estos contactos entre aymaras, una ha sido la popularización de la radio: no hay comunidad en la que no haya transistores. Junto con ello estaba el hecho del ascenso social y del mayor poder adquisitivo del campesinado, como resultado de la Reforma Agraria, por lo que éste empezó a ser objeto de campañas comerciales, políticas y otras. El resultado es que, desde fines de los años 50, en las radios empezaron a proliferar programas en aymara, muchas veces en manos de los propios aymaras emigrados a la ciudad. Ya durante el año 1976, la gran mayoría de emisoras dentro del área aymara tiene al menos algún programa matutino en este idioma y además hay 6 emisoras panceñas (sobre un total de 22) que tienen la mayor parte de su programación en este idioma (Ver Albó 1974). El campesino aymara y el aymara urbano escuchan profusamente estos programas, en los que abundan las noticias de un lugar u otro, los saludos de residentes a sus familiares en el campo, las músicas de las diversas regiones aymaras, etc. Y de esta forma los oyentes van aumentando su conciencia de que todos ellos tienen en común esta identidad aymara, que al mismo tiempo los hace distintos de los "otros".

Otra circunstancia que ha estimulado estos contactos ha sido la nueva orientación de ciertos grupos religiosos, muchas veces llegados del extranjero, que han venido a trabajar entre aymaras. En varias denominaciones protestantes existía desde tiempo atrás la idea de formar una

rama aymara dentro de sus respectivas denominaciones. A ellas se unió posteriormente la Iglesia Católica, principalmente en el Altiplano, sobre todo después del Concilio Vaticano II. Unos y otros trabajaron para tener sus redes de agentes religiosos nativos, fomentaron encuentros inter-regionales de fieles aymaras, y hasta en algún caso, encuentros internacionales aymaras (la Iglesia Católica patrocinó tres, dos en Bolivia y uno en el Perú). Estas mismas instituciones religiosas han fomentado al mismo tiempo las ediciones de devocionarios, traducciones bíblicas o cancioneros en aymara, consiguiendo una rápida adhesión por parte de los fieles. Todo ello ha fortalecido nuevamente lo “aymara” como tal, en la autoidentificación que los aymaras hacen de sí mismos. Paradójicamente las iglesias, que muchas veces están en manos de extranjeros, y que muchas veces tienen miembros celosos que ven conflictos serios de valores entre sus propias concepciones y las concepciones “paganas” del campo, han contribuido más a reivindicar la identidad aymara,⁵ que muchos elementos locales incluso aymaras. Y es que estos últimos estaban demasiado interiorizados de los prejuicios anti-indios y anti-aymaras de los grupos criollos dominantes, como para animarse a cuestionarlos abiertamente.

Por consiguiente, muchos aymaras han experimentado una múltiple ampliación de horizontes: con grupos no aymaras que tenían una concepción identificatoria más precisa de “lo aymara” como tal; y entre grupos aymaras que recién se descubrían mutuamente como partes integrantes de un todo aymara, desparramados por el campo y hasta en la ciudad. Esta experiencia ha sido recogida principalmente por esta misma élite que, como ya vimos, había empezado a revalorizar positivamente lo “indio”: al mismo tiempo fue revalorizando lo “aymara” como tal. Este punto lo ampliaremos más adelante.

5 Aunque el hecho de trabajar simultáneamente con misioneros extranjeros ha creado muchas veces situaciones conflictivas entre los mismos líderes aymaras de estas iglesias, católicas o protestantes: a veces son al mismo tiempo muy aymaristas en ciertos aspectos (como la lengua) pero entran en choque serio con los demás comunarios y hasta consigo mismos en otros aspectos culturales generalmente centrales en la vida de la comunidad. Sobre la tendencia aymarista de las iglesias, ver Zalles (1976) y, en el lado protestante, Carter (1965), quien enfatiza el conflicto aquí señalado.

¿Y EL CHOLO?

Esquemas como los anteriores funcionarían perfectamente como identificatorios de un grupo social si la polarización fuera perfectamente binaria: blanco vs. indio; castellano vs. aymara; campesino vs. ciudadano; oprimido vs. opresor. Pero el esquema nunca ha estado tan bien disecionado. Desde principios de la Colonia ha habido un tercer grupo que se llamó mestizo o cholo, con una serie de subdivisiones intermedias que no es del caso señalar aquí.

En realidad hasta la Reforma el cuadro era todavía relativamente simple, porque el llamado cholo era claramente un sector intermedio formado por individuos que en forma individual (no como grupo social masivo) se habían ido zafando uno por uno del grupo indio, para aceptar una serie de valores, principalmente económicos, del grupo no-indio. Era, pues, claro que —a pesar de todas las apariencias desde la perspectiva “blanca”— socialmente ya no eran indios, y muchas veces eran más bien anti-indios. Incluso pensadores como Aníbal Quijano, que en el Perú había puesto sus esperanzas políticas en el proceso de cholificación, posteriormente abandonaron esta idea, al ver que la contradicción fundamental de la estructura social no pasaba por encima sino por debajo del estrato “cholo”.

Pero después de la Reforma la imagen se ha complicado mucho más: han sido muchos más los campesinos indios-aymaras que han ascendido socialmente. Unos lo han seguido haciendo en forma relativamente individual, pero ahora en cantidades mucho más numerosas; en otros casos ha sido todo el grupo que como grupo se ha promovido: por ejemplo creando nuevos pueblos nucleados, que entran en franca competencia con los antiguos pueblos de vecinos; o tomando como “campesinos” los cargos de autoridad de una región, que antes estaban ineludiblemente en manos de los *mistis*. Además al aumentar las facilidades educativas tanto en el campo como en el acceso por parte de campesinos a colegios, normales y hasta a la universidad, nuevamente ha aumentado la complejidad de la situación. Con todo ello resulta cada vez más ambiguo identificar a los llamados “indios”, “aymaras” o “campesinos”

con un determinado grupo socio-económico que pudiera acercarse a la noción de clase social. Sigue siendo cierto que el grupo rural que ocupa la clase baja tiene, dentro del ámbito del mundo aymara, las tres características identificatorias anteriores. Pero además hay un número creciente de individuos que tienen una, dos, o las tres características, pero no tienen ya una clara pertenencia a la clase baja. Y además hay grupos urbanos de clase baja (por ejemplo obreros y mineros) que no se identifican como indios (ni “campesinos”) ni como aymaras.

Una consecuencia demasiado rápida de este hecho sería que se trata de categorías obsoletas que en la actualidad no ayudan, sino que confunden. Puede ser, en un plano de frío análisis objetivo en el gabinete. Pero el hecho es que las categorías siguen ahí, en las concepciones ideologizadas de la gente, y siguen con una fuerza que tardará aún muchos años en desaparecer y que en ciertos sectores tiene incluso visos de aumentar.

El único camino esclarecedor que yo veo es el de tener aún más clarificadas estas apreciaciones subjetivas –que son un dato “objetivo” de las ideologizaciones que hace la gente sobre su propia identificación social– y ver cómo se insertan dentro de lo que hemos llamado una fría categorización más o menos “científica y “objetivada” (en la medida que ello es posible en las ciencias sociales –que no lo es mucho). Para ello, en el resto de este trabajo, primero haré una serie de distinciones acerca de las diversas apreciaciones subjetivas sobre su propia auto-identificación en varios grupos aymaras, determinados sobre todo de acuerdo a sus distintas características socio-económicas. Y así, finalmente, podré volver a retomar la cuestión de la congruencia entre estas identificaciones subjetivas y una posible identificación o “conciencia de clase” surgida de criterios económicos más desligados del propio sujeto.

CUATRO

¿QUE PIENSA CADA GRUPO AYMARA SOBRE SI MISMO?

EL AYMARA ALTIPLÁNICO QUE SIGUE EN ECONOMÍA DE SUBSISTENCIA

Éste es sin duda el grupo más numeroso, en mucho. También a él la Reforma Agraria le ha traído una serie de cambios: distribución de tierras, abolición de la hacienda, sindicatos campesinos, escuelas... Y en forma menos directa: cambios en todo el esquema de mercados; mayor diferenciación ocupacional y económica en el seno de la misma comunidad y región; mayores contactos con la ciudad a través de viajes, radios y mil otros medios.

Sin embargo sigue moviéndose básicamente dentro de un mismo modo de producción: economía de subsistencia y autoconsumo, a través de unidades de producción familiares muy parceladas, más el recurso eventual (o más estable, junto al Lago) a actividades no agrícolas de tipo precario y múltiple. Ha aumentado sus contactos externos, pero básicamente su mundo de referencia es su casa, sus parcelas y su comunidad; a los “otros” los conoce sobre todo a través de sus viajes periódicos al pueblo de vecinos y los viajes mucho más distanciados a la ciudad.

Para este tipo de aymara, los principales elementos que lo identifican en un grupo, y lo contraponen a otros, son los primeros que hemos señalado, a saber:

- a) Su grupo geográfico local vs. otros grupos geográficos locales igualmente aymaras.
- b) Su condición de indio y de campesino (*jaqi*), que a este nivel funcionan casi como sinónimos, frente a la condición de *q'ara*, *misti* o vecino que tienen los habitantes tradicionales del pueblo y los “caballeros” (*wiraquchas*) que ocasionalmente vienen de la ciudad.
- c) Su identificación con el “campo” (*campesino*, *campo jaqi* o *pampa jaqi*) frente a la identificación de los otros con los pueblos tradicionales y sobre todo con la ciudad.

Su identificación como “aymara” es aún relativamente secundaria, aunque las radios que él más escucha y posiblemente también algunos grupos religiosos se lo van recordando rítmicamente. Pero al mismo tiempo las escuelas a que van sus hijos se lo van reprochando también constantemente.

Incluso en lugares que han sido más conmocionados por la política y los programas nacionales de desarrollo rural (como por ejemplo las provincias Omasuyos y Aroma) las caracterizaciones más válidas son éstas. Por ejemplo, estos lugares han tenido fuertes sindicatos y sus dirigentes han mantenido vínculos a veces bastante estrechos con grupos políticos nacionales de una u otra orientación. Sin duda estas vinculaciones han dejado su huella. Por ejemplo ha habido grupos de campesinos que se han identificado como “barrientistas”, como “pazestenssoristas”, como “auténticos” y algunos –sobre todo por Achacachi en la época de Salas y Wila Saco– incluso como “izquierdistas” y “comunistas”. Pero detrás de estas identificaciones claramente politizadas, había elementos mucho más tradicionales: el seguimiento a uno u otro líder local; algún conflicto faccionalista local (como tierras) que se había recubierto de un ropaje político, etc. En Achacachi, por ejemplo, es sumamente interesante ir descubriendo este tipo de conflictos detrás de cada maniobra aparentemente muy politizada (Albó 1979).

El factor que más viene a perturbar esta concepción son los excampesinos que se han ido de la comunidad o bien para ir a vivir al pueblo tradicional, o más frecuentemente para ir a vivir a la ciudad, pero que siguen manteniendo relación estable con su lugar de origen. Más adelante exa-

minaremos la problemática interna de estos grupos de ex-campesinos “residentes”. En cuanto a que ellos puedan modificar la identificación de quienes siguen en la comunidad, puede suceder por dos caminos: O bien porque estos “residentes” empiezan a pensar y actuar como “vecinos”, por lo que se subraya la posibilidad de que algunos nacidos en el mismo lugar, con la misma sangre en las venas y las mismas tradiciones culturales, pueden pasarse al grupo de los “otros”; o bien porque siguen manteniendo vínculos amistosos con la comunidad, subrayando así que se puede dejar de ser “campesino” en el sentido estricto de la palabra y, sin embargo, mantener un lazo unitario basado en el lugar de origen, la sangre o la cultura.

Otro factor es el mismo proceso de transformación estructural que experimentan algunas comunidades campesinas que se convierten en pueblos nuevos, ferias nuevas, cantones de nueva creación, etc. En la mayoría de los casos se subraya que estas nuevas unidades administrativas y organizativas son “de campesinos”, en contraste con las que había antes, que eran “de vecinos”: son un ascenso estructural del campesinado como tal. Pero al mismo tiempo, el único modelo de ascenso que tienen los campesinos protagonistas de tales cambios son precisamente los cercanos pueblos tradicionales de vecinos. Por eso en estos nuevos centros ya no quieren tener, por ejemplo, una autoridad llamada *jilaqata* o secretario general, sino otras que cumplen roles muy análogos pero tienen los nombres más criollos de “corregidor” o “presidente de junta de vecinos”. La antigua “comunidad” antes *ayllu*, ahora se llamará “pueblo”, su escuela dejará de ser “rural” para hacerse “urbana”; y el mismo nombre de la comunidad se castellanizará: Jilatiti Chipanani, por ejemplo, es ahora Santo Domingo de Machaca; y Parina es ahora Villa Mejillones. Pero, al menos de momento, se trata de cambios epidérmicos, que ciertamente señalan la mayor y creciente inserción de todo el conjunto dentro de la colectividad boliviana, pero que no llegan a afectar todavía muy íntimamente el modo de pensar y de identificarse socialmente de los mismos que proponen estos cambios.

En síntesis, pues, el modelo sigue, pero admite ya excepciones a la regla.

Hay un doble caso fronterizo que reviste particular importancia para entender la identificación del aymara. El primer caso es el de los aymaras que pertenecen a dos estados distintos: los de un lado son bolivianos y los del otro son peruanos o chilenos. El segundo es el de aymaras colindantes con quechuas. ¿Qué tipos de identificación prevalecen en estos casos?

Entre los aymaras de dos estados distintos prevalecen ambas identidades. Por una parte les es claro que los de ambos lados son igualmente campesinos, indios y aymaras. Por lo mismo se ayudan mutuamente, se visitan con motivo de fiestas o encuentros de fútbol, se colaboran mutuamente para pequeñas (o grandes) actividades comerciales a ambos lados de la frontera internacional, y se sienten solidarios frente a las autoridades fronterizas cuando éstas intentan impedirlo. Pero por otra parte queda claro a cada grupo la pertenencia a estados distintos. Hasta hace pocos años, por ejemplo, los aymaras bolivianos fronterizos se reían de los hermanos aymaras peruanos porque estos últimos aún tenían patrón. Ocasionalmente surgen conflictos o tensiones de linderos o de algún otro motivo tradicional, que revisten entonces el carácter de “internacionales”. Pero tales conflictos no surgen con mayor frecuencia ni gravedad que en otros lugares; probablemente son menos frecuentes y graves, por el mismo control que suele haber en regiones fronterizas.

En el caso de aymaras colindantes con quechuas lo que suele ocurrir es que cada idioma aparezca asociado con un grupo social ligeramente superior o inferior al otro. Así en toda la frontera lingüística de Oruro y Potosí, debido sin duda al influjo de los mineros y los comerciantes, ambos de origen próxima o remotamente cochabambino, el quechua tiene mayor prestigio que el aymara (que está exclusivamente ligado a lo rural-tradicional). En cambio en el Norte de La Paz sucede lo contrario: Allí el mayor prestigio lo tiene el aymara, que es el idioma de los comerciantes que vienen desde el Altiplano. Por ello en el primer caso los aymaras tienden a saber quechua, y en cambio en el segundo sucede al revés. Pero, fuera de esta tendencia sólo ligera, la relación tiende a ser cordial. No hay tampoco casos registrados especialmente virulentos de conflictos entre quechuas y aymaras como tales en dichas regiones.

Más bien en ambas regiones se han dado casos de quechuas y aymaras unificados frente a vecinos del pueblo, por ejemplo en Ayata (La Paz) y en todo el Norte de Potosí. Si existe alguna diferencia, ésta brota más de diferencias ocupacionales y económicas, que de distintas identificaciones étnico-culturales.

EL AYMARA QUE PRODUCE PARA EL MERCADO

Se trata sobre todo del aymara que vive en Yungas y de la mayor parte de los que se han establecido en las tierras nuevas de colonización. En un grado menor incluye también a los que viven en ciertos valles de Inquisivi y Loayza, que son como un grupo transicional entre los aymaras de subsistencia y el grupo de ahora analizamos.

Aquí nos referiremos principalmente a los dos primeros grupos, entendiendo que algo de lo dicho es también aplicable al tercero.

Al tener que producir para vender y poder vivir recién con el resultado de estas ventas, todo el aspecto económico pasa a primer plano. Entonces no sólo adquiere mayor importancia su condición de “campesinos” (en el sentido estricto) por encima de la de “aymaras” o indios”, sino que incluso la caracterización pasa a ser la de “productores de” (por ejemplo: café, cacao...), puesto que el problema que les preocupa y une es precisamente la colocación de tal o cual producto en el mercado.⁶

Pero además hay otro elemento. Tanto los Yungas tradicionales como las nuevas tierras abiertas a la explotación después de la Reforma Agraria son tierras nuevas que reciben colonizadores. Por tanto los pobladores proceden o ellos mismos o sus padres y abuelos de lugares muy dispersos. Tienen por lo mismo aún poca raigambre en el nuevo lugar. Además al dejar los lugares de origen y enfrentarse a un medio tan diverso —desde el punto de vista humano, económico y ecológico— estos pobladores han dejado atrás muchas tradiciones y soluciones culturales que en sus luga-

6 Esta identificación toma muchas veces la forma de productor agrícola vs. comerciante rescatador. Pero hay también una gran gama de comerciantes. Entre los más pequeños abundan los que al mismo tiempo siguen siendo campesinos y productores agrícolas, sea en Yungas mismo, sea en el Altiplano. En este caso se oscurece la polarización.

res de origen parecían intocables. Todo ello debilita también las identificaciones que hubieran podido haber traído de estos lugares.

Al decir que lo económico pasa a primer plano, no debe implicarse que las caracterizaciones de tipo étnico-racial desaparecen por completo. Siguen funcionando, pero a un nivel más subordinado. Por ejemplo, los campesinos y los comerciantes de origen aymara se contrastan frente a los vecinos de los pueblos y también frente a los negros de varias comunidades tradicionales,⁷ porque los primeros, a diferencia de los demás, son “indios” y hablan aymara. Además son muchos los que –también a diferencia de los vecinos y negros– mantienen relaciones habituales con sus lugares de origen y con el Altiplano en general, para intercambios de productos, para mantener terrenos de sus familiares, etc. Y en estos contactos sigue viva en ellos la problemática del Altiplano: son llamados muchas veces a su lugar de origen para desempeñar algún cargo comunitario o para pagar alguna cuota en beneficio de la comunidad. Se convierten entonces en un comunario relativamente innovador, pero solidarizado como el que más con todo el modo de proceder y de identificarse de su lugar de origen. No sobra señalar que en la zona de colonización de Alto Beni, en La Paz, durante las elecciones de 1979, el partido indianista MITKA quedó en el segundo puesto, con un 40% de la votación lograda por el primero y el cuádruple de los siguientes.

EL AYMARA MINERO

Aunque se trata de un grupo minoritario dentro del conjunto aymara, este sector minero merece un comentario especial, dada la importancia económica y política que los mineros juegan en el país. Se plantean sobre todo dos preguntas: ¿Qué tipo de identidad tienen ellos de sí mismos? ¿qué tipo de solidaridad sienten con relación a los demás aymaras que no son mineros?

No se puede dar la misma respuesta para todos los mineros, puesto que hay muchas variantes dentro de esta ocupación. Lamentablemente

7 Leons (1972) ha estudiado a fondo esta relación de pluralismo cultural entre aymaras y negros en Chica Loma, Sud Yungas. Ver también CIPCA (1976).

no conozco todos los casos con la debida intensidad. Hemos estudiado en CIPCA la situación en el Distrito Minero de Catavi, Norte de Potosí, con cierta intensidad, por ser una de las aglomeraciones mineras más importantes e influyentes del país (Harris y Albó 1975). Pero este caso es muy peculiar desde el punto de vista aymara, puesto que las minas son allí una especie de enclave quechua y castellano dentro de una región rural aymara. Posteriormente hemos estudiado la situación contrapuesta: una mina de la provincia Loayza, donde el porcentaje de mineros procedentes de la región rural aymara circundante es mucho más elevado. (Greaves *et al.*, en preparación).

El caso probablemente más frecuente y más esparcido a lo largo y ancho del mundo aymara es el de campesinos que trabajan o han trabajado en la mina pero sólo en forma relativamente eventual, para poder conseguir algunas ganancias extras que requerían para algún gasto extraordinario: una fiesta, formar una nueva familia, etc. o también como la manera habitual de completar algo la renta agrícola, dada la oportunidad de trabajo ofrecida cerca de la comunidad. En todo el país, aparte de las minas grandes y medianas más conocidas, hay gran cantidad de minas pequeñas privadas, con 5, 10 o 20 obreros y con frecuentes oscilaciones en el número e intensidad de operaciones según la riqueza de la veta encontrada y las disponibilidades de capital. Son estas minas –en las que se requiere menos especialización– las que absorben mayor mano de obra aymara.

Pero además, en las minas medianas y grandes hay siempre una parte de trabajadores eventuales –los *makipurás*– para trabajos ocasionales que nunca faltan, sobre todo en exterior mina: reparar un camino, hacer un puente o viviendas, etc. Un buen porcentaje de estos *makipurás* proceden también del campo aymara, o bien de los contornos de la mina o bien de regiones, como la orilla Norte del Lago (Omasuyos y Camacho), con exceso de población y propensas, por tanto, a la emigración. En general estos mineros eventuales, sobre todo los de las minas chicas, siguen teniendo como su identificación regular la misma que tenían en las comunidades rurales de las que proceden. Su presencia en la mina no es muy distinta de la posible presencia de campesinos ayma-

ras en ocupaciones eventuales de la ciudad, como cargadores, albañiles o peones ocasionales en las obras de la municipalidad. En los *makipur*as de empresas más grandes, es más fácil que este primer contacto ayude al recién llegado a ir ganando méritos para acabar estableciéndose de forma más fija en la empresa, pasando entonces al grupo que discutimos a continuación.

En las empresas medianas (privadas) y sobre todo en las grandes (de COMIBOL) la situación es distinta, aunque también allí cabe una serie de matizaciones según el tamaño de la empresa y, dentro de ella, según el tipo de trabajo que se realice, siendo las principales categorías las siguientes:

- a) Los que trabajan fijos en la empresa como obreros “de la casa” y, como tales, afiliados a la Caja del Seguro y con mayores derechos de pulpería. Dentro de ellos hay los empleados, entre los que los aymaras son relativamente pocos, y los obreros de interior y de exterior mina. En estos últimos grupos ya es más frecuente encontrar aymaras. Todos los que trabajan por “la casa” están mucho más arraigados en la mina, de modo que incluso cuando muere un minero tienen preferencia sus hijos para ocupar la vacante.
- b) La otra gran categoría es la de los que, sin estar afiliados a la empresa ni a la Caja, trabajan en terrenos de la empresa bajo alguna forma de arriendo y con obligación de vender el mineral a la empresa. Estos pueden recibir diversos nombres, según la mina y la tarea específica: arrendatarios, locatarios, pirquiñeros, veneristas, etc. Tienen mayor flexibilidad para trabajar o dejar de hacerlo según les convenga. Entre ellos es más fácil aún encontrar a aymaras. La aspiración de muchos en esta categoría es llegar a ser obreros de la casa, pero la empresa, en cambio, procura evitarlo, porque de esta forma se ahorra una serie de concesiones al obrero, conseguidas por los mineros durante sus largos años de luchas sindicales.

Es decir, en general el número de aymaras en las minas aumenta en proporción inversa a la intensidad del arraigo con la empresa, lo cual (excepto en el caso de los que ya han llegado a hacerse empleados, más pro-

pensos a defender los intereses de la parte patronal) quiere decir también que hay más aymaras en los estratos mineros menos proletarizados, es decir, en aquellos que dependen menos exclusivamente de la venta de su fuerza de trabajo. En los últimos años el número de nuevos mineros de origen aymara tiende a disminuir, debido a que en general el número de mineros no aumenta, por lo que cada vez más las vacantes son cubiertas por jóvenes que ya han nacido en los campamentos mineros.

La identificación del minero más ligado a las empresas (como asegurado o como arrendatario) es más como “minero”, prescindiendo de si su origen o experiencia anteriores son aymaras, quechuas, campesinas o urbanas. Al menos en el caso de Catavi, donde la distancia social entre los aymaras comunarios y muy tradicionales de los contornos y los mineros de ascendencia quechua cochabambina es muy grande, para el aymara local hacerse minero estable supone en la práctica dejar de ser aymara: tiende a hablar quechua, a cambiar la indumentaria, a adquirir actitudes más “mestizas”, e incluso a ser rechazado por su comunidad (aunque siempre hay casos intermedios).

Pero en otras minas incluso grandes, donde esta distancia es menor, este rompimiento no es tan evidente. Por ejemplo en muchas minas de las provincias Inquisivi y Loayza (Caracoles, Colquiri, Viloco y otras menores) es frecuente el intercambio entre mineros (o sus esposas) y campesinos para que los primeros tengan acceso a los productos del campo y los últimos tengan acceso a los productos subvencionados de las pulperías mineras a precios favorables. Varias ferias de la región funcionan dentro de este esquema. Es también más fácil encontrar allí, en torno a los campamentos, pequeñas chacras cultivadas por los propios mineros en sus ratos de ocio. Hay también más pedidos de vacaciones en la época de la cosecha, y retiros de la mina después de varios años para retornar al campo a invertir allí los pequeños ahorros logrados. El resultado final es un nivel de proletarización algo menor en estos mineros aymaras del campo cercano (por ejemplo, entran poco a ocupar cargos directivos del sindicato), pero al mismo tiempo una mayor conciencia y sentido innovativo en el área rural de la que proceden. En cambio, los aymaras de lugares lejanos que han “emigrado” a la mina, más fácil-

mente tienden a romper los lazos que los ligaban con sus comunidades de nacimiento, y convertirse en mineros ciento por ciento.

EL AYMARA PROFESOR

Nuevamente, aunque en cifras absolutas y relativas su número es pequeño, este caso merece una atención especial, por el rol ideológico importante que los profesores, especialmente los rurales y los que siendo urbanos trabajan en provincias, desempeñan en el resto del mundo aymara. No es posible dar estadísticas sobre el número de profesores que son de origen aymara, pero puede afirmarse que son numerosos. Donde hay más es en las regiones relativamente periféricas donde las posibilidades agrícolas son escasas, y donde al mismo tiempo se han creado determinadas posibilidades educativas. Por ejemplo, en todo el departamento de Oruro, y también en ciertos lugares del departamento de La Paz donde ha habido estímulo como la escuela-ayllu y posterior normal de Warisata, o iniciativas de diversos grupos privados, sobre todo protestantes (como Watajata en el Lago y varias regiones de Pacajes).

La actitud de estos maestros de origen aymara se mueve entre dos tensiones contradictorias: por una parte, el sistema escolar en sus contenidos y en su “ideología de escalafón” tiende a desclararlos y hacerles sentir que se es mejor profesor y mejor boliviano si se “castellanizan” y más bien muestran rechazo por todo lo nativo (con la excepción de ciertas manifestaciones folklóricas que sí son aceptadas). Pero por otra parte su origen aymara también sigue jalándolos en el sentido contrario. Muchos siguen manteniendo contactos con sus lugares de origen y en ellos participan con mucha receptividad por parte de sus paisanos, en los asuntos locales, sobre todo en las épocas de vacación. Además muchos de sus destinos como maestros son también en áreas rurales semejantes a la suya de origen (aunque existe la política de evitar que ejerzan sus funciones en su propia comunidad).

Cada maestro aymara encuentra su propio punto de equilibrio entre estas dos tensiones contrapuestas, más cerca de uno u otro polo según el

caso. Resulta imposible ser más preciso, sin haber realizado un estudio expreso de este punto. Pero una apreciación impresionista me sugiere las siguientes tendencias:

- Es más fácil encontrar profesores aymaras entusiastas por lo aymara entre los que llevan poco tiempo de servicio. A medida que transcurren los años el sistema educacional, la inercia y las necesidades de educación de los hijos les hacen perder ideales innovadores y doblegarse a las premisas del sistema actual.
- Es más fácil encontrar profesores aymaras entusiastas por lo aymara en las regiones periféricas que en las cercanas a la ciudad. Ello, se debe, a que los primeros sienten menos aspiraciones a urbanizarse, porque los chances reales que tienen son también menores, y quizás también porque en esas regiones periféricas es más probable que los profesores que allí persisten sean aquellos que viven y tienen familiares en las mismas.
- Aunque sean minoría, aquellos profesores de origen aymara que llegan a aymarizarse dentro de su profesión tienen un dinamismo especial, superior al de otros que no son profesores, probablemente debido a la preparación especial que les confiere su profesión. Pero es difícil que al mismo tiempo lleguen a librarse del todo de las premisas medio contradictorias que les ha infundido la estructura educativa oficial.

EL AYMARA RESIDENTE EN LA CIUDAD

Este es un grupo más importante e influyente en mucho, tanto por su número, como también por el contacto que sigue manteniendo con el aymara del campo. Es también el grupo en que la variedad y complejidad de situaciones es más vasta, por lo que es más difícil aún hacer generalizaciones. CIPCA ha realizado en 1976-77 una investigación amplia en que intenta clarificar ideas sobre este aymara urbano, sobre todo en el punto específico del tipo de relaciones que sigue manteniendo con el campo. A medida que se publiquen los resultados totales, se completarán muchos aspectos pendientes. Remito por el momento a Sandoval *et al.*, 1977 y 1978. Y, en forma muy sumaria, aquí me limitaré a distinguir una serie de situaciones.

a) El que se olvida de su origen

La presión estructural de la ciudad es muy fuerte dentro de su orientación general “urbana” y, por tanto, anti-india, anti-campesina y anti-aymara. No es pues de extrañar que muchos de los aymaras instalados definitivamente en la ciudad sufran los efectos de esta presión en carne propia y acaben por asimilarse a la nueva estructura urbana, olvidándose de sus orígenes y perdiendo cualquier posible solidaridad con sus antiguos hermanos.

Es probable que –con mayor o menor éxito, con más o menos complejos mal asimilados, ambigüedades o desgarrones– éste sea el resultado final de la mayoría. Y ciertamente es lo que sucede en la segunda generación, en los hijos de los venidos a la ciudad.

Los siguientes indicadores del estudio de CIPCA pueden dar idea de la magnitud y matices del fenómeno. El 52% de los hombres y el 68% de las mujeres residentes no se reúnen formalmente con agrupaciones de paisanos en la ciudad, aunque los que retornan a su comunidad por lo menos una vez al año son muchos más: 87%, casi por igual ambos sexos. Ya en la ciudad, fuera de una minoría que sigue hablando sólo en aymara (4% de los hombres, 11% de las mujeres), la mayoría se desenvuelve en ambos idiomas. Pero ya hay otro grupo importante (33% de hombres y 18% de mujeres) que afirma que en La Paz sólo habla castellano.

Pero ésta no es la única alternativa. Y son precisamente las otras las que aquí más nos interesan.

b) La nueva subcultura aymara urbana

Muchos de los anteriores, al menos en determinadas fases del proceso, entran en la que podríamos llamar la variante urbana de la cultura aymara, la cual tiene actualmente un vigor notable. Al nivel ocupacional pertenecen principalmente a esta subcultura muchos artesanos, comerciantes, expendedores de comidas, y otros grupos de trabajadores principalmente por cuenta propia. La mayor concentración dentro de la

ciudad de La Paz es en la ladera SO, a partir de unas 5 ó 6 cuadras de la arteria central (Mariscal Santa Cruz-Prado) hacia el Alto. Pero, además se encuentran grupos desperdigados por toda la ciudad.

Hay sin duda muchas semejanzas entre este grupo y lo que antiguamente se llamaba más despectivamente el grupo “cholo”. Muy claramente evitan identificarse con los campesinos (indios), incluso en detalles de la indumentaria (como el mandil de la mujer encima de su pollera). Pero al mismo tiempo mantienen todo un estilo cultural claramente diferenciado del resto de la ciudad. La nueva peculiaridad es que en este estilo cultural hay una más clara afirmación de lo aymara como tal, aunque quizás muy mezclado de elementos nuevos inspirados en el mundo no aymara.

Cuatro radios de alcance casi exclusivamente urbano,⁸ están al servicio de esta nueva subcultura, transmitiendo casi todo el día en aymara: música aymara, sobre todo de bandas (y en menor grado de instrumentos más autóctonos como quenás o zampoñas); anuncios de ensayos de tropas de bailes, encuentros de fútbol, reuniones, etc. de los aymaras urbanos; radionovelas propias de este ambiente o adaptaciones aymaras de realizaciones ajenas al ambiente (se radionovelizó en aymara, por ejemplo, *El Exorcista*); anuncios de pequeños comercios y talleres de este ambiente, etc. Una de las emisoras mantiene un servicio para colocación de empleadas domésticas procedentes de este medio. Un seguimiento regular de los programas de estas emisoras –cuyos locutores alquilan horas en la radio y proceden del mismo medio: sastres, comerciantes, etc.– da un vivo retrato de la vida de este mundo. Y los aymaras urbanos las sintonizan con mucha frecuencia (aunque sus hijos ya más fácilmente se pasan a otras emisoras).

Otra de las principales expresiones de esta subcultura aymara urbana son las fiestas, sobre todo aquellas que alcanzan a todo un barrio. La más importante de todas es la del Señor del Gran Poder en mayo, que desde 1974 ha logrado paralizar un gran sector de la ciudad hasta el

8 En 1979 son las radios Splendid, Nacional, Aspiazu y Abaroa. Para mayor información sobre este tema, ver Albó (1974).

Prado y movilizar a mucha gente e instituciones del mundo criollo: es la reconquista ritual de la capital, por parte de los aymaras. La feria de Alasitas en enero podría ser otra expresión semejante, aunque en este caso debería hablarse también de un elemento de origen aymara ya del todo integrado en la cultura criolla. Finalmente están las innumerables expresiones de esta subcultura en instancias familiares y particulares: *ch'allas* de casas, bautizos, bodas o entierros, sahumeros a la *Pachamama* para el éxito de un negocio, etc. etc.

¿Hasta qué punto estos aymaras urbanos, además de vivir de hecho en esta subcultura peculiar, se sienten primordialmente identificados como aymaras e identificados, además, con los aymaras que viven en el campo? Ciertamente están mucho más equipados que el resto de la ciudad para mantener relaciones e intercambios (muchas veces muy lucrativos a su propio beneficio) con los aymaras del campo. Y muchos de ellos utilizan esta posición privilegiada en su forma de ganarse la vida. Pero no suelen tener la identificación solidaria que supone ponerse de su lado si surge algún tipo de problema, excepto si se trata de “residentes” de origen rural con respecto a su propia comunidad, situación que describiré más abajo.

En algún pueblo rural floreciente hay un grupo social que está igualmente diferenciado de los “vecinos” y de los campesinos, que presenta características semejantes a las señaladas para este grupo de subcultura aymara urbana. En el caso concreto de Achacachi, reciben el nombre de “obreros” aunque en realidad son principalmente artesanos y comerciantes. Como grupo social se opusieron a todo el movimiento campesino de la época de la Reforma Agraria, pero de hecho varios de los dirigentes principales de dicho movimiento salieron precisamente de las filas de estos obreros. Toribio Salas, por ejemplo, era zapatero (Albó 1979).

c) Los grupos organizados de “residentes”

El nombre de “residentes” es una categoría corrientemente utilizada por todos para indicar a gente de origen rural o provinciano que se ha

establecido en la ciudad. En décadas pasadas se aplicaba principalmente a los que provenían de las capitales de departamento, de provincia, o de otros pueblos tradicionales: los residentes de Tarija, de San Pedro de Buenavista, de Chuma, etc. Pero sobre todo a partir de la Reforma Agraria, se empezó a aplicar también y de modo cada vez más preponderante a los campesinos sobre todo aymaras que se han establecido en la ciudad. Es frecuente ahora en cualquier comunidad rural aymara dar el número de familias con la coletilla: “además hay tantos residentes”. Aquí hablamos de estos residentes de origen campesino aymara.

La mayoría de los residentes llega a la ciudad a su propio riesgo, sigue manteniendo contactos con su lugar de origen, pero de forma individual y principalmente con sus parientes. Sobre todo si ya han perdido acceso a tierras en su comunidad (situación más frecuente en las regiones de fuerte densidad demográfica), este lazo se va debilitando con el correr de los años. En más fácil que estos residentes con el tiempo, o al menos con las generaciones, pasen a engrosar el número de los que hemos descrito en los apartados (a) y (b).

Pero hay un grupo no despreciable de residentes que se organizan en la ciudad como tales. El estudio de CIPCA muestra que más del 70% (y en algunas provincias más de 90%) de los residentes tienen algún tipo de organización, siquiera deportiva o recreacional, sobre todo para los hombres. Según las provincias, del 20 al 40% tienen además un centro, más o menos organizado, para los residentes de una determinada comunidad. El modelo es el mismo que existe en los clubes provinciales de Lima, que ya han sido bastante estudiados (Doughty 1970, Jongking 1972). En el caso de La Paz, la formación de centros se inició ya con los antiguos residentes de pueblos tradicionales no-campesinos y capitales del interior. Muchos de ellos tenían lo que solían llamar “centros culturales”, que se dedicaban a actividades sociales y recreativas, canalizaban el logro de ocupaciones en la ciudad entre los miembros paisanos, y ocasionalmente también se preocupaban de conseguir algo para su pueblo de origen.

Sin embargo en los centros organizados de residentes campesinos hay varias diferencias importantes. Ya en el nombre se diferencian. No sue-

len llamarse “centros culturales”, sino “centros de acción”, desviando así el énfasis de lo cultural-recreativo hacia las actividades eficaces en pro de su lugar de origen. Muchas veces el nivel de organización es mucho más rudimentario: se reúnen en “el local de costumbre”, que va variando, porque es simplemente la casa del residente al que le ha tocado ese año algún carácter directivo importante. A diferencia de los clubes de Lima, la función principal no parece ser llenar el vacío social que siente el inmigrado en la ciudad y ayudarlo a su gradual integración en la ciudad, sino más bien organizar mejor la forma de ayuda (y también de vinculación simbólica y recreativa) con el lugar de origen. La otra función de integración a la ciudad también existe, pero ocupa ordinariamente una función secundaria, al menos hasta el momento.

Estos centros de acción funcionan sobre todo como los “tramitadores” en la ciudad para poder llevar a cabo en su comunidad de origen una serie de obras y mejoras que, sin ellos, resultaría mucho más ardua. El centro de Santiago de Ojje, que hemos estudiado en mayor detalle, ha conseguido por ejemplo para su comunidad obras como las siguientes: el nombramiento de cantón, en competencia con otros lugares cercanos que querían lo mismo; una posta sanitaria; un telégrafo-teléfono; un colegio secundario; una granja avícola asociada; varios cursillos; y ahora está tramitando un servicio de agua potable y también una gestión ante el gobierno para la utilización de unos terrenos comunitarios controvertidos. Las autoridades principales de la comunidad, y también del centro, son elegidas en asamblea conjunta de residentes y de comunarios que siguen en el lugar de origen. Los residentes del centro son también los que han ido introduciendo en diversos momentos determinadas ideologías políticas con las que se habían asociado en la ciudad, aunque éstas no han llegado a tener nunca una posición prevalente frente a la solidaridad hacia el “terruño” de origen, por encima de diferentes políticas e ideologías. El centro canaliza también diversas actividades recreativas, tanto hacia la comunidad (en torno a determinadas fiestas anuales en que prepara sus equipos deportivos y tropas de baile) como también en la ciudad: Ojje tiene por ejemplo una liga de fútbol con casi 100 equipos, y además una kermés anual cuyos beneficios van, claro está, a alguna obra entre manos en la comunidad.

Al nivel individual la mayoría de los residentes afiliados a un determinado centro siguen su propio camino de gradual asimilación a la ciudad. Su propia expresión cultural se acerca cada vez más a la descrita en (b) y al menos sus hijos acabarán probablemente en la actitud descrita en (a), aunque es aún demasiado pronto para poder verificarlo, puesto que las migraciones masivas⁹ de campesinos a la ciudad empezaron sólo después de la Reforma Agraria de 1953. A este nivel individual cada residente va formando sus propias identidades de clase o de grupo y se va afiliando a las diversas organizaciones ocupacionales: sindicato (casi gremio) de panaderos, de comerciantes minoristas, unos pocos en los sindicatos de fabriles, de empleados en tal o cual empresa, etc. etc.

Sin embargo el centro sigue agrupando a un gran número de ellos en una organización cuya razón de ser es su lugar de origen. Para muchos de ellos sigue siendo éste su principal grupo identificador, son ante todo ojeños, por ejemplo; sólo después son empleados, panaderos o comerciantes. El centro les fomenta esta ideología concreta. Nótese, con todo, que lo que son primordialmente es ojeños, es decir de tal o cual localidad; ya no tanto “campesinos” o aymaras (aunque participan de la cultura aymara urbana). Ciertamente, ya no “indios”. La forma primordial de auto-identificación que habíamos señalado al principio de este trabajo reaparece en este nuevo plano urbano, aunque, quizás en su trato con gente extraña de la ciudad, el residente tenderá a afirmar que es de la ciudad, para evitarse mayores problemas: esta es la ambigüedad en que no le queda más remedio que vivir, o sobrevivir.

Como consecuencia de todo lo dicho, la solidaridad con el lugar de origen que mantienen estos residentes desarrolla cada vez más características de una relación social vertical. El “hermano” se convierte cada vez más en una especie de intermediario social o puente entre dos grupos

9 Masivas, pero nunca en volúmenes comparables a las de otras ciudades latinoamericanas industrializadas como Sao Paulo o Lima. Según los datos del censo de 1976, el índice de crecimiento anual de La Paz para el período 1950-1976 ha sido de 3,51. El crecimiento anual es inferior al de Santa Cruz (6,94) y también al de Cochabamba y Trinidad (ambas 3,74). Pero La Paz sigue siendo por mucho margen la primera aglomeración urbana del país, con 654.713 habitantes, mientras que la siguiente, Santa Cruz, sólo tiene 237.128 (*Presencia*, 1° octubre 1976)

sociales distanciados: los poderosos de la ciudad y los débiles del campo. Y él ocupa un lugar intermedio, ligado a ambos, pero socialmente distanciado de ambos. Surge una nueva forma de la clásica relación de dependencia patrón / cliente.

Como apéndice del grupo que he descrito, puede añadirse el residente semi-organizado. Emigrados de muchas comunidades campesinas no han llegado a formar un centro debidamente fraguado. Pero la mayor parte de sus relaciones en la ciudad siguen siendo entre paisanos. Y en torno a estas relaciones informales empiezan a desarrollar otras actividades más organizadas: una fiesta, un cuadro de fútbol, una o varias tropas de baile para ir a festejar la fiesta de su comunidad, y en torno a esta tropa, una larga letanía de “ensayos” cada domingo, que se prolongan durante muchos meses. Es decir, surge un embrión de “centro”, en el que se van incubando actitudes como las descritas hasta aquí.

d) Los residentes de otros lugares

Pero la actitud del residente es distinta con relación a su propio lugar de origen o con relación a otros lugares. En este segundo caso, prevalece con mucha más facilidad el tipo de identificación social que le dicta la ocupación, y en última instancia la clase social a la que pertenece. Si es comerciante, será claramente un explotador que a lo más aprovechará la cultura aymara compartida para poder explotar a otros aymaras de una forma al mismo tiempo más eficaz pero también más “aceptable”. Si es funcionario público, dejará bien asentado su mayor estatus frente a los campesinos ante los que desempeña sus funciones. Incluso si es obrero –y por tanto, técnicamente proletario– probablemente¹⁰ lo primero que dejará asentado es que ya no es campesino ni “indio”, sino de un grupo superior en estatus, porque le da entradas estables. Sólo si al mismo tiempo está suficientemente politizado procurará atraerse también al

10 Esta actitud, que ha sido detalladamente analizada en el caso de mineros de Catavi (Harris y Albó 1975), ha sido también observada con frecuencia en el Altiplano aymara al menos en el sentido inverso: la concepción que tienen muchos campesinos frente a los obreros. Pero como actitud del obrero residente frente al campesino de lugares distintos a su región de origen, mi juicio se basa sólo en indicios que exigen todavía mayores evidencias.

campesino, pero en algunos casos quizás todavía desde este estrado superior que le convierte en “vanguardia” y que –posiblemente– expresa ahora su superioridad llamando “pequeño burgués” al campesino.

En este punto sería conveniente poder hacer un estudio diferenciado de acuerdo a las diversas ocupaciones. Hipotéticamente parece congruente pensar que aquellas profesiones que obligan al residente a vivir del campesino –como por ejemplo muchas del ramo comercial y también otras de tipo burocrático mal retribuido, que obligan a compensar las entradas a través de extorsiones, multas o coimas– desarrollarán más actitudes como las señaladas. En cambio otras ocupaciones más neutras, como por ejemplo ciertas actividades artesanales, no las desarrollarán tanto. Y por último ciertas actividades liberales, como por ejemplo la de ser estudiantes, incluso podrán desarrollar una actitud de mayor solidaridad con los grupos sociales y étnicos de los que se procede, al menos si se han logrado superar una serie de inseguridades y complejos propios de toda transición como la que se pide de un aymara en la ciudad. Sin embargo este estudio no se ha realizado todavía. No podemos hablar en este momento de otra cosa que de hipótesis congruentes, aunque en algunos puntos –como el de los estudiantes– hay datos que le van dando creciente confirmación. El grupo siguiente es uno de ellos.

LA NUEVA INTELIGENCIA AYMARA

Este grupo, más el seguimiento que ha ido generando, es el que puede tener más importancia para el tema que estamos desarrollando. En sí mismo merecería él sólo todo un trabajo, que idealmente debería ser realizado por esta misma intelectualidad aymara en un ulterior esfuerzo de auto-reflexión crítica. En el contexto más amplio en que aquí me muevo, sólo será posible señalar algunos delineamientos generales.

El fenómeno del surgimiento de una intelectualidad aymara centrada en la creación de una ideología aymara es reciente. Se inició a finales de la década de los 60, al menos con el vigor actual. Los grupos socioeconómicos en los que ha reclutado más adherentes son los siguien-

tes: algunos universitarios, normalistas y otros estudiantes de origen campesino aymara; ayudantes de estudiosos nacionales y extranjeros que han investigado diversos aspectos de la lengua, sociedad y cultura aymara (estos ayudantes han descubierto así, a través del extraño interesado en sus cosas, que éstas no eran tan inútiles o carentes de valor como siempre se les había dicho); maestros, agrónomos, promotores y otros funcionarios en organizaciones oficiales o privadas dedicadas a la investigación y/o promoción rural, sobre todo algunos que, a través de este trabajo, han tenido la oportunidad de viajar al extranjero ampliando su horizonte de referencia; en un grado menor, algunos campesinos en el campo que han tenido la oportunidad de participar en determinados cursillos, encuentros o contactos. Fuera de estos últimos, la mayoría de los miembros y simpatizantes son aymaras establecidos ya en la ciudad, aunque nacidos casi todos en el campo. El número de los que realmente están metidos en este movimiento hasta 1976 no superaba en mucho el centenar (con un alto porcentaje de varones), aunque los que en una u otra forma están relacionados con el mismo es de varias decenas de millares. Un indicador aproximado es que, en las elecciones de 1978, MITKA, la versión más “indianista” del grupo, logró 13.281 votos, y en las de 1979, ya con papeleta única más asequible a todas las candidaturas, logró 28.344, la mayoría de ellos en el departamento de La Paz. Entre los más activos, la mayoría tiene relación de origen con el Altiplano tradicional; no con Yungas o colonización.

A través de este movimiento relativamente espontáneo, ha surgido una serie de instituciones en manos de aymaras, de alcances y objetivos distintos, pero comparables entre sí en el punto que aquí nos ocupa: todas ellas están íntegramente en manos de aymaras. A ellos podrían añadirse otros individuos vinculados a otras organizaciones que no son nacidas de la propia base aymara pero trabajan entre aymaras; o que pertenecen a otras organizaciones campesinas (como los sindicatos) pero que, como tales, no están marcadas por este nuevo movimiento.

El modo de pensar de esta intelectualidad no es unívoco, como muestra la evolución de sus miembros y sus instituciones en el curso de una

década.¹¹ Un breve recuento de esta evolución y de las principales formulaciones ayudará a encuadrarlos.

- a) En 1969 se observaron los primeros esfuerzos organizativos en este sentido: Un grupo de ex-becados de origen campesino organizó la institución MINK'A, que perdura hasta hoy en medio de muchos vaivenes. Otro grupo de universitarios de origen campesino aymara formó el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), que tuvo cierta actividad hasta 1971 y se fundió después en otras organizaciones. El mismo año en torno a un programa aymara de Radio Méndez, nació el movimiento (y después el Centro) Tupaj Katari, que a lo largo de los años llegó a reunir a casi 50.000 aymaras y a través de pequeñas cuotas de cada uno de ellos logró comprar en 1975 el 20% de las acciones de Radio Progreso.
- b) Entre los años 1970 y 1975 se organizaron otras varias instituciones todas ellas de tamaño pequeño y actividad reducida, unas de tipo más político como PUMA (la sigla en aymara significa: "Después de 400 años aparecemos los nuevos aymaras"); otras de tipo más cultural como la Asociación de Locutores Aymaras, o ILCA, COPLA y, en Oruro, INKA, para la promoción de la lengua y cultura aymaras. Varias de ellas sólo tuvieron unos pocos años de existencia o se han acoplado después a otras de mayor vitalidad.
- c) La apertura democrática de 1978 llevó a nuevas evoluciones. La más importante es el crecimiento del movimiento Tupaj Katari y su cristalización en varias organizaciones de tipo sindical y políti-

11 El *Manifiesto de Tiwanaku*, suscrito conjuntamente por cuatro organizaciones el 2 de agosto de 1973 (Día del Indio), en las ruinas de Tiwanaku, es el primer intento de sistematización. Posteriormente le han seguido una gran cantidad de pronunciamientos de las diversas organizaciones. Los más importantes van siendo recogidos en publicaciones periódicas como las de CADAL (México). El aymara Tumiri (1978) ha recogido los textos más significativos para el público de habla no castellana. El esfuerzo más vasto ha sido realizado por Ramiro Reinaga (1978), en un grueso volumen que recorre todas las luchas del hombre andino desde los albores de la Conquista y acaba presentando el panorama actual, con las perspectivas y las emotividades de un enfoque indianista sumamente crítico de los partidos convencionales. Dentro de la línea más socio-económica, véase el documento programático de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos, con ocasión de su fundación en junio de 1979 (COB 1979), en el que por una parte se condenan posturas racistas, pero no se olvidan una serie de reivindicaciones de tipo cultural.

co. Ya desde los años 1975 y siguientes, en torno al Centro Tupaj Katari mencionado más arriba, se fue formando una organización sindical clandestina paralela y opuesta a la gubernamental. Se llamó Confederación Sindical Tupaj Katari y, después de diversas dificultades internas y externas, llegó a convertirse desde fines de 1977 en la principal organización sindical independiente del departamento de La Paz. Poco después, en 1979, fue la base fundamental para la formación de la Confederación Sindical Unica, afiliada a la COB y con alcance nacional. Esta organización sindical, que agrupa a los principales sectores del campesinado, ha mantenido una serie de elementos culturales en sus reivindicaciones y en su simbología (que sigue centrada en el líder indio Tupaj Katari), pero inserta esos elementos dentro de un marco más amplio de tipo económico y político, dentro de una visión clasista de solidaridad de toda la clase trabajadora.

- d) En forma paralela, en abril de 1978, se desprendieron de la Confederación Sindical Tupaj Katari dos partidos políticos de tipo indio-campesino: el MRTK (Movimiento Revolucionario Tupaj Katari) y el MITKA (Movimiento Indio Tupaj Katari). Uno y otro nacen del vasto movimiento Tupaj Katari y en base a individuos que habían estado vinculados con la Confederación Sindical del mismo nombre. Uno y otro nacen de un mismo convencimiento de que el campesinado sólo será escuchado si adquiere su propia fuerza, para lo cual necesita un instrumento político propio. Es el deseo de pasar de la constante tutela por parte de otros, a la mayoría de edad política. Pero al mismo tiempo, la duplicidad del movimiento muestra las discrepancias ideológicas que hay detrás de una común vivencia: El MRTK ha ido haciendo planteamientos que enfatizan (al igual que la Confederación Sindical) más los aspectos económicos y políticos, lo “campesino” como clase social, y colocan en este contexto otros planteamientos de tipo cultural. En cambio MITKA invierte el énfasis: para este partido el punto central es el problema “indio” y la discriminación de que el indio ha sido objeto por parte de los “blancoides”. Los planteamientos económicos que pueda hacer los refiere constantemente a este punto central indianista. Por ello se explica que el MRTK en un momento electoral estuviera dispuesto a buscar

alianzas más o menos “realistas” con otros frentes más poderosos y convencionales, como la UDP y el MNR, mientras que el MITKA desconfió de cualquier alianza con partidos “blancoides” de derecha o de izquierda. En cambio a nivel internacional, este mismo MITKA ha mantenido contactos fuertes con otros movimientos indios de Sur y Norte América y también con organizaciones pro-indigenistas de América y Europa.

Sin entrar a mayores detalles, y dejando claro que existen diferencias como las arriba consignadas, puede afirmarse que un común denominador del pensamiento de esta intelectualidad incipiente, incluso en sus componentes más sindicalistas y los más ligados a la política tradicional, es la influencia vivencial de lo “indio” y lo “aymara”, es decir, el aspecto racial y el aspecto cultural. Otros aspectos como la liberación económica, social, política, etc. son tenidos en cuenta, pero casi siempre se retoma, a veces en forma dominante, la perspectiva étnica-cultural. En expresiones verbales aparece a veces una fuerte agresividad contra los *q'aras* o blancoides. Pero en las versiones escritas se añaden matizaciones para evitar formulaciones claramente racistas. Se insiste que quienes son racistas son más bien los “otros”, y que lo que ellos quieren es simplemente dejar de ser víctimas de este racismo, dentro de un país integrado. Para ello a veces se usan símbolos que subrayan lo aymara incontaminado (por ejemplo la escritura aymara purificada de influencias castellananas, en algún caso también expresiones religiosas autóctonas purificadas de ritos “cristianos”, la utilización de indumentaria aymara en encuentros, etc.) pero al mismo tiempo se enfatiza la necesidad de integrarse en un mundo tecnificado y científico, y de librarse de complejos que mantienen a los aymaras en el subdesarrollo. El aspecto político es tocado con mayor o menor intensidad según los grupos, llegando a hablarse en algún caso de partido político, pero no existe en general una estrategia práctica suficientemente desarrollada.

En el movimiento debe apuntarse como aspecto positivo el hecho de que ha ganado para la causa de grupos ordinariamente marginados y oprimidos, a individuos que ya no son campesinos, pero

que han tenido mayores oportunidades de formación, los que antes frecuentemente se perdían para la causa. Ya no puede decirse que un aymara o indio, al dejar de ser campesino rural, necesariamente pierde su anterior identidad. La creación lenta y dificultosa de una ideología propia más o menos articulada es también, a pesar de sus puntos posiblemente discutibles, un paso positivo. Es el primer intento de una reflexión sistematizada acerca de la posición oprimida que tienen como grupo social y de los caminos para mejorarla.

Pero, al menos en sus formulaciones actuales, hay también algunos puntos débiles. La preferencia dada al tema étnico y cultural lleva fácilmente a una posición de solidaridad policlasista que puede tener (y en la práctica ha tenido en varios casos) dos consecuencias contrarias a la misma liberación de los grupos más oprimidos entre los aymaras. La primera es que puede llevar a nuevos esquemas de dependencia, no sólo de los aymaras “inferiores” frente a los “superiores”, sino también de estos últimos con relación a grupos no aymaras. La segunda es que en la práctica el énfasis en una reivindicación cultural-racial, hecha principalmente por aquellos grupos urbanos que de hecho han logrado ya mayores reivindicaciones, puede reducirse a una mayor reivindicación precisamente para ellos, pero ya no para los demás aymaras que siguen en el campo. En algunos de ellos es posible que la motivación inconsciente prioritaria sea sólo su propia auto-identificación, dentro de su trayectoria ascendente, que ha roto con su origen campesino, pero ahora se encuentra con nuevas barreras imprevistas debido a su piel o a su apellido. Debido a ello, sea lo que sea de las formulaciones teóricas, en la práctica, los individuos de estos grupos son aún bastante vulnerables ante ofertas atractivas que puedan hacerles otros grupos de intereses muy distintos a los del campesinado aymara.

Es de esperar que, con una reflexión más profunda sobre las causas de la situación injusta que esta intelectualidad busca entender y combatir, se irán puliendo estas deficiencias. La evolución del principal sector, hasta llegar a consolidar una Confederación Sindical Única dentro de la COB, muestra la viabilidad real de este proceso de maduración.

CINCO

CONCIENCIA DE CLASE

Hasta aquí la descripción de las visiones subjetivas que de sí mismos tienen los aymaras hoy, como miembros de un determinado grupo social. Para concluir quedan nuestras propias reflexiones sobre cómo estas maneras subjetivas de auto-identificarse se insertan dentro de una concepción basada en clases socio-económicas.

LOS TRIÁNGULOS CRUZADOS

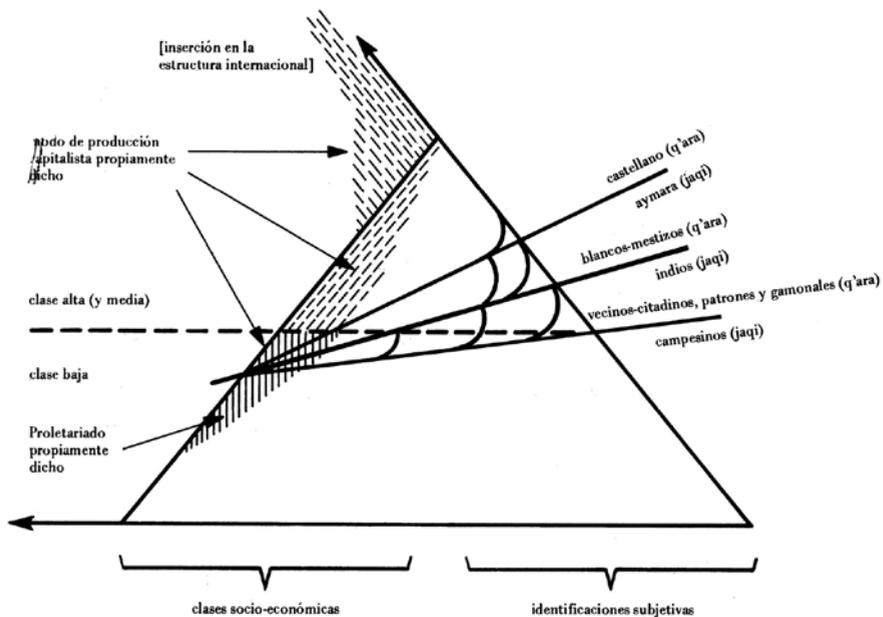
En el triángulo de la página siguiente he presentado gráficamente la manera en que, en mi opinión, se correlacionan las imágenes subjetivas aymaras y la imagen de una sociedad boliviana dividida en clases socio-económicas. El gráfico resulta algo complejo no sólo por este entrecruzamiento sino también por la dificultad de representar clases sociales en una sociedad que no ha entrado de lleno en un modo de producción capitalista.

La parte derecha del triángulo (que representa la estructura social boliviana, simplificada al ámbito vinculado al mundo aymara), señala los cortes que en ella trazan las categorías subjetivas de aymara-indio-campesino. La parte izquierda, en cambio, señala el corte (la contradicción) funda-

mental surgido de categorías socio-económicas entre la clase alta explotadora (con su clase media lacaya) y la clase baja explotada. En cada una de las vertientes hay además ulteriores detalles que explico a continuación.

En la vertiente de las clases socio-económicas, he añadido unas líneas inacabadas que indican que la estructura social boliviana es parte de una estructura internacional mucho más amplia y envolvente. Dentro de esta estructura internacional, de signo capitalista, Bolivia pertenece a los países de clase baja, el Tercer Mundo, explotados y dependientes del imperialismo. Es a través de esta dependencia internacional que Bolivia queda definida como capitalista, por su modo de producción dominante.

CLASES SOCIALES E IDENTIFICACIONES SUBJETIVAS AYMARAS



Sin embargo en el detalle interno del país, el modo de producción propiamente dicho capitalista tiene un ámbito aún reducido, señalado por la parte sombreada del triángulo: dentro de ella, la parte punteada representa la clase alta y media (empresas mineras e industriales, agroin-

dustrias, etc. con sus empleados y los servicios adjuntos); en cambio la parte inferior rayada representa su clase baja trabajadora, es decir, el proletariado propiamente dicho (obreros mineros, fabriles, asalariados en agroindustrias, etc.). Este proletariado ocupa dentro de la clase baja estratos superiores a los ocupados por otros sectores no tan insertos en un modo de producción capitalista. Es cierto que el proletario es el que más aliena su fuerza de trabajo. Pero, en términos de seguridad, de real poder económico y de estatus, está muchas veces en una posición privilegiada y codiciada con respecto, por ejemplo, a los campesinos.

Pero la mayor parte del triángulo queda fuera de este sector sombreado, porque para la mayor parte del país rigen modos de producción precapitalistas que, claro está, están todos ellos articulados y, por tanto, subordinados al modo capitalista dominante. En efecto, está todo el grupo capitalista-mercantilista en la clase alta (importadores, exportadores, grandes comerciantes, todos ellos con su propio esquema de valores), los grupos artesanales, de pequeños comerciantes y servicios anexos, en la clase media, y en la clase baja todo el campesinado más los estratos ínfimos del mismo mundo artesanal y posiblemente de otros servicios.

Es decir, en la configuración socio-económica se articulan, bajo la dependencia del modo capitalista dominante, modos mercantilistas y modos parcelarios de subsistencia con rasgos feudales y hasta asiáticos, aunque muchos de éstos fueron barridos por la Reforma Agraria. Especialmente en todo este sector no-capitalista (pero también en el sector propiamente dicho capitalista) hay muchas relaciones sociales de dependencia vertical, del estilo patrón-cliente, aunque el corte transversal racial-cultural (más que el socio-económico) forma una brecha parcial en estas relaciones verticales.

En la vertiente derecha, en que señalo las indicaciones subjetivas descritas en las páginas precedentes, hay tres cortes cuyas distancias he estilizado, para mayor claridad. El de la identificación como “indio” (frente a blanco-mestizo) es el más grueso por su mayor importancia definitoria. El segundo es el “aymara” (frente a castellano), que abarca incluso a grupos –principalmente urbanos– que aceptan ser aymaras pero ya no quieren reconocerse como indios. El tercero es el de “cam-

pesino” que de suyo tiende a excluir a grupos urbanos y a los vecinos de los pueblos tradicionales. En la terminología aymara los tres conceptos (indio-aymara-campesino) tienen el mismo vocablo identificatorio: *jaqi*, opuesto a *q'ara* (o *misti*).

Sin embargo, precisamente por tratarse de categorías subjetivas –y por tanto mal definibles en términos objetivos y absolutos– resulta mucho más difícil señalar sin ambigüedades la manera precisa por la que esos conceptos diseccionan la estructura social. Esta ambigüedad queda indicada por las líneas curvas que acompañan a cada corte. Éstas son más entre los cortes campesino/indio porque ambos conceptos están aún muchas veces entremezclados en las apreciaciones subjetivas del propio aymara.

Si comparamos ahora las dos partes del gráfico, vemos que en términos muy generales hay cierta correlación: una gran mayoría de la clase baja responde a una categoría subjetiva aymara-indio-campesina (*jaqi*). Pero hay ciertos cruzamientos: hay aymaras e indios (y dados ciertos usos de la palabra, también campesinos) que ya no son de la clase baja. Y por otra parte, hay una parte de esta clase baja –principalmente en el proletariado directamente vinculado con una economía capitalista– que no se identifica como aymara, indio ni campesino, excepto quizás en algunos usos muy retóricos de estas palabras.

CATEGORÍAS SUBJETIVAS Y CONCIENCIA DE CLASE HORIZONTAL

En un aspecto concreto la triple categoría subjetiva de aymara-indio-campesino, al margen de los matices propios de cada término, tiene un aspecto muy cercano a la conciencia de pertenecer a una clase horizontal, es decir una conciencia que engloba a los de abajo como un grupo contrapuesto a los de arriba.¹² En efecto, en todas estas concep-

12 Hablo aquí de “conciencia de clase” en un sentido aún embrionario: conciencia de pertenecer a un determinado grupo identificable como una clase social. No entro en el sentido más estricto de “conciencia de clase para sí”, el cual implicaría además compartir una determinada ideología política y clasista por la que el miembro de la clase (campesina, en nuestro caso) aspira a que su clase tome el poder y busca caminos eficaces para ello. En

ciones subjetivas hay un grupo opuesto y enemigo englobado a su vez en el concepto de *q'ara*: es el que explota y oprime, el que vive en forma regalada a costa del *jaqi* (indio-aymara-campesino). Esta conciencia horizontalista permitió los levantamientos anteriores a la Reforma Agraria (que usaron entonces como principal aglutinante el concepto de “indio” vs. *q'ara*), y también los movimientos campesinos que acompañaron y siguieron a la Reforma, aunque en este último caso prevaleció el concepto de campesino (lleno con todo de connotaciones “indias”) contrapuesto al de patrón, gamonal y a veces vecino (llenos con todo de connotaciones *q'ara*).

En este sentido, y por las razones apuntadas, puede defenderse que en las concepciones étnicas y culturales existentes en el aymara hay un embrión de conciencia de clase oprimida. A través de ellas el aymara expresa la opresión por parte de un grupo antagónico en los términos que a él le resultan más inmediatos, visibles y personificados, es decir en la forma más vivencial: su propia raza y su propio estilo de vida.

Sin embargo sigue siendo verdad que en estas concepciones hay ciertas ambigüedades, por cuanto hacen pasar la línea identificatoria por encima o por debajo de la que en términos socio-económicos, a los que solemos llamar “objetivos”, sería la contradicción fundamental. Más en concreto, esta ambigüedad puede llevar a las siguientes dificultades:

Cuando se intenta dar la explicación de la opresión en base a conceptos como el de raza y cultura, se proponen como causa de esta opresión elementos que en el fondo son ideológicos y superestructurales. Más aún, a través de la ideología concreta utilizada, el problema se traslada a un nivel casi biológico: la raza. Entonces, si uno resulta que está oprimido porque es indio y no blanco, fácilmente puede sacarse la conclusión de que su situación ya no tiene remedio (porque sería ya cuestión de una tara de nacimiento, que es incambiable) o que la única salida sería eliminar a la otra raza antagónica. En cuanto que los conceptos étnico-culturales no son utilizados con una rigidez lógica del estilo greco-romano

este sentido estricto es actualmente difícil sostener que el campesino-aymara-indio tenga conciencia de clase-para-sí.

occidental, la conclusión no es completamente válida. Pero lo que quiero subrayar es la necesidad de complementarla con consideraciones de tipo socio-económico. La adición complementaria (no sustitución) del concepto de “campesino”, al menos para aquellos indios y aymaras que sí son campesinos, puede ayudar a superar esta limitación.

Pero la utilización de las categorías étnico-culturales puede tener un riesgo más serio. Puede ser que no sólo lleven a un olvido de hecho de las categorías socio-económicas que consideramos fundamentales, sino que quienes usen y fomenten oposiciones basadas en lo “indio” o “aymara” o incluso lo “campesino” lo hagan con el fin positivamente pretendido de hacer olvidar otro tipo de contradicciones. De esta manera, al tapar la contradicción fundamental económica, se pueden crear falsas oposiciones que, en última instancia, lleven a dependencias verticalistas. Por ejemplo, un énfasis en lo aymara como aymara, puede llevar a los aymaras de abajo a un simple deseo de ascender individualmente en la escala social para ser aymaras “doctores”, arrimándose para ello a los que ya son doctores, peligro que ya he mencionado a propósito de la nueva intelectualidad. Evidentemente es cosa deseable y necesaria que llegue a haber aymaras profesionalizados. Pero conviene también que en su profesionalización se solidaricen radicalmente con la elevación de todos los aymaras, y también con la de los otros grupos oprimidos que no lo son. Otros ejemplos: el énfasis puesto en lo campesino como tal puede ser utilizado para enfrentar a este grupo con otros igualmente oprimidos como por ejemplo los obreros. Este énfasis fue evidentemente objeto de fuertes manipulaciones por parte de Paz Estenssoro, Siles Suazo, Barrientos y después por parte de muchos otros gobernantes y militares en el caso preciso de los conflictos frente a los mineros; aunque en honor a la verdad hay que reconocer que lo único que lograron fue un cierto distanciamiento, pero nunca una plena ruptura, quizás porque en el fondo la comunión de sangre sigue llamando.

Una plena conciencia de clase implica la unión de quienes se sienten en una misma clase social. ¿Ayudan las categorías subjetivas a lograr esta unión? En realidad en un caso como el de Bolivia, la pregunta se plantea en términos más amplios. Por ejemplo: ¿qué ayuda más a una

unión de y entre grupos tan distintos entre sí como los proletarios propiamente dichos (mineros, obreros, en cierto modo zafreros), los campesinos parcelarios de subsistencia, los campesinos productores para el mercado, los pequeños artesanos (y hasta comerciantes ínfimos) de “subsistencia”?¹³ ¿El énfasis en lo “proletario”? ¿En lo “indio”? ¿En lo cultural quechua o aymara? ¿En un término más vago pero también más englobante como “oprimido” o “explotado”? ¿Una combinación de todos ellos?

CATEGORÍAS SUBJETIVAS, CATEGORÍAS OBJETIVAS Y DEPENDENCIA VERTICAL

Una de las grandes dificultades para poder encontrar respuestas adecuadas a las preguntas que acabamos de formular es la fuerza que siguen teniendo las redes de dependencia vertical. Esta dificultad es válida incluso en las minas politizadas, como ha mostrado June Nash en varios trabajos. Mucho más válida resulta en el caso del campesino y del aymara. Este es un hecho objetivo que se impone independientemente de las racionalizaciones antagonizantes como “indio/*q'ara*”, “campesino/gamonal” y cualquier otra que hayamos mencionado. Es que las relaciones sociales y hasta de producción correspondientes a su modo concreto de producción son verticales; en la medida en que no es absolutamente autoconsumidor, necesita el apoyo de alguien “de arriba” para conseguir aquello que necesita y que no produce, sea para sí o para su comunidad. Incluso en la época de la efervescencia sindical para conseguir tierras, cuando llegó la Reforma Agraria, la depen-

13 A los grupos más ínfimos de artesanos y comerciantes los llamo “de subsistencia” en el sentido de que muchas veces son simplemente unos rebotados de la estructura social, que buscan ingeniosamente cómo sobrevivir una vez que han sido expulsados del sector agrícola, por ejemplo por la escasez de tierras cultivables, y no han logrado conseguir ningún puesto de trabajo dentro del sector realmente productivo. Entonces disfrazan su real situación de desocupados con actividades poco productivas. Por ejemplo, desempeñan actividades artesanales por cuenta propia en las que, si se contabilizara el trabajo invertido, se opera con enorme pérdida, o se pasan el día sentados en la calle junto a unos pequeños montoncitos de fruta para ganar unos pocos pesos. La alternativa que les queda es quedarse del todo desocupados. La gran mayoría de actividades complementarias no-agrícolas con que muchos campesinos del Altiplano complementan su economía, especialmente en la época seca, entra dentro de esta misma categoría.

dencia política de estos sindicatos hacia el gobierno era fuerte y se fue fortaleciendo cada vez más hasta llegar a formas actuales como el pacto militar-campesino.

En una situación así es fácil que, a pesar de la agresividad del vocabulario, la utilización concreta de las categorías indio-aymara-campesino se desarrolle en la práctica a través de canales tradicionales de dependencia, quizás revestidos de formas nuevas. Lo hemos visto en el caso de los comunarios que dependen de sus “residentes” mejor profesionalizados, los cuales a su vez dependen de otras esferas superiores en la ciudad. También lo hemos visto en la vulnerabilidad práctica de grupos aparentemente tan concientizados y polarizados como los de la nueva intelectualidad aymara. Sin duda alguna lo veríamos también en nuevos grupos que se formaran con cualquier nombre nuevo, aunque éste obedeciera a conceptos más semejantes a los de una auténtica clase para sí, basada en consideraciones de tipo económico, si es que en la conformación de este nuevo grupo sólo se modifica su aspecto identificante, sin tocar la base económica que realmente sustenta este tipo de relaciones verticales.

Uno de los ejemplos más ilustrativos es quizás el del sindicalismo campesino de Achacachi. Éste en su ideología no sólo adoptó la categoría de “campesinado”, sino también una serie de elementos más radicales como resultado de una larga alianza con el sector de izquierda del MNR y la COB. Sin embargo, en la raíz, la relación de dependencia seguía igual: de los campesinos de base con relación a sus dirigentes “izquierdistas”, y de éstos con relación a los organismos centrales que los apadrinaban. Por eso cuando cayó este padrinazgo más “izquierdista” fue fácil la transferencia al padrinazgo de nuevos dirigentes y nuevos organismos centrales de signo contrario: la utilización de identificaciones de tipo más radical no había cambiado mayormente las cosas.

EL VALOR FINAL DE LAS CATEGORÍAS SUBJETIVAS

En los párrafos precedentes he mostrado una serie de lagunas que muestran las categorías subjetivas que utiliza el aymara para auto-identificarse socialmente, pero al mismo tiempo he insinuado que estas

debilidades no se limitan al hecho de utilizar tal o cual categoría sino que es algo inherente al hecho de que vive en un esquema económico y social que lo hace vulnerable, sea cual sea la categoría utilizada. No basta el hecho de cambiar, por ejemplo, la categoría de “indio” por la de “campesino”. Este no es el problema.

Pero, a pesar de todo lo dicho, para concluir debo subrayar que la utilización de las categorías subjetivas que siguen vivas en el aymara de hoy tiene su importancia. La he apuntado ya antes: son categorías que apelan al aspecto emocional. Se parecen en este sentido a otros valores arraigados, como por ejemplo el religioso (que puede generar movimientos mesiánicos que a su vez se trasformen en movilizaciones sociales), o el nacionalismo. Por ser categorizaciones que apelan al factor afectivo, son también capaces de generar cierta efectividad. Y por ser afectivas, son también manipulables desde uno u otro lado. He mostrado manipulaciones desde arriba, a favor del mantenimiento del *statu quo*: por ejemplo para distanciar a los campesinos de los mineros. ¿Pero, es ésta la única utilización posible del resorte emotivo? ¿Si junto a su identificación subjetiva se le añade una concepción que le aclare su posición económica, y junto a ello se añaden también nuevos esquemas que organicen sus relaciones de producción de forma más horizontal, no puede seguir siendo válida su identificación como indio o aymara? Si otro elemento emotivo, el nacionalismo (que en otras partes puede ser utilizado para fortalecer un *statu quo*), ha ayudado al rompimiento de dependencias importantes en varias partes del mundo, quizás una debida utilización de sus propias categorías subjetivas puede ayudar también al aymara a su propia liberación, más allá de lo que dicen las simples palabras “indio” o “aymara” o “campesino”.

BIBLIOGRAFIA

- Albó, Xavier. 1974. *Idiomas, Escuelas y Radios en Bolivia*. Cuaderno de Investigación CIPCA, No. 4. La Paz.
- 1975. *La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo*. Cuaderno de Investigación CIPCA, No. 8. La Paz.
- 1979. *Achacachi, medio siglo de lucha campesina*. Cuaderno de Investigación CIPCA, No. 19. La Paz.
- Bolton, Ralph. 1976. "Agresión e hipoglicemia entre los Qolla: Un estudio de antropología sicobiológica". *Estudios Andinos* 11: 179-218 (Edición en inglés, 1973).
- CADAL. Centro Antropológico de Documentación de América Latina. México. (Publicación periódica).
- Carter, William. 1965. "Innovation and marginality: Two South American Cases". *América Indígena* 25/4: 383-392.
- CIPCA. 1976. *Yungas: los 'otros' aymaras*. Cuaderno de Investigación CIPCA, No. 11. La Paz.
- 1977. *Coripata, tierra de angustias y cicales*. Cuaderno de Investigación CIPCA, No. 15. La Paz.
- (en preparación). *Los Residentes: Ex-campesinos en la ciudad de La Paz*. (Título aproximado).
- COB. 1979. Conclusiones del V Congreso de la Central Obrera Boliviana, La Paz.
- CODEX. 1975. *Marginalidad y salud*. La situación de los barrios marginales populares en La Paz. La Paz.
- Condarco M., Ramiro. 1966. *Zárate el temible Willka*. La Paz. s/e.
- Condori U., Juan. 1976. *Respuesta de un joven aymara a Fernando Vaca Toledo*. Semana de Última Hora, 4 de junio de 1976. La Paz.
- Doughty, Paul. 1970. "Behind the back of the city: 'Provincial' life in Lima, Perú". En William Mangin ed. *Peasants in cities*. Boston: Houghton Mifflin.
- Greaves, Thomas *et al.* (en preparación). *Campesinos y mineros en Bocaza*.

(Título aproximado).

Gutelman, Michel. "El modo de producción parcelario". Cuadernos de Discusión CIESE, Serie 1 No. 1. Quito. (Traducción del capítulo 4 de Structures et reformes agraires. París: Maspero. Traducción al castellano en Ed. Fontamara, Barcelona).

Harris, Olivia y Albó, Xavier. 1975. *Monteras y guardatojos: campesinos y mineros en el Norte de Potosí*. Cuaderno de Investigación CIPCA, No. 7. La Paz.

INE. 1978ss. *Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda de 1976*. (Varios volúmenes). La Paz: Instituto Nacional de Estadística.

Jongking, C. F. 1972. *Regionale clubs in Lima, Perú*. Amsterdam: CEDLA.

Leons, William. 1972. *Dimensions of pluralism in a changing Bolivian community*. Tesis doctoral. Pennsylvania State University. (Xerox).

Manifiesto de Tiwanaku. 1973. Policopiado.

Mink'a. 1975. "La liberación del indio en Bolivia". En *Anales de la I reunión de antropología de los países del Área Andina*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura, pp. 92-99.

Montaño, Mario. 1972. *El hombre del suburbio*. Oruro, INDICEP.

Nash, June. 1973. *Dependency and explotation in worker consciounness: The case of Bolivian tin mines*. Policopiado (en vías de publicación).

-----, 1976. *Alienation, community, and class consciounness*. Trabajo para el simposio sobre Bolivia Hoy. Lima, julio 1976.

Reinaga, Fausto. 1970. *La revolución india*. La Paz: Burillo.

Reynaga, Ramiro, (Wankar). 1978. *Tawantinsuyu. Cinco Siglos de Guerra qheshwaymara contra España*. Chukiapu (La Paz): MINK'A.

Reyes, Celso et al. 1945. *Estudio socioeconómico de las provincias Omasuyos, Ingavi y Los Andes*. La Paz: Ministerio de Agricultura, (manuscrito).

Rojas, Policarpio (en prensa). *Historia de los movimientos indígenas*. Cochabamba MINK'A.

Sandoval, Godofredo. 1977. *Masa migrante excampesina y población flotante en la ciudad de La Paz*. (Informe urbanístico No. 6). La Paz: Honorable Alcaldía Municipal y Consultoras BRGM-BCEOM, Prudencio Claros y Asociados. 68 páginas + Anexo de 78 cuadros.

- , *et al.* 1978. *Ojje por encima de todo. Un centro de residentes excampesinos en La Paz*. Cuaderno de Investigación CIPCA, No. 16.
- Tumiri Apaza, Julio. 1978. The Indian liberation and social rights movement in Kollasuyu (Bolivia). IWGIA Document, No. 30. Copenhagen.
- Van den Berghe, Pierre. 1967. *Race and racism. A comparative perspective*. New York: Wiley and Sons.
- , 1973. *The use of ethnic terms in the Peruvian social science literature*. Trabajo para el Simposio Conflict, Law and Social Control in the Andes. American Anthropological Association.
- Zalles, Jimmy. 1976. "La iglesia aymara dentro de la iglesia boliviana". En *Los aymaras dentro de la sociedad boliviana*. Cuaderno de Investigación CIPCA No. 12. La Paz.

