

1975a / 1985

**La paradoja
aymara o Desafíos
de la solidaridad
aymara**

CONTEXTO

Este trabajo forma parte de la serie de investigaciones realizadas desde 1971 por el equipo de CIPCA sobre las estructuras socio-económicas del aymara contemporáneo. Tiene una historia larguísima. Una versión preliminar fue publicada en el número 11 de *Estudios Andinos*, monográfico sobre conflictos en los Andes. En 1975 se publicó una primera versión, bajo el título *La paradoja aymara*, como N° 8 de la serie Cuadernos de Investigación CIPCA.

Sin embargo, en 1985, sobre aquella base, con nuevos elementos y las experiencias acumuladas hasta 1983, se publicó *Desafíos de la solidaridad aymara*, N° 25 de la serie Cuadernos de Investigación CIPCA. Recibió este nuevo nombre porque a la versión revisada de *La paradoja aymara* se añadió el trabajo inédito “Participación Campesina y Articulación con la Formación Social Boliviana”, presentado en el taller sobre participación popular reunido en México en 1981 bajo los auspicios de UNRISD. Reproducimos aquí esta versión más completa de 1985.

Además, el tema abordado forma parte de una reflexión más amplia todavía, publicada en 2002 bajo el título *Pueblos Indios en la Política*, como N° 55 de la serie Cuadernos de Investigación CIPCA. La Parte I (páginas 15 a 53), subtitulada *Solidaridad y Faccionalismo*:

¿Estrategia, Manipulación o Paradoja?, retoma y actualiza en un nuevo contexto los hallazgos de la investigación iniciada en 1971.

En diciembre de 2010, la Editorial La Mirada Salvaje ha publicado en La Paz una 2a. edición de *Desafíos de la solidaridad aymara*.

ÍNDICE

PRÓLOGO	379
PRIMERA PARTE	
LA PARADOJA AYMARA: SOLIDARIDAD Y FACCIÓNALISMO	383
1. EL AYMARA COMUNITARIO	387
1.1. DECISIONES COMUNITARIAS	389
1.2. SENTIDO DE RECIPROCIDAD Y TRABAJO COLECTIVO	392
1.2.1. Instituciones de trabajo colectivo	392
1.2.2. Instituciones de propiedad compartida	399
1.2.3. Servicios para la comunidad	403
1.2.4. Instituciones de reciprocidad	404
1.3. OTRAS MANIFESTACIONES DE COMUNITARISMO	409
2. EL AYMARA INDIVIDUALISTA	411
2.1. INDIVIDUALISMO EN LA POLÍTICA INTRACOMUNITARIA	412
2.2. INDIVIDUALISMO E INSTITUCIONES DE RECIPROCIDAD	414
2.3. INDIVIDUALISMO DE GRUPO	417
3. EL AYMARA FACCIÓNALISTA	419
3.1. NIVELES DE FACCIÓNALISMO EN LA ORGANIZACIÓN SOCIAL	420
3.2. MOTIVOS	421
3.2.1. Acceso a recursos naturales	421
3.2.2. Política	423

3.23. Religión	426
3.24. Relación con ex-patronos	429
3.25. Motivos poco influyentes en el faccionalismo	430
3.3. SUBDIVISIÓN DE COMUNIDADES	433
3.4. FUSIÓN DE COMUNIDADES Y PUEBLOS NUEVOS	434
4. LA PARADOJA EN LAS ESTRUCTURAS CULTURALES	437
4.1. LA UNIÓN DUAL BÁSICA	437
4.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL POR MITADES	441
4.3. ORGANIZACIÓN SOCIAL PLANETARIA	443
4.4. FACTORES MODIFICANTES	446
5. AMPLIANDO EL HORIZONTE	451
5.1. LOS FACTORES ECOLÓGICOS Y DEMOGRÁFICOS	452
5.2. EL CONTACTO CON CENTROS IMPORTANTES DEL PAÍS	454
5.3. EL ENTRONQUE DE LA ORGANIZACIÓN COMUNAL CON EL SINDICATO	456
5.4. HACIA SOLIDARIDADES MÁS AMPLIAS	461
SEGUNDA PARTE:	
HACIA UN MODELO EXPLICATIVO	465
1. SOLIDARIDAD Y ARTICULACIÓN SOCIAL	467
2. PRINCIPALES ANTECEDENTES HISTÓRICOS	469
3. CONSIDERACIONES DE ARTICULACIÓN DÉBIL	473
4. CONDICIONES DE ARTICULACIÓN SÓLIDA Y CRECIENTE	475
4.1. RESISTENCIAS INICIALES FUERTES, PERO INEFICACES	475
4.2. ARTICULACIÓN SIN CAMBIOS IMPORTANTES EN EL MODO DE PRODUCCIÓN RURAL	478

4.3. ARTICULACIÓN CON CAMBIOS IMPORTANTES EN EL MODO DE PRODUCCIÓN RURAL	479
4.4. LA DESARTICULACIÓN DE LAS REDES DE ARTICULACIÓN	481
5. ARTICULACIÓN FUERTE DURANTE UNA CRISIS	485
5.1. LOS AMARUS Y KATARIS DE 1780	486
5.2. LOS MNRISTAS DE 1953	487
5.3. LOS KATARISTAS DE 1980	489
BIBLIOGRAFÍA	493

Aka liwruja wali sum amuyt'ampi lup'inakampi markapan aski jikxatañkam irnaqiri aymaranakatakiw wakicht'ataxa.

Aka jach'a markasanxa aymaranakax mayacht'asisaw thaqastanxa, mä suma kusion jakañ jikxatañkama. Ukanakatakiw wakicht'atax aka liwruja.

Janiti aymaranakanxa amtawinakasa lurawinakasa walir sartañapax wakiski? T'aqa t'aqa sarnaqañax janiw walikiti. Ukampixa aynacht'akipuniñaniwa. Mayacht'asiñan ukhaxa, nayraqatarupuniw sart'añani. Ukatwa aymaranakax wal wali amuyt'asiskapxtanxa.

Aka liwrun qilqatanakapanxa kuna pantjatas utjchi ukhaxa, yuspaxaranipxamawa yatiyani-pxitat ukhaxa.

PRÓLOGO

El presente volumen consta de dos trabajos temáticamente relacionados pero autónomos en su presentación. El primero es la versión revisada y ampliada de un texto publicado inicialmente en 1974 en la serie Cuadernos de Investigación CIPCA bajo el título *La Paradoja Aymara*. El segundo es un ensayo interpretativo hasta ahora inédito sobre algunos factores estructurales que influyen en la mayor o menor solidaridad aymara.

El primer trabajo es fundamentalmente descriptivo. Presenta una serie de datos empíricos sobre la permanente tensión del aymara actual entre el polo solidario y el polo divisivo, expresado sobre todo bajo la forma de faccionalismo o conflictos entre grupos. Muestra a su vez la coherencia entre esta aparente paradoja y los esquemas mentales y organizativos tradicionales en la cultura aymara. En una última sección plantea una serie de variantes e interrogantes sobre diversos factores que modifican el equilibrio entre los dos polos. Transcurridos diez años desde la primera edición y al estar agotada la última reimpresión, nos hemos planteado la actualidad de aquellos datos y planteamientos. En nuestra opinión, siguen siendo útiles, aunque algunos puntos han debido ser

ampliados y actualizados, a la luz de nuevos estudios tanto de CIPCA como de otros. Por consiguiente aquí reproducimos aquel trabajo debidamente revisado. Aparte de correcciones y añadidos menores a lo largo de todo el texto, se han incluido modificaciones de mayor envergadura al principio del capítulo 1, al final de la sección 1.24, en varios acápites de la sección 3.2, en 4.1 y en la conclusión 5.4; la sección 5.3 es totalmente nueva.

El amigo y colega Bernardo Corro tuvo la amabilidad de hacerme llegar unos comentarios policopiados que preparó para sus cursos en la Universidad Mayor San Andrés, de La Paz, donde usaba *La paradoja aymara* como texto. Su crítica central a dicho trabajo es que se limita a la descripción de comportamientos subjetivos sin llegar a las causas estructurales de orden económico. Concedido. Como en otros trabajos, mi objetivo central ha sido brindar al lector datos frescos sacados directamente de nuestra realidad rural y cultural, con la esperanza de que las ulteriores generalizaciones teóricas no se limiten a repetir estereotipos, sino que más bien partan de un conocimiento más preciso de lo nuestro.

Con todo, el segundo trabajo del presente volumen recoge siquiera parcialmente el reto planteado en el párrafo anterior. Es un ensayo en el que se pretende dar algunas explicaciones de tipo estructural a los problemas de mayor o menor solidaridad aymara, a partir de los niveles y formas en que la población implicada se articula con la formación económica y social dominante. Se trata sólo de un ensayo. Las explicaciones propuestas son en buena parte hipotéticas y programáticas. Tienen en cuenta, eso sí, datos presentados en el trabajo anterior y también algunos momentos especialmente significativos de la historia aymara de los últimos siglos. El texto es una revisión y ligera ampliación de un trabajo presentado en 1980 en un taller sobre participación popular auspiciado por la oficina UNRISD de Naciones Unidas, bajo el título “Participación campesina aymara y articulación con la formación social boliviana”

Para la presente edición han sido de gran utilidad los nuevos aportes de una década más de estudios aymaras. Gracias a ellos muchos aspec-

tos que en 1974 todavía aparecían como lagunas ahora nos son mucho mejor conocidos. Han habido, por ejemplo, numerosos estudios de comunidades en el Norte de Potosí y Oruro. Se ha avanzado también bastante en la comprensión de las estructuras simbólicas aymaras. El movimiento katarista, que recién se estaba insinuando en 1974, ha llegado a manifestarse plenamente a partir de 1978 y está estimulando desde entonces numerosos estudios. Concretamente dentro de CIPCA ahora comprendemos mejor muchos aspectos pertinentes para el tema que nos ocupa, como por ejemplo la organización interna de las comunidades, el rol de los “residentes” emigrados a la ciudad, las variantes socio-económicas que llevan a una u otra identificación del aymara, o los lugares y momentos más significativos de la reciente historia aymara. Las numerosas referencias bibliográficas posteriores a 1974, que salpican el nuevo texto, dejan constancia del importante avance logrado en la última década.

La publicación de este volumen estaba inicialmente programada para 1980. Pero el manuscrito, entregado ya a la imprenta, desapareció a raíz del golpe militar de García Meza a mitad de aquel año. La reelaboración del mismo tuvo que sufrir diversas demoras desde entonces. Como contrapartida este retraso nos ha permitido actualizar la información hasta fines de 1983.

Chukiyawu/La Paz, 1° de Enero de 1984

PRIMERA PARTE

LA PARADOJA AYMARA: SOLIDARIDAD Y FACCIONALISMO

Aunque planteado aquí para el mundo aymara, el problema que nos ocupa podría sin duda extenderse a un nivel panandino. Más aún la paradoja de cierta solidaridad coexistente con faccionalismo interno puede presentarse con cierta regularidad en campesinos con clara identidad socio-cultural y una inestabilidad crónica en el control de sus propios recursos. Estas circunstancias se dan en forma peculiar en el mundo aymara, por lo que un análisis detallado de este caso puede ilustrar aspectos teóricos, aparte de sus obvias aplicaciones a un nivel práctico.

En el presente trabajo¹ me limitaré a presentar los principales aspectos de la paradoja, mostrando al mismo tiempo cómo este aspecto paradó-

1 Este trabajo forma parte de la serie de investigaciones realizadas por el equipo de CIPCA desde 1971 sobre las estructuras socio-económicas del aymara contemporáneo. La fundación Wenner-Gren colaboró para poder llevar a cabo la investigación del aspecto que aquí nos ocupa. Debo agradecer de un modo particular la ayuda de Herbert Villegas en el Norte de Potosí, de Domingo Llanque y sus colaboradores en el departamento de Puno, y sobre todo de numerosos grupos de campesinos aymaras y de muchos individuos que trabajan con los aymaras, con los que hemos compartido esta problemática en diversos cursillos, encuentros y entrevistas a lo largo y ancho del Altiplano y Yungas. El análisis se ha beneficiado además por discusiones con Josep M. Barnadas, Manuel de Lucca, Olivia Harris y Tristan Platt. Eulogia Mejía ha dibujado los mapas y gráficos. Una versión preliminar de este trabajo ha sido publicada en el número 11 de *Estudios Andinos*, monográfico sobre conflictos en los Andes. En 1975 se publicó otra versión ampliada (Cuaderno de Investigación CIPCA, N° 8). La nueva edición actual incluye revisiones, en base a nuevas experiencias acumuladas hasta 1983.

jico encaja dentro de la organización social y simbólica del aymara. De momento no pretendo ir más allá. En el planteamiento falta desarrollar aún muchas dimensiones aquí sólo insinuadas, como la histórica, la psico-social, la relación con no-aymaras, etc. Sólo quiero mostrar la coherencia interna, dentro de la cultura aymara, de la coexistencia de un fuerte sentido de grupo y un fuerte divisionismo. En la parte final insinuaré algunos puntos de posible utilidad en la búsqueda de, factores explicativos.

Los datos no proceden de ninguna comunidad concreta. Más bien he hecho un intento (nada fácil y excesivamente audaz) de buscar líneas generales, en base al análisis de unas 60 respuestas a un cuestionario-sondeo sobre el tema, procedentes de casi todo el territorio aymara, desde La Paz a Potosí, y en base a mis propios contactos con aymaras sobre todo del departamento de La Paz y en menor grado de Oruro y Potosí durante los cuatro últimos años. (Ver Mapa N° 1). Aunque incluyo algunos datos de Puno, el grueso del material se refiere al aymara boliviano.

En síntesis la paradoja consiste en que por una parte el aymara tiene un fuerte sentido de grupo, ha demostrado una resistencia colectiva a la desintegración cultural en un grado superior al de otros grupos andinos y en algunos casos incluso ha llegado a formar movimientos de fuerte contenido etnocéntrico; pero por otra parte, y al mismo tiempo, uno de los elementos más típicos en su esquema cultural es un faccionalismo interno, con manifestaciones en el ciclo familiar, socio-político, religioso, etc., que lógicamente parecería deber llevar a la desintegración, sobre todo teniendo en cuenta las presiones del mundo urbano circundante.

La paradoja se refleja también en las reacciones de la gente ante los aymaras. Muchos forasteros que por primera vez entran en contacto con el aymara quedan inmediatamente sorprendidos por su sentido comunitario y su fuerte *'esprit de corps'*. Por otra parte cuando los propios aymaras examinan entre sí sus problemas, uno de los primeros puntos que salta a la vista es la mutua desconfianza y el divisionismo. Unos y otros tienen razón.

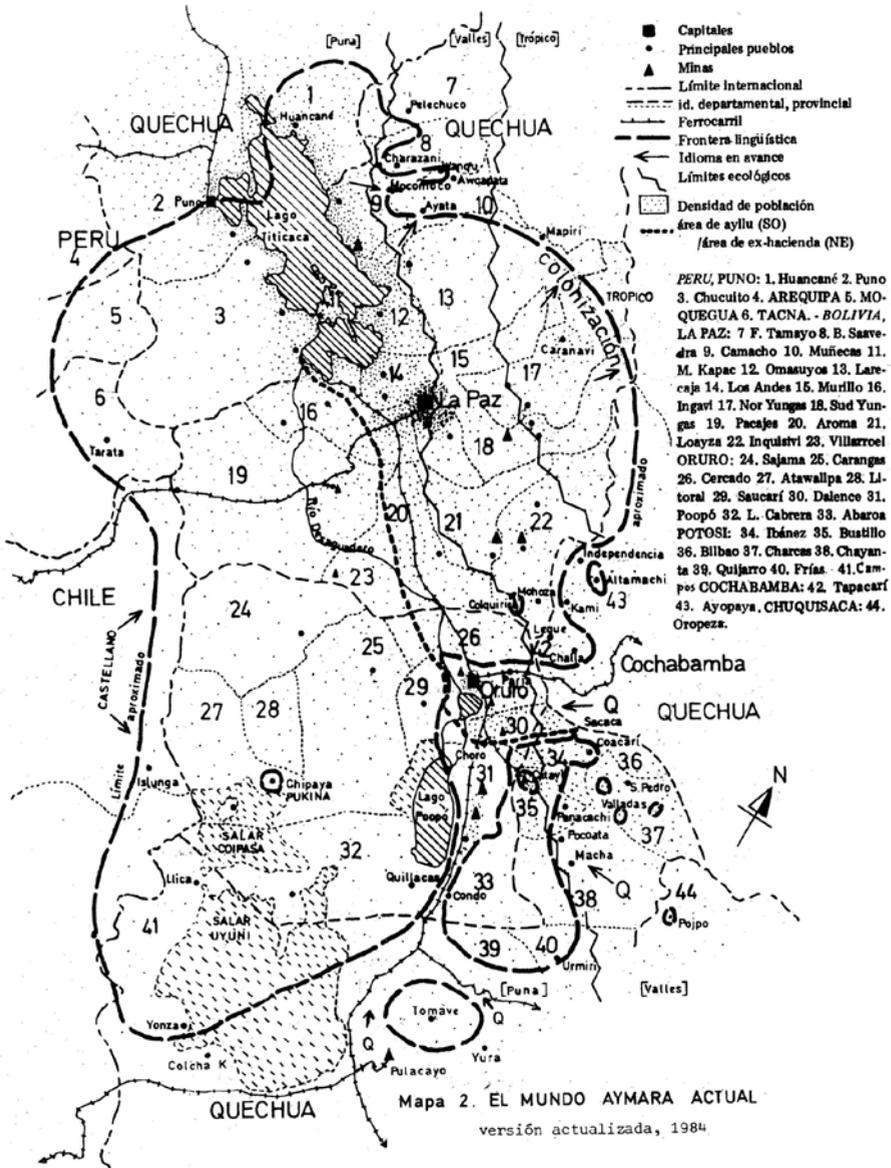
MAPA N° 1
REGIONES SONDEADAS



- regiones sondeadas
- ▽ algún faccionalismo
- ▼ faccionalismo fuerte
- algún levantamiento
- ⊙ levantamiento fuerte
- + represiones masivas contra aymaras

Mapa 1. REGIONES SONDEADAS

MAPA N° 2 EL MUNDO AYMARA ACTUAL VERSIÓN ACTUALIZADA, 1984



UNO

EL AYMARA COMUNITARIO

El aymara, en medio de la aparente soledad de la Puna no puede vivir aislado. Vive sumergido en sus grupos primarios: la familia y la comunidad. Casi no puede tomar decisiones, ni organizar su trabajo, ni divertirse, ni rezar si no es con referencia a estos grupos a los que pertenece. Incluso su individualismo, del que como ser humano no está exento, se manifiesta principalmente como un egoísmo comunitario, de grupo.

En realidad resulta prácticamente imposible hablar a fondo de la vida del aymara, al menos del campesino altiplánico, sin hacer referencias constantes a la comunidad en que se halla inmerso. Cada familia tiene su propia actividad económica relativamente autónoma de la de otras familias. Pero un conjunto de ellas forma una comunidad caracterizada globalmente por rasgos como los siguientes:

- Todos comparten un mismo territorio (tengan o no títulos individuales de propiedad), con sus linderos conjuntamente defendidos, sus terrenos comunes de pastoreo, sus cultivos repartidos familiarmente pero en última instancia controlados comunalmente.

- Dentro de él, comparten un centro ceremonial y de servicios y algunas otras áreas de uso común; allí están los lugares de encuentros religiosos y festivos, las capillas, cementerio, cancha de fútbol, el lugar de asambleas, la escuela, posiblemente una plaza central rodeada de estos y otros servicios y quizás varias casas.
- La comunidad, además, cumplirá regularmente una serie de tareas y trabajos en conjunto, principalmente para construir y mantener algunos de los servicios comunes.
- Siempre que haga falta esta comunidad tomará decisiones en común sobre diversos asuntos internos o para enfrentar conjuntamente amenazas y desafíos que le llegan desde afuera; para ello cuenta con su propio sistema de autoridades y también con una serie de normas y principios éticos, regularmente no escritos, por los que se rige.
- Finalmente, la comunidad celebra periódicamente sus alegrías y angustias conjuntas, a lo largo del ciclo agrícola o de los principales acontecimientos del ciclo vital y familiar, culminando todo ello en la fiesta patronal, que es al mismo tiempo la celebración misma de y a la comunidad, coincidente con frecuencia con la culminación del ciclo agrícola anual.

Dentro de la comunidad cada familia tiene sus derechos, empezando por el derecho a un pedazo de tierra, y sus obligaciones, incluyendo la de ir sirviendo en una serie de cargos y tareas sobre todo a partir del momento en que se contrae matrimonio y por tanto se adquiere terreno y se llega por fin a ser realmente *jaqi* 'persona'. No es siquiera pensable la posibilidad de que dentro de una comunidad alguien viva como zángano a costa de los demás, o que persista en un estado de total mendicidad. A la larga los mecanismos comunales lo irán incorporando de manera regular en sus derechos y obligaciones, o acabarán expulsándolo. Por todo lo dicho, se comprende la frase de un amigo aymara al discutir qué es la comunidad: "es como un mini-estado".

Dentro de este conjunto, que requeriría un estudio aparte para ser comprendido en forma cabal (ver Carter y Albó, en prensa, y nota 24), he escogido los siguientes indicadores del sentido comunitario aymara.

1.1. DECISIONES COMUNITARIAS

Uno de los campos en que aparece más este control de todo el grupo es sin duda en la manera de manejar la “república” local.

Ello puede observarse ya en el sentido rotativo de cargos, cargas o beneficios, que he llamado en otra parte la “democracia aymara” (Albó 1972).

Incluso en muchos lugares en los que se ha introducido la organización sindical campesina de cuño más moderno, persiste el esquema de que todos los miembros del grupo –sean éstos familias, estancias, zonas, comunidades, o grupos de comunidades– vayan pasando por turno rotativo a ir ocupando los diversos cargos necesarios para el funcionamiento del grupo. La igualdad de oportunidades (y de inoportunidades)² para todos y cada uno es considerada un criterio más importante que el de aptitud para el cargo. Es cierto que este enfoque lleva con frecuencia a que la actividad comunal sea estática y cíclica. El progreso queda sujeto al chance de que el turno de autoridad recaiga sobre alguno más capacitado o innovador.³ Pero este mismo hecho fomenta el sentido comunal, casi ritual, de toda la gestión comunitaria y exige, para su buen funcionamiento, un constante control comunitario sobre los que están de servicio en un período determinado. Este sistema genera también una cierta mística de “servicio a la comunidad” en contraposición a la de “poder sobre la comunidad” más propia de los sistemas occidentales. Finalmente puede generar una especie de conse-

2 Insisto en lo de “igualdad de oportunidades”. Sea causa sea efecto del sistema, con frecuencia sucede que ocupar un cargo sea realmente visto como “cargar una carga”, de la que sigue sí un aumento de prestigio, pero también de gastos. Los rituales de transferencia de autoridades, por ejemplo a principio de año, abundan en este simbolismo: se ha de coger de sorpresa al nuevo ocupante del cargo para que no se escape; el que ya ha cumplido su turno, baila con aire de “liberado” al que empezará a sonreír la abundancia, etc.

3 Lo cual, a su vez, cuestiona la posibilidad de persistencia o validez del sistema en una situación de rápido cambio socio-económico y de incorporación a los sistemas nacionales y continentales, a menos que se renueve con la incorporación de nuevos criterios y elementos más o menos “revolucionarios”. Pero sería también lamentable que en este proceso de renovación se perdieran otros elementos tradicionales con una función claramente favorecedora de lo “comunitario”, que tanto echamos a faltar en instituciones de tipo moderno. Para una evaluación de los pros y contras de este sistema rotativo en una situación de cambio, ver Iriarte (1980, cap. 3).

jos comunales, ordinariamente informales, que son los que en realidad tomarán las decisiones importantes (no simplemente rutinarias) de la comunidad. En este sentido no es raro que el grupo múltiple de autoridades de un determinado año, tanto tradicionales (corregidor, *jilaqatas*, *malkkus*, etc.) como de nuevo cuño (principales carteras sindicales,⁴ junta vecinal, etc.) actúe en conjunto: “Todos caminan juntos”, me han comentado en diversos lugares y ocasiones. Dentro de este esquema es también frecuente que los “pasados” (autoridades de años anteriores) no sólo tengan un estatus especial sino que funcionen además como consultores para determinados asuntos más importantes. Estas son varias huellas actuales de lo que quizás fueron los Consejos de *Amawt'as* de tiempos antiguos, e incluso de algún caso más moderno como el del primer núcleo escolar de Warisata (Pérez 1962).

Pero el sentido de decisión comunitaria no se limita al grupo de la élite dirigente ni menos al grupo informal de “pasados”. Normalmente las decisiones pasan además por el tamiz de la asamblea comunitaria en que participan activamente los hombres jefes de familia, y después, en forma menos visible pero quizás más eficaz, pasan además por el tamiz de cada hogar donde marido y mujer tienen consultas sobre el asunto antes de llegar a una decisión firme. En asuntos impuestos desde afuera, la situación de dependencia centenaria influye para que estas asambleas sirvan a veces simplemente para transmitir órdenes (por ejemplo, la prestación vial anual o algún requisito para la escuela). Pero en asuntos dentro del control de la comunidad estas asambleas son un foro de expresión y proceso colectivo de decisiones que sorprende al forastero por su grado de participación y por su sentido de respeto democrático. Suelen ser asambleas pacíficas en las que el mismo tema es repetido machaconamente por diversos participantes hasta llegar a cierto consenso comunitario explícitamente asimilado o, si éste no se logra, hasta que los miembros empiezan a desfilarse hacia sus casas. En este caso,

4 Los sindicatos locales actuales sólo son una nueva versión de una realidad anterior que de sindicalismo sólo tiene el nombre. Cualquier adulto casado de la comunidad es automáticamente miembro del sindicato y en muchos casos le llegará también automáticamente el turno de ser dirigente en diversas carteras por rotación directa o indirecta. Ver Iriarte (1980, cap. 13) y nuestra discusión en 5.3.

si el asunto es de importancia, no es probable que los dirigentes solos tomen la decisión a su cuenta y riesgo.

La frecuencia de asambleas varía según las circunstancias. En la época de la Reforma Agraria, en la que la solidaridad campesina llegó a su ápice, había asambleas al menos semanales. La asistencia está abierta a todos, pero no todos asisten, cobrándose a veces multa por la inasistencia no justificada. Actualmente hay lugares en que se reúnen mensualmente, otros en que se reúnen simplemente “cuando hay asuntos” sea cual sea la frecuencia, otros que hacen coincidir la asamblea con trabajos comunitarios, etc. Tampoco es raro que en torno a la asamblea ocurra algún tipo de celebración o ritual, con lo que se refuerza la mística comunitaria. La asamblea suele ser al nivel de comunidad en el sentido más restringido de la palabra, equivalente a sindicato (o cabildo, en algunos lugares). En pueblos de Oruro, donde persiste la idea de una *marka* con varios *ayllus*, puede incluir a representantes de toda la *marka* (ver 4.3).

Como parte de su labor formativa, el equipo de CIPCA ha estimulado innumerables sesiones de socio-drama con grupos aymaras en muchos lugares y circunstancias sobre las costumbres y la problemática rural. En la mayoría de las ocasiones los campesinos participantes han incluido dentro del sociodrama, en forma espontánea, alguna asamblea comunitaria. Es que se trata de la institución obvia en que el aymara debate habitualmente sus asuntos.

Esta democracia rotativa no se limita a la toma de decisiones. Alcanza igualmente a la distribución equitativa de obligaciones onerosas, cuotas, trabajos, etc. y también de posibles beneficios como por ejemplo títulos de Reforma Agraria sobre terrenos. Son muy pocos los casos de individuos que hayan tramitado en forma personal sus títulos ejecutoriales ante las oficinas de Reforma Agraria. El sujeto obvio para este trámite es la comunidad, a través de un grupo especialmente comisionado por ella. En una comunidad de Jesús de Machaca ha ocurrido en 1974 un caso de un grupo de cuatro familias emparentadas que había tramitado y conseguido a espaldas de la comunidad sus títulos individuales sobre la *sayaña* que ocupaban, en una zona de litigio con la comunidad vecina. Al enterarse la comunidad, convocó una asamblea en la que to-

dos los comunarios, indignados, resolvieron desconocer la resolución y destinar el terreno a parcela escolar, es decir a zona de uso y beneficio comunal. Incluso en la introducción de determinadas innovaciones de tipo agropecuario no es raro que ello ocurra en forma comunitaria, o al menos en un grupo dentro de la comunidad.

1.2. SENTIDO DE RECIPROCIDAD Y TRABAJO COLECTIVO

Muchos han llamado la atención sobre la riqueza de instituciones de ayuda mutua, reciprocidad y trabajos colectivos en el mundo cultural andino (ver Alberti y Mayer, eds. 1974, con bibliografía). De tiempo en tiempo algunos observadores precipitados han deducido de ahí el sentido comunista o colectivista de estas sociedades. Sin llegar a esta apreciación insostenible, es evidente que el sentido de reciprocidad y ayuda grupal es uno de los temas culturales andinos más desarrollados.

Dentro del mismo los aymaras actuales mantienen una variedad de instituciones que no se encuentra en otros grupos andinos, al menos en Bolivia. Además, bajo el mismo nombre pueden esconderse realidades diversas según la región y realidades múltiples de la misma institución y región. El lector familiarizado con la literatura antropológica andina en seguida observará semejanzas y contrastes entre las descripciones que siguen y las que diversos autores señalan en otros lugares de Bolivia, Chile, Perú y Ecuador. Por ejemplo en Ecuador la *minga* no se parece tanto a la *mink'a* aymara sino a la *faena*, y en el Perú central el *waje* no equivale a nuestro *waki* sino al *ayni*. No es este el lugar para explicar en detalle este aspecto. Aquí me limitaré a presentar una lista rápida de diversas modalidades detectadas en el campo aymara actual a través del sondeo, indicando en cada caso algunas de sus peculiaridades y los lugares en que se ha indicado su vigencia.

1.2.1. Instituciones de trabajo colectivo

En todas ellas lo peculiar es el trabajo conjunto de un grupo relativamente numeroso de individuos, ordinariamente varones. Como complemen-

to las mujeres forman también con frecuencia un grupo de cocineras que preparan comida y bebida para los trabajadores varones. A veces este trabajo y comida colectivos tiene también algún ritual, o bien ocurre con ocasión de algún rito, por ejemplo del rito de la primera siembra.

En cuanto a los individuos participantes, las mismas instituciones pueden fácilmente consistir en un trabajo de todos para alguna obra de interés colectivo, o de todos para el beneficio de alguno del común, o de todos para el beneficio de alguna autoridad. Debido a la situación subordinada que tiene el aymara con relación a los vecinos, autoridades criollas y hasta hace poco a los patrones, se ha dado con frecuencia la decadencia de estas instituciones de trabajo colectivo, convirtiéndose en una mera utilización de mano de obra barata del indio para el servicio del no-indio. En este grupo de instituciones abundan más los nombres de origen castellano, debido en parte a esta utilización por parte de patrones y autoridades criollas, y en parte debido al propio origen histórico español de algunas de estas instituciones (ver Arguedas 1968).

Aquí enumeraré las instituciones que tienen como característica primordial el trabajo colectivo. Pero algunas de ellas pueden tener también otras características, según el lugar o uso, y otras instituciones clasificadas en secciones siguientes pueden tener también a veces o en ciertos lugares caracterizaciones de trabajo colectivo. Estas transferencias de usos y sentidos semánticos son corrientes en toda la región andina. También puede darse el caso de que algunas instituciones ocurran en coordinación con otras. Por ejemplo, un *ayni* (intercambio mutuo de servicios, cf. I.24) puede darse entre dos comunidades, de modo que cada una de las comunidades haga trabajo colectivo para el beneficio de la otra.

La frecuencia de instituciones de trabajo en conjunto encuentra su eco también en el propio idioma aymara, a través de la partícula *-ni* que, aplicada a numerales o adjetivos como “muchos”, “todos”, etc., indica la idea de estar o hacer algo en conjunto.

He aquí las instituciones clasificadas en este grupo:

- a) *Faena* o *phayna*. Nombre genérico en la mayoría de regiones para indicar algún tipo de trabajo en conjunto, ordinariamente durante

todo un jornal. En alguna parte (ejemplo, Tablachaca, Turco) sólo se llama faena al trabajo colectivo que dura muy pocas horas.

Algunas instituciones relativamente análogas reciben otros nombres locales, como por ejemplo:

junta (prov. Larecaja y Yungas)⁵

cooperativa (Colquiri)

colectivo (prov. Atawallpa, Oruro)

comuna (Colonización Caranavi)

chuqu (Norte de Potosí)

- b) *Jayma* o *Ayma*. Bertonio define *haymatha* como “ir a trabajar en las chácaras que se hacen de comunidad, como son las del cacique, fiscal, o de los pobres, etc.”. Actualmente en algún lugar (por ejemplo, Quiabaya, provincia Larecaja) esta palabra se considera como el equivalente aymara del castellano “faena”. Posiblemente la popularidad de esta palabra castellana en todo el mundo aymara se debe a que fácilmente se confunde con la que originariamente indicaba la institución de trabajo colectivo por antonomasia, pero que ya se ha ido perdiendo en muchas partes.

En los valles de Italaque, Timusí, etc. *jayma* ha venido a indicar algún trabajo, colectivo o no, que se realiza sólo a primeras horas de la mañana (ver también Miranda 1970). En varias partes (Copacabana, Aroma, Pacajes) *jayma* indica primordialmente algún terreno para uso colectivo, por ejemplo para la capilla, la escuela, el corregidor, etc. y que –como tal– exige también trabajo colectivo.

- c) *Cooperativa*. Equivale a faena en Colquiri (cf. a). En diversas partes en que se han introducido las llamadas “cooperativas”, éstas no siempre se parecen al concepto occidental de la palabra. Varias veces incluyen la adquisición de un terreno común para los socios y trabajado en común por ellos en una forma no muy distinta a la de los trabajos colectivos tradicionales. También es frecuente que estas “cooperativas” sean agrupaciones temporales, más que permanen-

5 William Leons (1972: 130-131, 183) describe otra forma de juntas en una comunidad negra de Yungas (Chicaloma, Irupana), inspirada en las cuadrillas de trabajo de antiguas haciendas. En esas juntas una característica es la permanente funcionalidad de la junta, más allá del trabajo colectivo, en una forma comparable a la organización sindical.

tes, para conseguir juntos algún objetivo. Una vez logrado éste, la llamada cooperativa se disuelve de hecho (ver I.227).

- d) *Comuna*. Equivale a faena en la zona de colonización de Caranavi y Alto Beni (cf. a).
- e) *Colectivo*. Nombre alternativo de la faena en la parte occidental de Oruro (cf. a)
- f) *Junta*. Faena hecha concretamente para una obra comunitaria (Quibaya, prov. Larecaja; cf. a).
- g) *Chuqu*. En el Norte de Potosí indica el trabajo colectivo iniciado por un individuo para su propio beneficio. (Si el trabajo es iniciado por la comunidad, se llama faena). En esta región los trabajos colectivos son muy corrientes a todo nivel y en ellos adquiere una importancia primordial la comida y bebida en común.
- h) *Umaraga, umaragi*. Esta institución se encuentra sobre todo en la parte Sur de La Paz y Norte de Oruro. Por la provincia Inquisivi (Colquiri, Qhawari) se indica que era (antes más que ahora) un trabajo colectivo agrícola rotativo. Todos juntos empezaban a trabajar en casa de una familia, la cual obsequiaba buena cantidad de comida y bebida, y después el grupo iba pasando de casa en casa en fechas ulteriores, hasta que todas las familias habían recibido la ayuda de todos. En Colquiri añaden que, al principio de la siembra, este trabajo va acompañado de música.
En otras partes (Ayoayo, Lawachaca, Paria, Llanquera) el *umaraga* ha quedado reducido, al parecer, a la ayuda agrícola a cambio de comida entre grupos más limitados de personas. Por ejemplo, la colaboración con la yunta a cambio de comida. También a este nivel puede incluir alguna música, danza e incluso ritos (Llanquera, prov. Carangas).
- i) *Achuqalla*. En realidad se refiere a toda la ceremonia de techado de una nueva casa, con muchos elementos rituales. Pero el centro de toda la actividad es el trabajo colectivo del techado. Es corriente en casi todo el mundo aymara. Platt (1976) describe en detalle sus elementos simbólicos tal como se dan en la región hoy quechuzada de Macha, Potosí.
- j) *Wayka*. Es difícil describir esta institución, por las muchas variedades locales. Bertonio define *huayca* como “razón o causa para entre-

tenerse en algo” y el verbo correspondiente como “arrebatar de las manos”. Ya hay en estos conceptos algo de la idea de competencia que caracteriza el verbo aymara actual *waykasiña* (quitonarse), común en casi todas las regiones. Por otra parte Miranda (1970) define *wayka* como “chacra que los colonos de una hacienda cultivan todos en conjunto, fuera de la tarea”. En síntesis, parece que las tres ideas que entran en esta institución son la de cierta competición, la de grupo, y la de trabajo extra no habitual.

En el Oeste de Oruro (provs. Sajama y Atawallpa) *wayka* viene a equivaler casi a faena (*cf.* a), aunque sin perder la idea de competencia: “Trabajar al vencerse unos a otros” (Turco). En Qhawari y Siwas (Inquisivi) “hacer una *waykeadita*” indica también el ir competitivamente a ayudar a algún particular.

En cambio en otras partes parece haber prevalecido principalmente la idea de trabajo extra, en la forma indicada por Miranda. Ello sucedía sobre todo en regiones de haciendas. Pero ha persistido en alguna forma también después de la Reforma Agraria. Así en Larecaja actualmente *wayka* indica que un grupo de campesinos sin tierra se ponen de acuerdo para ayudar a algún campesino o ex-patrón con tierras en un momento de apuro, a cambio de recibir por esa ayuda muy eventual el usufructo de algún pedazo de terreno durante el año. En ninguno de los casos señalados hasta aquí, esta forma de trabajo colectivo implica una celebración festiva o ritual.

Finalmente en otras partes prevalece casi exclusivamente la idea de competencia, sea individual sea también en grupo. Así en la provincia Aroma (Lawachaca) dan como ejemplo de *wayka* la ayuda entre dos comunidades con el fin de pelear contra una tercera. En Ancoraimes (provincia Omasuyos) *wayka* indicaría la competencia entre dos comunidades para tener un servicio (ej. escuela), quitándose lo a la otra. En el Norte de Potosí puede indicar una forma concreta de pelear entre individuos (Macha).

La *wayka* se conoce también por la región de Puno, Perú.

- k) *Uñaqa* o *uñaxa*. También es ésta una institución de múltiples sentidos. Como verbo (*uñaqañá*) indica frecuentemente “espíar” (Miranda 1970), y es aplicable tanto a individuos como a grupos enemigos.

De ahí que a veces pueda traer también la idea de competencia: una comunidad quiere también hacer lo que ha observado en otra (Sicasica).

Pero tiene también otro sentido de “condescendencia”: perdonar de su obligación al que no asiste a algún trabajo colectivo por buena excusa (provincias Inquisivi y Loayza). Pasada al nivel de relaciones entre individuos, puede indicar también la ayuda mutua por la que alguno “mira” los terrenos, ganados, etc. de algún ausente o impedido.

En alguno de estos sentidos la *uñaga* es conocida en las provincias Aroma, Inquisivi, Loayza, Ingavi y en el Lago Titicaca por toda la región de Puno-Chucuito, y en la provincia Camacho.

l) *Uñasi*. Faena para ayudar a las autoridades (Italaque).

A toda la enumeración anterior podrían añadirse otras actividades que directamente indican determinada operación por ejemplo *lark'a pichañña* (limpieza de acequia), *qarpa* o *qhicha* (riego), etc., pero que pueden realizarse también en forma de trabajo colectivo.

En cuanto al tipo de trabajos que con más frecuencia se realizan en forma colectiva, están todos los relacionados con alguna obra comunitaria de envergadura, como una escuela, iglesia, u otro edificio público; los referentes a la defensa conjunta frente a algún peligro natural, por ejemplo defensivos en época de lluvias. Puesto que estos riesgos pueden llegar a muchos, pero paso a paso, esta defensa conjunta puede beneficiar inicialmente sólo a alguna familia. Por Challavito (provincia Saucarí), por ejemplo, el año 1974, con mucha frecuencia se ha ido llamando a los comunarios para que acudieran a defender de la inundación a una u otra familia. Los caminos y acequias han sido también desde siempre objeto de trabajos comunitarios una vez pasada la época de lluvias. Este tipo de trabajo colectivo ha llegado incluso a adquirir rango de impuesto nacional, a través de la llamada “prestación vial”, por la que cada campesino en forma colectiva ofrece tres días anuales de trabajo en el arreglo de caminos, en medio de frecuentes libaciones y regocijo. En regiones más accidentadas el trabajo colectivo se extiende también a caminos de herradura y en muchas comunidades cubre muchos más días que la prestación vial

obligatoria, arreglando caminos secundarios, o abriendo otros nuevos. La apertura de caminos es una de las principales ocasiones para la coordinación del trabajo colectivo de varias comunidades.

A veces los peligros naturales obligan casi por necesidad a consumir muchos jornales en trabajos colectivos, con lo que se va acrecentando el sentido de solidaridad. En los valles de la provincia Loayza (Luribay), por ejemplo, el sentido solidario puede explicarse en buena parte por la necesidad de construir constantemente defensivos contra las torrenteras y temporales. Cuando se inicia una nueva comunidad en áreas de colonización aumentan también notablemente los trabajos comunales hasta tener los servicios más esenciales; pero después disminuyen. Un estudio realizado en Caranavi en 1980 mostró que como promedio cada colonizador –nuevo y viejo– invertía 22 jornales anuales en trabajos colectivos, de los que la mitad se iba en caminos. Pero si había una obra urgente, como un camino o escuela, fácilmente cada comunario podía invertir en ella un mes o más de trabajo. En algún caso más urgente, como la construcción de un puente, que debe concluirse antes de la época de lluvias, el número anual de jornales colectivos ¡puede alcanzar a 90 y más por comunario! En el Altiplano crisis extraordinarias, como la sequía de 1983, han estimulado también la intensificación de trabajos comunales, en este caso combinados con ciertas ayudas externas en alimentos o semillas.

Las anteriores ocasiones suelen darse en todas partes. Además, según las circunstancias, pueden ocurrir actividades colectivas debido a otras causas. Una de las más corrientes son los trabajos agrícolas. Pero éstos se dan en forma colectiva principalmente en las comunidades de tamaño pequeño. En otras partes es más frecuente el arreglo entre unas pocas familias o simplemente el trabajo asalariado. No es raro que se mencione como motivo de acción colectiva el pelear contra otra comunidad, en las regiones en que existe faccionalismo. Algún tipo de actividad colectiva servil, es decir para beneficio de autoridades, dirigentes, vecinos del pueblo, profesores, etc. se indica también en varias partes, sobre todo en el Norte de Potosí y cerca de pueblos relativamente aislados. Pero en el lado boliviano muchos mencionan que este tipo de

actividad servil ha decrecido en los últimos años. Significativamente, la mayoría de lugares sondeados acerca de este aspecto, en el departamento de Puno, Perú, indican trabajo colectivo de tipo servil.

La unidad que se suele agrupar para algún trabajo colectivo es la comunidad en sentido estricto, es decir la que comparte un mismo sindicato (donde los hay) y autoridades de nivel mínimo (secretarios generales, *ji-laqatas*, etc.) capaces de convocar regularmente asambleas a las que asisten todas las bases. Las principales ocasiones en que llegan a colaborar varias comunidades son la construcción de caminos nuevos, de núcleos escolares, y de algunos edificios u obras comunes en el pueblo al centro de todas las comunidades de una región. Especialmente en el último caso la presión puede venir de grupos no-aymaras que en última instancia son los principales beneficiarios de este trabajo colectivo mancomunado.

1.22. Instituciones de propiedad compartida

Ante todo debe mencionarse aquí, en forma general, todo el asunto de la tenencia de la tierra. Sabido es que entre los aymaras –como en tantas sociedades agrarias y pastoriles– la propiedad de la tierra era originariamente algo sólo concebible al nivel de la colectividad, más o menos extensa, de modo que para los individuos sólo cabía cierto nivel de usufructo. A pesar de un sinfín de expoliaciones en la época colonial y republicana y de diversos intentos de “individualización” de la propiedad durante la República (Barnadas 1975), la propiedad jurídicamente colectiva se ha mantenido en casi todas las comunidades originarias que se libraron de ser haciendas. Muchas de ellas guardan con orgullo y secreto documentos de la época colonial y republicana en los que se especifica esta propiedad colectiva. Estos documentos están en manos de “apoderados” nombrados por la comunidad y se mantienen lejos de la mirada de extraños. Esta tenencia de tierra comunitaria es, sin duda, una base económica que explica en parte la prevalencia de la solidaridad al nivel comunitario.

Al nivel de usufructo, la situación varía mucho. En lugares más aislados, como en el Norte de Potosí, y en lugares donde hay exceso de tierra con

pocas posibilidades de agricultura, como en el Oeste de Oruro, hay amplia flexibilidad de uso. Bajo tales circunstancias es frecuente que un individuo adquiera el usufructo de cualquier terreno desde que lo limpia hasta el fin del ciclo rotativo de producción. Pero en otros lugares más céntricos y más densamente poblados los derechos individuales quedan mucho más delimitados por la costumbre. Cada familia conoce desde tiempo inmemorial los terrenos de su uso. Además la Reforma Agraria, aunque previó la posibilidad de la propiedad colectiva y cooperativa, en la práctica ha acelerado el proceso de parcelación individual. Prácticamente todas las titulaciones de ex-haciendas y la mayoría de las dotaciones en zonas de colonización se han hecho en forma de propiedades familiares individuales. Con este ejemplo, hay también bastantes comunidades originarias que desean y algunas que ya han logrado este tipo de titulación individual más “moderna”. De todos modos incluso en estas individualizaciones de uso, así como en las ex-haciendas que ya habían perdido la propiedad colectiva, este derecho último de la comunidad sobre los miembros se manifiesta eficazmente en momentos especiales como el de asignar terrenos que han quedado vacantes, o el de afectar terrenos de uso particular para satisfacer alguna necesidad común prioritaria (escuela, nuevo pueblo, etc.) o incluso para expulsar a algún miembro que por su comportamiento indigno no merezca seguir usando terrenos de la comunidad.

En el resto de esta sección incluiré otros arreglos específicos, más o menos institucionalizados, que afectan la propiedad, el uso o la distribución de tierras, recursos, dinero u otro tipo de bienes, entre los diversos individuos que forman un grupo. En una sección siguiente me referiré a los intercambios entre familias individuales.

- a) *Aynuaqa*. Tierras de comunidad destinadas al cultivo en forma rotativa, ordinariamente con períodos de descanso. Cada miembro de la comunidad suele tener dentro de esta *aynuqa* una o unas pocas parcelas (*liwa*, *qallpa*) que usufructúa desde tiempo inmemorial en forma individual, pero sincronizada con las actividades de los otros individuos en sus respectivas parcelas. El complejo sistema de *aynuqas* ha sido descrito en detalle por Carter y Mamani (1982). En el Norte de Potosí y Sur de Oruro se llama *manta*.

- b) *Laki* o *uraq t'aqa*. Literalmente, distribución (de terrenos). Se refiere a la ceremonia en tiempo de Carnaval por la que simbólicamente se distribuyen las parcelas de las *aynuqas* entre los miembros de la comunidad. De todos modos la distribución sólo es simbólica, pues todos conocen ya sus parcelas. En tiempos de haciendas algunos patrones mantenían expresamente una distribución real y periódica de las *qallpa* de *aynuqa*, como una eficaz medida de control y poder sobre sus colonos.
- c) *Jayma* (cf. I.21b). Originariamente era el nombre de cualquier tierra de comunidad. Últimamente en los pocos lugares en que permanece este nombre suele tratarse de pequeños terrenos asociados a algún santo (*jayma* de Santa Bárbara, por ejemplo). La parcela es cultivada alguna vez colectivamente y habitualmente está a cargo de algún encargado o mayordomo. Los beneficios producidos por esa *jayma* son utilizados para gastos relacionados con la fiesta, capilla, etc. del santo al que está dedicada. Puede haber alguna *jayma* dedicada a fines más profanos, como la escuela, algún cargo de autoridad, etc. Pero en esos casos más fácilmente se ha perdido el nombre originario. Éste se mantiene en algunas partes de la región del Titicaca (Puno, Omasuyos, Italaque y sobre todo la provincia Manko Kapac; cf. De Lucca) y en algunas partes de las provincias Aroma, Ingavi y Pacajes.
- d) *Parcela escolar*. Con cambio de nombre, la costumbre antigua ha revivido en muchas partes, estimulada por los profesores de la escuela. Teóricamente la dotación de una parcela a la escuela es un requisito del Ministerio de Educación para la concesión de una nueva escuela fiscal, pero no siempre se cumple y sólo algunas veces la parcela existente cumple la misión deseada de experimentación agropecuaria y/o sustento para gastos de la escuela.
- e) *Pastizales colectivos y semicolectivos*. Son relativamente frecuentes en los lugares en que hay zona de Puna o Cordillera. En las orillas de lagos los totorales, también colectivos, cumplen una misión análoga. En cambio no hay rebaños colectivos.
- f) *Cambios de usufructo de terreno para pastoreo*. En la mayor parte del Altiplano los mismos terrenos se dedican a la agricultura durante dos, tres o más años y después descansan un número de años que varía

según el tipo de terreno. Durante esta segunda fase estos terrenos sirven para el pastoreo y entonces muchas veces cambia el sistema de tenencia o mejor los derechos de usufructo. Ello sucede más fácilmente en los terrenos de *aynuqa*. Un determinado terreno puede ser usufructo ancestral de una familia X en los períodos de cultivo (*qallpa*) y en cambio ser usufructo igualmente ancestral de otra familia Y, o incluso ser pastoreo común durante los períodos de descanso-pastoreo. Este usufructo puede ser sellado a través de la *anaqa* o choza-estancia que la familia tiene instalada en su zona de pastoreo. Carter (1967: cap. 8) describe también el derecho de *uñta*, que él observó en Irpa Chico (provincia Ingavi) y que yo he observado también en varios lugares de las provincias Aroma y Pacajes. Según este derecho, durante los años de descanso, cada familia tiene derecho de pastoreo sobre franjas rectas y más o menos determinadas de terreno que van desde su *sayaña* (solar familiar con terrenos adyacentes) hasta la parte de la *aynuqa*, cerro, bofedal, etc. que le queda enfrente.

- g) *Cooperativas* (ver también 1.21 c). Esta institución, foránea al aymara, ayuda a entender la forma específica y las limitaciones con que el aymara entiende la puesta en común de bienes. En la mayoría de los casos en que el aymara, estimulado desde afuera, se ha “cooperativizado”, esta unión ha consistido solo en la puesta en común de alguna cantidad de dinero y fuerza de trabajo para un fin bien específico y transitorio. Por ejemplo, para conseguir un préstamo, semillas mejoradas, aguas potables u otro servicio de la comunidad, etc. Pero una vez conseguido el objetivo, la cooperativa ya deja de funcionar. Por lo mismo, aunque se mencionan varios lugares con cooperativas de diversos tipos, esta información resulta falaz en la mayoría de los casos. O es simplemente la huella de haber llenado un requisito o deseo de agentes externos, sin mayor funcionalidad, o funciona en forma parecida a los trabajos colectivos y otras instituciones tradicionales de uso “sincronizado” de algunos bienes.
- h) *Cuotas*. En prácticamente todas las regiones ésta es la forma más habitual de capitalizarse cuando se necesita emprender alguna obra comunitaria. La cuota puede ser en dinero o en bienes concretos o en trabajo. Lo más corriente es que sea igual para todos,

independientemente de los diversos niveles de riqueza dentro de la comunidad.

- i) *Rama*. Es un término genérico para referirse a cualquier recaudación para fines comunitarios. En el Norte de Potosí (al menos entre los Laymi tanto de Puna como de Valle, en Chayanta y en San Pedro) ante todo se refiere a una celebración a la Pachamama que ocurre regularmente cada año en la época ceremonial de noviembre-diciembre y ocasionalmente cuando surge alguna necesidad, como plaga, sequía, etc. El pasante principal pone una oveja y el resto de los comunarios contribuyen con sus alimentos y con objetos necesarios para el ritual.

Como en el caso de la *rama*, hay muchas ocasiones festivo-rituales en que se ponen en común bienes y/o alimentos. Sólo a modo de ejemplo, incluyo otro caso muy frecuente en casi todo el mundo aymara:

- j) *Arku* (arco). Puesta en común de dinero, alimentos, bebida, etc. con ocasión de alguna fiesta. El nombre viene del “arco” que suele levantar el principal pasante. Los diversos concurrentes van colocando en el arco sus presentes, gracias a los cuales todos tendrán una buena fiesta. El pasante ofrece a todos ellos una buena comida y bebida. En realidad se trata de una densa red de intercambios de reciprocidad del tipo que será analizado en 1.24.

1.23. Servicios para la comunidad

Desde la presente perspectiva deberíamos analizar aquí nuevamente todos los cargos comunitarios. El concepto de *mit'a* o turno reaparece aquí como una forma por la que todos los de la comunidad van sirviendo al grupo, unos tras otros y a través de una serie larga de servicios o cargos no necesariamente de autoridad. Aquí entran, aparte de los cargos considerados en la sección 1, los que pasan fiestas a diversos niveles, los delegados para atender a alumnos y profesores (alcaldes o *amawt'as* escolares), los que cuidan las chacras incluso ritualmente (*yapu* alcalde, o *qāmana*), etc.

Evidentemente esta imagen de servicio al grupo ha sido distorsionada con frecuencia por los no-aymaras hacia servicio al poderoso. De esta

forma la hacienda fue creando todo el llamado sistema de pongueaje y otros cargos de autoridad fueron creando sus sistemas de servidores, mayordomos, etc. Aun hoy, después de la Reforma Agraria, se sigue corriendo el riesgo de reincidir en esta distorsión en instituciones nuevas. Por ejemplo en algunas escuelas los “alcaldes escolares” no difieren mucho de lo que habría sido un pongo del profesor. Pero en general, en los casos en que no hay claramente un “señor”, prevalece la imagen de servicio al grupo. En Copacabana, por ejemplo, los religiosos quisieron eliminar el antiguo sistema de mayordomos que por turno servían en el santuario. Pero las propias comunidades se opusieron, por considerar que la presencia de un “delegado” de ellas en el santuario era una especie de garantía para el grupo contra calamidades naturales.

1.24. Instituciones de reciprocidad

Las instituciones agrupadas en este último grupo ya no tienen a la colectividad como sujeto u objeto. Se trata más bien de un intercambio de bienes o energía entre unidades individuales. Estas suelen ser familias, pero en alguno de los casos pueden ser unidades más amplias, como comunidades. También aquí muchos de los intercambios vienen acompañados de comida, bebida ritual u otras muestras de calor interpersonal.

La importancia del concepto de reciprocidad en el mundo aymara viene señalada también lingüísticamente a través de diversos rasgos como la existencia de varios radicales que tienen doble dirección (pedir/prestar, comprar/vender, etc.) o el sistema bipersonal del verbo aymara que obliga a señalar una persona sujeto y otra persona objeto (Albó 1974).

- a) *Yanapa*. Literalmente, ayuda. Es la relación al nivel más íntimo, entre las familias más vinculadas por parentesco real o ritual. Hay que darla siempre que se solicita. Se da tan por supuesta que ni siquiera exige una reciprocidad estricta.
- b) *Ayni*. Es el nombre genérico común en todo el mundo aymara para designar un tipo de intercambio que exige reciprocidad estricta, exactamente en el mismo tipo de trabajo o bien recibido. Suele llevarse contabilidad de *aynis* prestados o recibidos.

Ciertos tipos de *ayni* ocurren en todas partes. Por ejemplo, en trabajos agrícolas y para intercambios de regalos o ayudas en alimentos, bebidas, etc. con ocasión de matrimonios, presteríos, al construir casa nueva, etc. Otros *ayni*, por ejemplo para prestarse plata o para cumplir cargos comunitarios, han empezado a perderse en algunas regiones, sobre todo en aquellas en que se están introduciendo sistemas económicos o políticos más occidentales. Finalmente, hay unas pocas regiones que aún mencionan *ayni* por motivos de peleas o venganzas. Estas regiones están diseminadas por toda la geografía aymara, sin que se observe ninguna correlación con el mayor faccionalismo o el mayor tradicionalismo.

Es difícil establecer frecuencias de *ayni*. Muchos dicen que ahora está perdiendo fuerza y que es preferible hacer arreglos de tipo más transaccional, a base de pagar jornales, sin una ulterior obligación de reciprocidad. Pero en la práctica el *ayni* se sigue practicando habitualmente. Un campesino de Yungas, zona con fuerte impacto de la economía moderna de mercado y caracterizada por su menor tradicionalismo, me hizo una estimación de que a lo largo del año habría hecho más de un centenar de *aynis* y habría recibido también más de cien *aynis* de otra gente.

- c) *Chari, ch'artaña*. Es un caso particular de *ayni*, que los lingüistas aymaras Cotari, Mejía y Carrasco (1978: 52) definen así: “prestar, dar en calidad de préstamo a alguien un producto agrícola o elementos domésticos (kerosene, aceite, etc.) para que en su oportunidad sea pagado con el mismo producto, la misma cantidad o en la misma medida. Además implica una colaboración mutua entre el acreedor y el deudor, ya que éste, después de pagárselo, tiene la obligación moral de corresponderle a aquel con un favor similar”.
- d) *Mink'a*. Es el tercer tipo generalizado de ayuda. A diferencia de los dos anteriores, el pago no es exactamente en el mismo tipo de servicio, lo cual exigiría demora en el tiempo, sino inmediatamente en el momento de recibir el servicio, con lo que se tiene más a la mano. Por ello la *mink'a* se parece más al salario de tipo moderno. Pero la forma de pago no suele ser en metálico sino en especie, por ejemplo con el mismo producto que se está cosechando, y suele implicar co-

mida para el que está ayudando con *mink'a*. También suele llamarse *mink'a* al “sustituto” que acude a un trabajo en vez del que debería hacerlo, a cambio de algún tipo de paga.

- e) *Sataqa* o *sathaqa*. Es otra forma también muy generalizada. El propietario de un terreno entrega algún surco a otro individuo. El propietario es quien pone la semilla y el trabajo. El beneficiario pone su semilla y/o su trabajo. Ello depende en parte de la función concreta de cada *sataqa*.

La *sataqa* puede ser simplemente una manera de manifestar amistad a un familiar o a un huésped. O también puede ser una manera de entrenar a un hijo menor para su vida de adulto. En otros casos es la manera de retribuir alguna ayuda, quizás en la propia siembra. Finalmente es una forma de dar acceso a algo de tierra a los que no tienen (ver Carter 1964: 50). Fuera de los primeros casos, la *sataqa* introduce algunos tipos de reciprocidad entre los que no son del todo iguales, quizás por no tener tierras en igual cantidad.

- f) *Chiki*. Se parece a la *sataqa* pero puede implicar más tierra y arreglos más estables. Se conoce sobre todo en algunas regiones hacia el Norte del Lago Titicaca, tanto en el lado peruano como en el boliviano. En Larecaja (Quiabaya) y Yungas el *chiki* puede llegar a ser el préstamo de una parcela al que no tiene, sin otra mayor obligación por parte del último, excepto ayudar alguna vez en forma relativamente voluntaria al donante.

Por Aroma (Lawachaca) *chiki* es la reunión de la comunidad para elegir autoridades tradicionales. En Tablachaca (Loayza) equivale a una faena que dura todo el día.

- g) *Qhatichi*, *uñaga*. Son otros nombres locales de la misma relación de intercambio.
- h) *Waki*. Esta institución se conoce en casi todas partes, con excepción de Yungas, del Norte de Potosí y de muchas partes de Oruro. Su sentido más corriente es el de un intercambio de tierra y semilla –una especie de arreglo de compañía, aparcería o al partir– pero en pequeñas cantidades y entre iguales, sin que uno sea el capitalista y el otro trabajador. El caso típico ocurre cuando un individuo se encuentra con que su semilla no le alcanza para el terreno que ya

había preparado y, en cambio, otro individuo se encuentra con que tenía más semilla de la que había en el terreno que había alistado. Entonces los dos se ponen de acuerdo y siembran la semilla del segundo en el terreno del primero. A diferencia de lo que sucede en los contratos criollos de compañía, en el *waki* tanto el dueño del terreno como el dueño del producto realizan juntos todos los trabajos y al final se reparten la cosecha. Para garantizar la equidad del reparto, se asignan surcos alternos a cada uno. A veces el término *waki* ha llegado a ser equivalente al arreglo más occidental de aparcería entre un propietario con tierras que no trabaja y un trabajador sin tierras propias.

Para Bertonio *huaque* es “parte, porción, precio, mérito”; y el verbo correspondiente es “concertar de hacer algo juntos; venir al justo”.

- i) *Medieros*. Por muchas partes de Oruro, excepto al Norte, cerca de La Paz, no se practica el *waki* quizás por haber poca agricultura. Pero en estas regiones eminentemente ganaderas y viajeras se conoce un arreglo análogo. Cuando un individuo va con su rebaño de llamas a hacer un viaje, por ejemplo para hacer trueque de productos en los valles, puede hacer un arreglo de mediero con otro individuo, de modo que la mitad de la carga sea del dueño de las llamas y la otra mitad, sea del otro. Cuando este último viaje, hará otro tanto.
- j) *Manqharuña, Manq'ayaña*. Es otro arreglo propio de ganaderos (Oruro, Pacajes, Aroma, Inquisivi). Un individuo tiene una cría que se le muere. Entonces la entrega a otro individuo quien se la come (*manq'ayaña* = hacer comer) y, a cambio, al cabo de un año entrega otra cría viva al primero. Este intercambio suele hacerse para ayudar al incremento de los rebaños de los individuos más pobres en ganado: el que tiene más ganado, asume la muerte de la cría del que tiene menos ganado, como si fuera su propia cría.
- k) *Awatir jaytata*. Literalmente, “dejar a uno como pastor”. Debido a la esterilidad de su suelo, el orureño es eminentemente viajero. Con frecuencia debe ausentarse. Entonces deja a otro encargado de sus terrenos, ganados, etc. con todas las ventajas y también con todas las obligaciones comunitarias, etc. Arreglos semejantes, con otros nombres, se dan en otras partes.

- l) *Turki* (trueque). El trueque es conocido en todas partes; puede ser una mera transacción comercial en la que se utilizan productos en vez de dinero, por ser éste muy escaso. Ésta es sin duda la función principal del trueque cuando una de las partes es comerciante. Pero otras veces es sólo un mecanismo para que comunidades con ecologías distintas pero complementarias ganen acceso a sus respectivos productos. En ambas situaciones suele haber tarifas claramente establecidas. Muchas veces son circuitos de circulación con valores muy distintos de los del mercado general monetarizado. Pero las tarifas pueden ser también sensibles a cambios en el mercado monetarizado, sobre todo cuando intervienen comerciantes en alguna instancia. A raíz del trueque surgen muchas veces otras relaciones de intercambio, vínculos inter-familiares, regalos, etc. La porción de producto intercambiado se llama *chhala*.
- m) *Kala*. Es un caso singular de trueque entre miembros de una misma comunidad. Involucra parcelas en terrenos de *aynuqa*. Carter y Mamani (1982: 453) lo describen en los siguientes términos: “sistema muy antiguo de trueque definitivo de las parcelas cultivables. Se practica cuando la parcela de una de las partes se encuentra muy distante de la casa y próxima a la de otra persona con quien se conviene el trueque y viceversa. También se practica para aumentar la extensión de una parcela muy pequeña y así contrarrestar la tendencia al minifundio”. Detrás de estos arreglos aparentemente privados siempre está latente el sentido de propiedad comunal de la tierra. Los arreglos siempre quedan sellados por las autoridades de la comunidad.

La lista presentada hasta aquí es larga, pero muchísimo más corta que la que hubiéramos podido hacer al analizar el mismo tipo de instituciones antes del establecimiento del sistema colonial. Este estudio no se ha hecho todavía, especialmente para el sector aymara. Pero hay ya algunos trabajos parciales en otras partes del mundo andino. Golte (1974) ha analizado, por ejemplo, la terminología sobre trabajo y distribución de bienes en el *runa simi* o quechua del siglo XVI, según los tres principales diccionarios de la época y encontró ¡739 voces! No todas ellas se

refieren a lo comunitario, por supuesto. Especialmente en el caso del trabajo abundan las prestaciones a superiores. Su estudio no incluye el tema del acceso a la tierra; pero otro artículo seminal –la introducción de Murra a su edición crítica de *Waman Puma* (1980)– nos insinúa la gran riqueza y variedad de instituciones que existían también en este campo. El panorama actual presentado, por impresionante que pueda parecer al que desconocía la realidad andina, es sólo un pálido reflejo de lo que ocurría en la sociedad aymara libre de ayer.

1.3. OTRAS MANIFESTACIONES DE COMUNITARISMO

Lo dicho hasta aquí debería bastar para ver la fuerte vinculación del aymara con sus grupos primarios, es decir, su sentido comunitario. Evidentemente cada uno de los hechos señalados hasta aquí no basta para probar en forma aislada el sentido comunitario del aymara. Pero el panorama visto en conjunto resulta convincente. Aunque he insistido en los aspectos más formales, no debemos olvidar que en la gran mayoría de los casos apuntados, tanto de asambleas y decisiones comunitarias, como de instituciones de trabajo y ayuda mutua, estos intercambios van acompañados de comida, de bebida y muchas veces de ceremonias rituales. Es decir, la relación se lleva a cabo en medio de un ambiente que ayuda a crear “*communitas*” en el sentido utilizado por Turner (1969): se subraya el sentido de comunidad y solidaridad emotiva, por encima del de mera transacción o contrato.

Aparte de los indicadores mencionados hasta aquí, que giran sólo en torno de dos temas, se podrían desarrollar varios más. Por razones de espacio, aquí me limitaré a señalar telegráficamente algunos otros:

- las fiestas y ceremonias religiosas, a todo nivel;
- el sentido de lealtad a los grupos a los que está adscrito un individuo por nacimiento (familia, comunidad, etc.);
- el papel de la comunidad y sus autoridades en la redistribución de recursos vacantes y en la ayuda a los miembros más necesitados: en las comunidades aymaras no hay mendigos;

- la organización residencial, con centros construidos casi exclusivamente para la interacción comunitaria en torno a fiestas, ferias, asambleas, etc. Por ello abundan los pueblos de “fin de semana” que siguen vacíos la mayor parte de los días ordinarios.

Pero en estos mismos aspectos en que se realza la comunidad reaparece con frecuencia nuestra paradoja. A veces el egoísmo y la desconfianza se manifiestan con mayor viveza precisamente en las mismas ocasiones de comunitarismo señaladas hasta aquí. No es quizás pura casualidad el que la misma raíz *ayni*, que designa la forma más conocida de ayuda mutua, se use también para formar un verbo que significa “discutir”.

DOS

EL AYMARA INDIVIDUALISTA

Pasemos a mostrar ahora esta otra cara de la moneda. El aymara no llega a quedar sumergido completamente por el grupo. Mantiene claramente su propia identidad individual. Sin embargo, la presión positiva y negativa ejercida por el grupo, junto con otros factores que varían según las circunstancias, determinan con frecuencia que esta identidad del individuo frente al grupo se manifieste bajo la figura de mutua desconfianza y envidias; eventualmente también bajo la forma de agresividad más o menos reprimida que en algunos casos puede llegar a salir a la superficie, en forma de pleitos, demandas o incluso violencia.

Con lo aquí señalado no pretendo adherirme a las imágenes evidentemente distorsionadas sobre el carácter del aymara, presentadas por todo un coro de investigadores y escritores. Estos en la mayoría de los casos conocieron al aymara sólo a distancia, a través de los vecinos de los pueblos, los hacendados, o las empresas de sus connacionales, extranjeros establecidos en la región aymara. Además casi todos escribieron en épocas en que la opresión sobre el aymara por parte de hacendados, vecinos y autoridades se hacía sentir mucho más que en el momento actual (ver resumen de opiniones en Bolton 1967)⁶. En base a mis conocimientos

6 No me resultan suficientes al respecto las observaciones hechas por Bolton (1973) a los intentos de algunos autores más recientes para deshacer los clichés de sus predecesores. La comunidad “colla” estudiada por Bolton, caracterizada por su fuerte agresividad, no es atípica de lo que sucede en algunas partes; pero no es representativa de lo que sucede en general entre los aymaras.

del aymara boliviano actual, puedo asegurar que estas explicaciones reproducen muchos *clichés* y prejuicios encontrados aún hoy día en gente “cultá” de la ciudad; pero no reproducen la realidad aymara. En algunos casos la insistencia de esta leyenda negra en subrayar los rasgos de hostilidad e inaccesibilidad del aymara puede reflejar la distancia que el aymara ha mantenido, y en forma algo suavizada sigue manteniendo, frente a los grupos sociales que lo han sometido, explotado o marginado durante siglos. En realidad este distanciamiento que al extraño aparece sobre todo como hostilidad e inaccesibilidad, puede esconder más bien una personalidad noble y digna, difícil de doblegar, capaz de desarrollar un sentido de identidad y, dadas las debidas circunstancias, de solidaridad de clase-etnia frente a estos mismos grupos que la amenazan.

Pero dejemos este aspecto de las relaciones verticales entre aymaras y las clases dominantes para otra oportunidad. Aquí me limitaré a analizar las relaciones horizontales entre campesinos aymaras. Primero señalaré algunos aspectos generales del individualismo aymara y después mostraré cómo esta actitud tiene su faceta en las propias instituciones aymaras y va construyendo todo un sistema propenso al faccionalismo.

2.1. INDIVIDUALISMO EN LA POLÍTICA INTRACOMUNITARIA

El individualismo y desconfianza del aymara pueden observarse perfectamente en aquellas mismas ocasiones e instituciones en las que se consolida su vivencia comunitaria. Por ejemplo, en el nombramiento de cargos y asambleas. Debido en parte a los conflictos surgidos por querer imponer democracia y valores competitivos occidentales en la organización social aymara (por ejemplo a través de los llamados “sindicatos”), varios de los mecanismos de control mencionados en I.I funcionan a veces deficientemente. Entonces las autoridades rotativas, o elegidas por medio de una votación libre que camufla algún tipo de rotación, quedan un poco lanzadas a su propia suerte. Estos dirigentes se quejan de que las “bases” (i.e. el resto de la comunidad) no quieren colaborar y de que algunos ni siquiera asisten a las asambleas que ellos convocan; o de que, si acuden a las asambleas, las bases asu-

men una actitud pasiva o falsa, diciendo por detrás o al retirarse, lo contrario de lo expresado públicamente minutos antes. Parecería que entonces la autoridad queda convertida en un simple “chivo expiatorio” que debe cargar durante un año todas las obligaciones y pecados de la comunidad. Las bases la dejan sola en el ruedo mirando la lidia detrás de la estacada. En situaciones como éstas las asambleas para nombrar cargos podrían caricaturizarse como una carrera comunitaria para ver quién escabulle mejor el bulto. Sobre todo en el nombramiento de cargos secundarios, menos sujetos a rotaciones automáticas, unos se dedican a sugerir nombres de candidatos y los candidatos sugeridos se dedican a excusarse apelando a que son demasiado viejos o jóvenes o a que “ya han cumplido” con otros cargos. El que no logra escabullirse (a veces por estar ausente) es el que carga con el cargo. No faltan casos en que la asamblea decide nombrar al más flojo o criticón para que “aprenda” a no protestar. Es comprensible que en todos esos casos, cuando al fin del año las autoridades acaban su purgatorio, sólo piensen en “descansar”. Todo el sistema conduce entonces a una rutina individualista y poco creativa.

El sistema de autoridades y decisiones comunitarias de la mayoría de las comunidades aymaras se mueve en una cuerda floja con elementos del polo comunitario idealizado en 1.1 y elementos del polo individualista caricaturizado en el párrafo precedente. El que el acróbata se acerque a uno o a otro polo depende en parte de la pericia de las propias comunidades y sus dirigentes y, en parte, de una serie de factores ambientales a que me referiré en la última parte de este trabajo.

Tomemos otro ejemplo, el de la distribución equitativa de beneficios entre todos los miembros de la comunidad. La equidad de la distribución puede deberse no solo a un espíritu igualitario sino también a la desconfianza colectiva. Hace unos años hubo una iniciativa en una colonia de Yungas para introducir naranjos. Pero la iniciativa fracasó hasta que por fin toda la comunidad logró ponerse de acuerdo y al unísono *todos* introdujeron naranjos en sus parcelas. La razón dada para explicar esto fue: “Ahora ya no hay peligro de que los que no tienen naranjas se las quiten a los que tienen”. Las mutuas sospechas encontraron su equi-

librio a través de una acción colectiva. La desconfianza engendró un cierto comunitarismo. Pero un comunitarismo que en última instancia era solo una yuxtaposición sincronizada de individualismos.

El campo de las innovaciones es un terreno más abonado que otros para desatar individualismo y desconfianzas. Son muchos los agentes de cambio de cualquier tipo –económico, técnico, religioso, político, etc.– que dicen tropezar ante la desconfianza e incomprensión de sus propias comunidades (por no hablar de los agentes no-aymaras). A pesar de ello los aymaras siguen incorporando nuevos elementos en muchos aspectos de su existencia, porque no están cerrados al progreso ni mucho menos. Puede haber muchas razones que lleven a la desconfianza ante el innovador. Puede ser una especie de instinto comunitario que ve amenazada la solidaridad del grupo, si algunos empiezan a descollar excesivamente. Puede ser el mecanismo de defensa propia de toda sociedad a nivel de subsistencia, que se aferra a lo poco que tiene porque no puede correr el riesgo de perder este poco. Puede ser la experiencia de que otras aparentes innovaciones han resultado en una mayor opresión de estos grupos oprimidos. O quizás es la propia interiorización de la estructura de dominación por parte del aymara oprimido, por la que innovación equivale a subversión y por tanto a represión o pérdida del débil equilibrio actual.

2.2. INDIVIDUALISMO E INSTITUCIONES DE RECIPROCIDAD

Las instituciones de solidaridad y reciprocidad pueden sufrir también deformaciones similares. Por ejemplo poco después de la Reforma Agraria se desvirtuó el concepto de *rama*, pues algunos dirigentes caciques usaban estas cuotas teóricamente comunales para su propio beneficio. Más recientemente es también frecuente que en regiones más invadidas por intereses capitalistas un *mink'a* se reduzca a simple peón asalariado eventual, o un *waki* sea un mero contrato de aparcería en que una de las partes sólo aporta el capital y vive, por tanto, del trabajo ajeno.

El mismo *ayni* o el trabajo colectivo pueden tener aspectos profundamente interesados. Una de las ocasiones en que suele haber *ayni* es el

matrimonio. Diversas familias hacen obsequios en dinero o especies a los recién casados. Estos obsequios llamados *ayni*, o son la devolución de *aynis* anteriores hechos por las familias de los novios, o son el primer paso de un nuevo *ayni* a ser devuelto más adelante por los nuevos esposos. En el matrimonio, como en otras fiestas con intercambio de regalos-préstamos, los celebrantes anotan meticulosamente todo lo que se intercambia y después ponderan si ha habido la debida equivalencia en cantidad y calidad entre los objetos recibidos y los que tiempo atrás habían sido entregados. Más aún, últimamente algunos aymaras dicen apartarse de la costumbre del *ayni* porque muchos exigen el retorno con “interés”. Por ejemplo exigen una oveja gorda en reciprocidad por una oveja flaca, o algunas botellas extra de cerveza, además del fardo objeto del *ayni*. O en intercambios de trabajo, algunos se quejan de que a la hora de devolver *ayni* se manda sólo a algún jovencito cuyo rendimiento es muy deficiente.

Igualmente en los trabajos colectivos de toda la comunidad las autoridades suelen llevar control estricto de la asistencia y cobran multas a los inasistentes. Pero aquí surge el contrapunto entre este sentido egoísta, que exige sanciones, y el sentido comunitario. En varios lugares la gente indica que acude a las reuniones, trabajos, etc., para no tener que pagar multa, pero por otra parte esta misma gente no recuerda ningún caso en que esa multa haya llegado realmente a cobrarse a los ausentes injustificados. Cuando se cobra, suele tratarse de una cantidad insignificante que, con criterio puramente económico, resultaría menos onerosa que el jornal exigido por el trabajo comunitario. En Awallamaya (Jesús de Machaqa) observé un arreglo que encaja perfectamente con la tensión individuo-comunidad. Allí se cobra eficazmente la multa a los inasistentes. Pero dichas multas sirven para que las autoridades hagan un obsequio (refresco, panes, etc.) a los asistentes en la siguiente reunión comunitaria.

Los trabajos colectivos pueden ser también la ocasión para la competencia entre grupos dentro de la comunidad o entre comunidades, si se trata de obras de mayor envergadura. Cada grupo suele tener asignada una tarea bien específica, por ejemplo, un ala determinada de la escue-

la, un tramo del camino, etc. y cada grupo tomará sumo cuidado en que los otros cumplan su cometido. Si un grupo falla en la parte que tiene asignada, ninguno de los demás moverá un dedo para reemplazarle en la misma, aunque el resultado sea que la obra, por ejemplo el camino, resulte incompleta en perjuicio de todos los participantes. Hay incluso una de las instituciones de trabajo colectivo, la *wayka*, que implica en sí misma la idea de trabajar en forma competitiva dos o más grupos.

Otro caso ilustrativo es el de la *aynuqa*. Ya he mencionado que se trata de terrenos comunitarios en que toda la comunidad siembra y cosecha lo mismo y al mismo tiempo. Pero en esas *aynuqas* cada familia tiene su parcela o parcelas, bien delimitadas desde tiempos ancestrales. A fin de cuentas en ellas toda la comunidad trabaja en tierras comunitarias, pero a través del trabajo y usufructo bien individualizado de cada familia. También aquí el trabajo y propiedad colectivos son la yuxtaposición sincronizada de individualismos.

En cierta medida se puede considerar que todo el proceso de relaciones interfamiliares a través del matrimonio y después a través de las redes de compadrazgo es una institucionalización canalizadora de un sinfín de acciones de ayuda mutua. Ahora bien, tanto los ritos como las prácticas que giran en torno a esta institución social múltiple, una de las más desarrolladas del mundo aymara, reflejan una vez más esta sinfonía a contrapunto de alianzas, sentido de grupo e individualismos desconfiados. En los ritos iniciales del matrimonio abundan los simbolismos de desconfianza y agresividad entre las familias protagonistas que, tras el acuerdo, culminan con una celebración de unidad. Después del matrimonio persiste la clara división entre los dos grupos familiares en medio de su mutua colaboración, e incluso esposo y esposa pueden mantener por años las propiedades separadas de sus bienes. Asimismo las alianzas entre familias, que van surgiendo de matrimonios y compadrazgos, al mismo tiempo que consolidan grupos y redes de colaboración, pueden llevar a delimitar zonas geográficas y facciones sociales en la comunidad (Albó 1972b, Carter 1972). También aquí vemos desconfianzas que se resuelven en alianzas y alianzas en que persiste la yuxtaposición (no fusión) de intereses particulares.

2.3. INDIVIDUALISMO DE GRUPO

Resumiendo lo dicho hasta aquí, el aymara resuelve muchas veces la tensión entre individualismo y comunitarismo por medio del individualismo en grupo. Ello puede lograrse o bien haciendo desfilar sucesivamente a todos y cada uno por los servicios y cargos comunitarios, o bien sincronizando los intereses de los diversos individuos a través de ayudas recíprocas o de empresas conjuntas, en las que en última instancia solo se uniforman los intereses particulares dentro de una común matriz institucional. Evidentemente, a la larga, esta resolución grupal de los intereses individuales puede ir creando la mística comunitaria que analizábamos al principio del trabajo.

Dentro de la comunidad aymara local abundan las desconfianzas, envidias, etc. y en algunos lugares las divisiones y pleitos internos no son tampoco desconocidos. Los casos más frecuentes suelen ser pequeñas demandas por daños causados por animales en sementeras ajenas, por golpes o palabras intercambiadas durante una borrachera, por conflictos entre marido y mujer y ocasionalmente por algún caso de infidelidad conyugal o de embarazo sin matrimonio. También son frecuentes en lugares más poblados los litigios por herencias. Todo ello es compatible con la existencia del sentido comunitario. En su gran mayoría estos conflictos se resuelven –o mantienen a raya– localmente con las autoridades o en una asamblea. Pero una manera de manifestar enojo, estimulado quizás desde afuera de la comunidad, puede ser elevar el caso hasta las autoridades criollas del pueblo o a los abogados de la ciudad. En algún caso excepcional el conflicto puede llevar a la muerte del culpable, por ejemplo del cónyuge infiel o más frecuentemente de un ladrón sobre todo si es forastero. Pero entonces la propia comunidad se solidariza con el que ha administrado justicia y sirve de cobertura frente a la autoridad externa. En otros casos, también esporádicos, el culpable puede ser forzado, directa o indirectamente, a abandonar la comunidad, reestableciéndose así de nuevo la pax comunitaria. A pesar de lo anterior y gracias a esos mecanismos internos de control, hay una relativa armonía dentro de la comunidad, en comparación, por ejemplo, con lo que sucede en el valle de Cochabamba.

Otro indicador de la misma tranquilidad es la escasez de brujería de unos individuos contra otros de la misma comunidad. A pesar de la gran riqueza de prácticas en el mundo mágico aymara (Tschopik 1951), son relativamente pocas las prácticas tendientes a embrujar a otro miembro de la comunidad. En los casos de embrujamiento la víctima suele ser algún individuo mal identificado, por ejemplo algún ladrón desconocido, o alguien de otra comunidad.

Dentro de este punto el siguiente hecho puede ser significativo para entender el individualismo de grupo del aymara. Hay una creencia muy extendida de que los niños o fetos que mueren sin bautizar (*limpu*, limbo) pertenecen al *achachila* (abuelo), divinidad ancestral de los cerros. Por lo tanto hay que enterrar sus cadáveres en la punta de estos cerros-achachila. De otro modo llegarán granizadas, heladas y otras *mach'a* o calamidades a la comunidad (no al individuo) culpable. Por lo mismo, cuando llega alguna de estas calamidades a la comunidad, el *yatiri* (sabio sacerdote) y las autoridades hacen investigaciones prolijas entre las mujeres para averiguar cuál de ellas ha enterrado algún "limbo" dentro de los límites comunitarios sin llevarlo al cerro. Ahora bien en varias comunidades de Omasuyos, región especialmente proclive al faccionalismo, se cuenta que la gente ha llegado a una simplificación del rito. En vez de llevar el cadáver hasta el cerro, demasiado lejano, se limitan a enterrarlo dentro de los límites de alguna comunidad vecina. De esta forma la comunidad culpable se libra de la calamidad y si el *achachila* decide vengarse, el daño caerá en todo caso sobre la comunidad vecina, lo cual ya no tiene importancia (Allen 1972). Algo parecido se hace por todo Oruro con las enfermedades, que se van sacando de una comunidad a otra construyendo casitas mágicas en los caminos junto a los linderos.⁷

7 En algunas partes de los Andes, por ejemplo en el Cusco, existe un rito y reacción análoga. Cuando se acerca la nube de granizo, el potencial damnificado hace diversos ritos a la nube para que pase de largo. En ellos dice a la nube que no se detenga allí porque sus productos son escasos y pequeños. Perdería el tiempo. Más bien sugiere a la nube que vaya a tal o cual lugar cercano donde encontrará mejores sementeras sobre las que pueda echar su granizo. Entre los aymaras existen ritos semejantes para alejar el granizo, pero en ellos no he observado este tipo de proyecciones de la envidia intercomunitaria.

TRES

EL AYMARA FACCIONALISTA

De todo lo dicho hasta aquí se deduce que el comunitarismo ha nacido de intereses individuales. Gracias a la coordinación acumulativa de esos intereses, se va forjando ciertamente algún comunitarismo. Pero el germen original subsiste. Por eso hemos hablado de individualismo de grupo. De ahí al faccionalismo sólo hay un paso. Basta que los intereses de uno de los grupos entren en conflicto con los de otro.

Este faccionalismo puede revestir distintos grados de gravedad. En muchos casos está sólo latente. Cuando sale a la superficie suele manifestarse ante todo en forma verbal con ocasión de los encuentros intergrupales en las fiestas, sobre todo bajo los efectos del alcohol. El siguiente grado puede ser un pleito entre comunidades que puede durar décadas y hasta siglos y llenar miles de páginas en expedientes, sin mayores resultados, excepto para los bolsillos de los abogados. A veces el calor de la disputa llega a la confrontación física. La chispa puede ser el desvío de una acequia, el principio de barbecho o cualquier otro tipo de acción unilateral en torno al objeto de la controversia. Entonces puede haber intercambios de golpes, pedradas, guerra de hondazos, etc., de los que pueden quedar algunas víctimas, heridos o muertos, como saldo. En

casos más extremos, no del todo raros, esta situación puede volverse crónica y los incidentes de violencia se hacen entonces reiterativos, acumulándose las víctimas por cada lado.

El mapa N° 1 (p. 322) muestra los lugares en que he constatado faccionalismo a menor o mayor nivel. Aquí me concentraré en analizar otros aspectos más estructurales de este faccionalismo, como son los niveles organizacionales en que ocurre, los motivos estimulantes, y los resultados en sentido de subdivisiones entre comunidades.

3.1. NIVELES DE FACCIÓNALISMO EN LA ORGANIZACIÓN SOCIAL

En otro artículo (Albó 1972) ya indiqué la dificultad para determinar con precisión qué es la “comunidad” para el aymara. Porque son varios los círculos concéntricos comunitarios a que pertenece un aymara. Poco después (Albó 1974, 1976), analizando los procesos de alianzas interfamiliares a través de matrimonios y selección de padrinos, mostré cómo pueden irse formando diversos subgrupos en una comunidad, los cuales potencialmente pueden llegar a facciones dentro de la comunidad y, con bastante frecuencia, a la formación parcial o definitiva de nuevas comunidades, fragmentadas de la comunidad original.

Por todo lo dicho, este faccionalismo puede darse a diversos niveles. El más común es entre dos o más comunidades colindantes claramente definidas como unidades distintas. El siguiente nivel más frecuente es entre dos grupos dentro de la misma comunidad. Estos grupos suelen ser nuevas comunidades en gestación, las cuales en un momento álgido del conflicto llegarán a su autonomía definitiva (manteniendo muchas veces vínculos con la comunidad madre o las otras neocomunidades hermanas a otros niveles o para determinadas actividades y colaboraciones). Un tercer nivel menos frecuente pero no excepcional de faccionalismo se da entre grupos de comunidades, sobre todo cuando entre los dos grupos litigantes cruza una frontera más importante, por ejemplo entre comunidades pertenecientes a distintos pueblos, a distintas provincias, o a distintos departamentos. Aunque lo más corriente es que la

línea divisoria entre los contendientes siga alguna de las fronteras aquí indicadas a uno u otro nivel, no siempre es éste el caso. Puede ocurrir a veces que en un conflicto entre dos comunidades o entre dos grupos de la misma comunidad cada contendiente empiece a reclutar aliados sin respetar jurisdicciones de ayllus, pueblos, etc. En este sentido se confirma la generalización de Wolf (1966: 80) de que el campesino no hace alianzas permanentes sino coaliciones ocasionales y tácticas.

3.2. MOTIVOS

3.21. Acceso a recursos naturales

El motivo casi omnipresente en los faccionalismos es el acceso a un tipo u otro de recursos naturales. En este punto casi no hay región –con excepciones en Yungas y zonas de colonización– en las que no haya algún conflicto, siquiera al nivel de querella. El recurso más frecuentemente controvertido es obviamente el propio terreno. Por ello el conflicto toma casi siempre la figura de litigio sobre linderos.

No se trata de un desarrollo reciente provocado solo por el crecimiento demográfico ni por la Reforma Agraria. Se dan también conflictos en sitios casi despoblados y los ha habido desde tiempos inmemoriales. Más bien, si cabe hablar de tendencias, me inclinaría a pensar que los conflictos por linderos eran más frecuentes y violentos en tiempos pasados. Así lo expresan la mayoría de los campesinos. En la provincia Pacajes, por ejemplo, se dice que en tiempos antiguos los enfrentamientos eran violentos, con frecuentes víctimas y hasta casos en que, en el calor de la agresividad, el grupo vencedor comía ritualmente alguna parte de la víctima enemiga.⁸ Un resultado de estas violencias ha sido que Calacoto se separó de Caquingora, su pueblo matriz, separación mitificada en el dicho de que la gente de estos lugares no puede casarse entre sí porque sería como casarse el hijo con su madre. Pero ahora la región

8 Esta forma de ritualismo bélico se menciona también en otros lugares del Altiplano. Ver La Barre (1948: 162) y las narraciones de creencias criollas sobre el crónico conflicto de Laymis y Jukumanis del Norte de Potosí en Taboada (1968: 119). Sobre el faccionalismo en esta última región ver Harris y Albó (1975).

es relativamente tranquila. En Jesús de Machaca los conflictos actuales son también mucho más suaves que los de una década atrás. En esta misma región un mapa de tiempo colonial indica que en los siglos XVII - XVIII casi no había lindero entre *ayllus* que no estuviera en discusión. El mapa coloca casi siempre una doble línea de trazado sólo simbólico, en el que una línea indica el límite según el *ayllu* de un lado y la otra el mismo límite de acuerdo al *ayllu* del otro lado. La Reforma Agraria sin duda ha estimulado algunos conflictos por haber puesto una nueva chispa en un fuego que se mantenía al rescoldo. Pero en conjunto más bien ha puesto punto final a varios litigios centenarios entre comunidades. Aunque también, al estimular de hecho la delimitación de propiedades individuales, más bien ha trasladado el problema del nivel intercomunitario al nivel interfamiliar.

La contienda puede referirse tanto a pastizales para el ganado como a terreno de cultivo. En el primer caso el ganado –poco experto en jurisprudencia– provoca fácilmente el conflicto por pasarse a los terrenos reclamados por el contrincante o dañar las sementeras ajenas. En el caso de terrenos de cultivo, casi siempre temporal, es sintomático que los conflictos se agudicen en forma cíclica cada X número de años, es decir cuando toca barbechar los terrenos disputados. Donde hay terrenos escasos es fácil que la necesidad compartida por muchos individuos llegue a polarizar grupos antagónicos en la misma comunidad.

Cuando hay escasez de tierras también suele sufrir el antiguo principio de verticalidad (Murra 1972) o acceso compartido a múltiples climas y pisos, ecológicos. Ello puede suceder a un macro-nivel por ejemplo, entre *ayllus* de Puna y sus contrapartes de Valle en el Norte de Potosí. En alguno de estos casos el conflicto ha llegado a perder la característica de faccionalismo entre iguales y ha adquirido ciertos rasgos de levantamiento social de los cuasi-colonos del Valle frente a sus cuasi-patronos de la Puna. Así ha sucedido, por ejemplo entre los campesinos de las colonias machaqueñas de Timusí y los representantes o apoderados de los 12 *ayllus* puneños de Jesús de Machaca, o entre los campesinos de algunas “valladas” en Inquisivi y Loayza y sus contrapartes en el Altiplano. Puede suceder también a un micro-nivel, para disputarse, por

ejemplo, los terrenos de ladera a que previamente tenían derecho los comunarios cuya *sayaña* principal está situada en la pampa. Así han surgido subdivisiones de comunidades que siguen llevando ahora el mismo nombre más incisos como “arriba/abajo” u otros.

Aparte de las tierras, otros tipos de recursos pueden desencadenar el conflicto, según las ecologías de cada región. Así son frecuentes los litigios por la distribución equitativa del agua, ordinariamente demasiado escasa. En la orilla del lago Titicaca y en varios ensanchamientos del río Desaguadero son frecuentes los pleitos por causa de los totorales, a los que de ordinario se asigna propiedad al nivel comunitario.⁹ A pesar de la gran inmensidad del Altiplano de Oruro, también allí pueden surgir conflictos por un determinado recurso. Por ejemplo el conflicto ya centenario entre Chipaya y el *ayllu* Qullana de Huachacalla, en una zona con una densidad demográfica inferior a 1 habitante por km² es por un determinado sector con mejor pasto que el resto. Igualmente las comunidades de Coipasa y Vitalina en la misma región tienen una querrela por un sector del inmenso salar en el que la sal tiene ciertas ventajas para su comercialización.

En un grado mucho menor pueden ocurrir otros motivos, muchas veces en forma concomitante con los anteriores o como racionalización de algún motivo básicamente económico como los mencionados hasta aquí. Las formas más frecuentes de litigio no puramente económico son la política y la religiosa ceremonial.

3.22. Política

El faccionalismo político se ha dado relativamente en pocos lugares; muchas veces es sólo un subproducto lateral de algún conflicto de la política nacional. Por ejemplo, a raíz de la guerra de capitales de 1900 surgieron muchos conflictos entre comunidades de La Paz y Oruro y en tiempos más recientes, a raíz de la división entre el partido MNR y su rama des-

9 Sabidas son las múltiples utilidades del junco llamado totora. Se utiliza para forraje, para techar las casas y hacer tumbados, para construir balsas, trojes, esteras de cama, objetos de artesanía; su raíz tierna es alimento, etc.

gajada MNRA, surgieron algunos conflictos intercomunitarios en varias provincias. Pero ordinariamente lo político en estos casos es sólo la capa que cubre algún conflicto subyacente del tipo descrito anteriormente.

El caso más notorio de faccionalismo aymara en las últimas décadas es sin duda el de los Laymis vs. Jukumanis en el Norte de Potosí. En este conflicto, que ya ha causado centenares de muertos, ha habido matices políticos. Existe una creencia popular de que este pleito entre campesinos es aprovechado y quizás estimulado por grupos gubernamentales para mantener fuerzas militares en esta región minera de gran importancia estratégica para todo el país. Hubo ciertamente clara manipulación política de este caso de faccionalismo tradicional en la época del pseudo-dirigente campesino Wilge Nery, quien quiso sacar partido de luchas ancestrales para enfrentar políticamente a los campesinos contra los mineros de Catavi y Siglo XX. Esta manipulación política desde afuera aumentó considerablemente la gravedad y el número de bajas del conflicto. Pero es evidente que éste siguió siendo fundamentalmente una manifestación de faccionalismo de tipo tradicional por causa de linderos. (Ver Harris y Albó 1975).

Mayor dosis política tienen algunos litigios surgidos a raíz del control del poder en alguna comunidad o, más frecuentemente, en alguna región. El caso más típico es el de la región de Achacachi durante la época posterior a la Reforma Agraria, caso que ha sido objeto de un estudio más detallado (Albó 1979a). A raíz de la Reforma Agraria dicha región estuvo fuertemente politizada y después en varias ocasiones han surgido alianzas y contra alianzas de comunidades para apoyar a uno u otro dirigente y a los diversos partidos que representaban, principalmente MNR vs. MNRA primero, y pazestensoristas vs. barrientistas después. Pero incluso en Achacachi, una de las regiones más densamente pobladas del Altiplano, muchos de estos conflictos suelen tener un trasfondo de acceso a recursos. Así, por ejemplo, al analizar en detalle los casos más sonados de faccionalismo político en Achacachi, en la región de la Rinconada, se ve con claridad que se trataba primordialmente de aprovechar las influencias políticas para utilizar los dos recursos más escasos y codiciados de la zona: tierra y agua.

Como ya hemos insinuado, una de las ocasiones más recientes que dio lugar a este faccionalismo político fue la división a nivel nacional entre el MNR de Víctor Paz Estenssoro y el MNRA (después PRA) de Wálter Guevara, principalmente durante la campaña electoral de 1960. En la región aymara la expresión más violenta de este conflicto ocurrió en la provincia Camacho, al Norte de Achacachi. Allí la comunidad-hacienda de Yaricoa se convirtió en fuerte aliada del MNR por lo que fue asaltada por otras comunidades cercanas pazestenssoristas, apoyadas por dirigentes de la cercana Mina Matilde, dejando un saldo de por lo menos 13 muertos y 50 casas incendiadas (Albó 1979a: 71-75). En las provincias Omasuyos, Aroma, Inquisivi y Loayza sucedieron algunos conflictos comparables pero menos violentos. En alguno de ellos, como el de Tablachaca, hubo también participación de mineros –las minas de Colquiri y Caracoles están en Inquisivi y Loayza– en apoyo a Paz Estenssoro, cuyo compañero de fórmula era en aquel momento el líder minero Juan Lechín.

Pese a estas escaramuzas, en conjunto entre los aymaras ha habido menos faccionalismo claramente político que entre los quechuas, sobre todo del valle de Cochabamba. Allí este tipo de faccionalismo-caciquismo ha dejado un saldo de cientos de muertos, principalmente en la zona de Cliza y Ucureña. Fuera del caso de tipo tradicional entre Laymis y Jukumanis, en ningún lugar del Altiplano, ni siquiera en Achacachi, el faccionalismo de tipo político ha llegado a proporciones comparables a pesar de que en conjunto los aymaras son mucho más propensos que los quechuas, incluso de Cochabamba, a la formación de facciones rivales. Una probable explicación de esta inesperada tranquilidad política es la persistente funcionalidad de la “democracia rotativa” en el nombramiento de autoridades locales e incluso regionales. Con ella resulta mucho más irreal la tentación de llegar a perpetuarse en el poder. Este control ocurre más fácilmente dentro de la pequeña comunidad local. El faccionalismo político, en cambio, tendrá casi siempre dimensiones de conflicto entre comunidades, nivel en el que la rotación y otras formas de control resultan menos eficaces.

3.23. Religión

El faccionalismo con matices religiosos es algo más frecuente y presenta una doble faceta, la primera de tipo más tradicional y la segunda de tipo más moderno.

La primera, más frecuente, es el reflejo ritual de la organización social, de la que me ocuparé después. En pocas palabras, expresa los conflictos manifiestos o reprimidos entre comunidades, *ayllus* o zonas, con ocasión de la fiesta patronal, en la que todos se encuentran. En el Norte de Potosí esta rivalidad está tan institucionalizada que adquiere también una plena ritualización en los *tinku* (en quechua: “encuentro”) o peleas institucionalizadas entre *ayllus* u otros grupos (ver 4.2 *infra*). Hay evidencia de que años atrás la ceremonia del *tinku* se realizaba en muchos más lugares del Altiplano y Valles, en áreas tanto quechuas como aymaras. Pero aun cuando se haya perdido el *tinku*, en muchos lugares la fiesta –al tiempo que es una de las principales expresiones de solidaridad comunitaria e intercomunitaria– sigue siendo de vez en cuando el catalizador expresivo de conflictos más o menos latentes. Puede ser simplemente a través de grupos de borrachos que se dicen las verdades que no osarían decir de sobrios, y puede ser a través de la competencia y rivalidad entre grupos de baile o conjuntos musicales de los diversos sectores, etc. Son varias las nuevas comunidades que dicen haberse autonomizado porque en las fiestas los otros “se reían de ellos”. Evidentemente esas burlas pueden esconder un sinfín de causas más definitivas.

Cabe notar que las celebraciones al nivel interno de la comunidad manifiestan menos agresividad. Es otro indicio más de la inclinación al “grupo” cuando se trata de la comunidad local. Por otra parte puede ser significativo que los aymaras, principalmente los del Norte, no han desarrollado concentraciones regionales en grandes centros de peregrinación, donde suele fomentarse el sentido de solidaridad más amplia (Turner 1973). Copacabana, el principal centro boliviano de peregrinación, está en pleno territorio aymara y ha sido un importante centro incluso antes de la Colonia. Pero proporcionalmente acuden allí más quechuas de Cochabamba que aymaras. Sólo es centro religioso para

los aymaras de la propia región de Copacabana, es decir, es centro local, semejante a tantos otros.¹⁰

El faccionalismo religioso de tipo moderno surge de la proliferación de diversos grupos evangélicos y neo-católicos (catequistas) en el campo, sobre todo en las últimas décadas. Estos nuevos enfoques del cristianismo suelen dar énfasis al concepto de “iglesia” o asamblea de creyentes y con alguna frecuencia tienen una mística iconoclasta de tipo más o menos fundamentalista que rechaza las “viejas costumbres” como idolátricas. No es de extrañar, pues, que este conflicto de valores y costumbres, junto con el sentido grupal de las nuevas iglesias, degenera a veces en rivalidades entre estos grupos innovadores y los más tradicionalistas, o entre diversos grupos innovadores, como evangelistas vs. catequistas católicos.

Las diferencias religiosas no desembocan necesariamente en faccionalismos internos. Hay comunidades en las que diversos grupos religiosos conviven con bastante armonía. Vi incluso un caso en que todos juntos levantaron una nueva capilla en la comunidad, y después ésta era utilizada por los dos principales grupos religiosos en diversos días de la semana. Esta persistencia de dos o más grupos religiosos por lo menos sí conduce a una pérdida de la cohesión comunitaria porque las fiestas religiosas, que regularmente eran las principales expresiones simbólicas de la unidad comunitaria, dejan de tener este sentido solidario: los “evangelistas” o “hermanos” muchas veces dejan de acudir bajo el pretexto de que su religión se lo prohíbe.

¹⁰ Los únicos aymaras de algunas otras partes que acuden sistemáticamente a Copacabana para la fiesta y para Cuaresma son aymaras del lado peruano. Algunos aymaras de Yungas también van a Copacabana aprovechando sus viajes al Altiplano. Los aymaras urbanos, residentes ya en la ciudad o en minas, han desarrollado un nuevo sentido de peregrinación a Copacabana, semejante al de la población no-aymara, o –más significativamente– a la fiesta anual en sus comunidades de origen (ver Albó et al. 1983).

Fuera de estos casos, la otra región en que se han desarrollado centros de peregrinación con fuerte participación aymara es el Norte de Potosí con parte del SE de Oruro. Allí hay “12 milagros grandes” (el número es simbólico, no real) o santuarios a los que durante la fiesta anual de cada lugar acuden quechuas y aymaras de la región. Nótese que aun allí tampoco se trata de santuarios con flujo permanente de peregrinos. Quizás Potosí tiene estos santuarios por tener aun un régimen doble de tenencia Puna-Valle, funcionando en todo su vigor, con lo que el viajar por toda la región anualmente es parte de la rutina de muchas comunidades.

Sin embargo son también frecuentes los casos en que las diferencias religiosas llevan a divisiones más profundas. A diferencia del faccionalismo político, en este caso la motivación religiosa llega con frecuencia a destruir la unidad de la misma comunidad local. El primer paso, ya señalado, es la pérdida de cohesión en los aglutinantes rituales de la comunidad. A ello se añade la frecuencia con que los adherentes a uno u otro grupo religioso se reúnen separadamente del resto de la comunidad: los “sabadistas” cada sábado, los “dominguistas” cada domingo, etc. Hay comunidades pequeñas en que llegan a formarse tres y cuatro capillas cada una con su grupo separado de fieles. En tercer lugar en torno a esos grupos de culto se montan otras actividades y servicios que antes eran incumbencia de toda la comunidad: surgen, por ejemplo, escuelas privadas denominacionales; y los miembros de un determinado grupo evangélico pagan sus cuotas y “diezmos” a su pastor o a su iglesia. Finalmente, al no contribuir a ciertos gastos y servicios comunes, principalmente como pasantes de fiestas porque “su religión no se lo permite”, las diferencias socioeconómicas dentro de la comunidad tienden a aumentar.

Un resultado final puede ser la escisión de la comunidad en dos comunidades nuevas, una de tipo más tradicional y la otra con gran mayoría de “evangélicos”. Con todo, este resultado es más frecuente cuando las diferencias religiosas se montan sobre otras motivaciones de tipo más socio-económico, como el acceso a determinados recursos; entonces es también más fácil que los innovadores religiosos se concentren en una determinada zona geográfica y dentro de ciertos grupos familiares, facilitando así el desgajamiento final como una comunidad separada.

Otra forma no rara de desgajamiento es a través de la emigración de los “hermanos” pertenecientes a algún grupo religioso determinado a una zona de colonización, donde sueñan formar su propia comunidad. Varias colonias en Caranavi, Alto Beni y La Asunta-Callisaya han nacido de esta forma, como atestiguan nombres como Nueva Israel, Berea, etc. Algunas de ellas, por ejemplo en la región Chijchipani de Caranavi, mantienen después de los años cierta mística casi mesiánica que mantiene a sus miembros relativamente aislados del resto,

o –en otros casos– concentran en manos de los “creyentes” el control de la nueva comunidad.

3.24. Relación con ex-patrones

Aunque menos frecuentes que los casos anteriores, el faccionalismo interno proviene a veces de la diversa actitud que toman determinados grupos de comunarios frente a algún grupo de poder local. Entre ellos el caso más corriente ha sido el antiguo patrón, que logra mantener cierta influencia frente a algunos grupos.

El faccionalismo resultante puede ser tanto inter como intra-comunitario. La provincia Omasuyos nos da ejemplos de ambos tipos. El patrón, derrotado por la Reforma Agraria, puede hacer una última tentativa de venganza frente a sus antiguos colonos ofreciendo mejores condiciones de venta de sus terrenos (antes de la resolución gubernamental o de la porción consolidada como “propiedad mediana”) no a esos ex-colonos, sino a otra comunidad vecina, sobre todo si ésta ha seguido siendo originaria. Así surgieron conflictos, por ejemplo, entre la ex-hacienda Qumpi y la comunidad originaria Llamakachi, único resto de la antigua comunidad Tawqa, a la que antiguamente ambas pertenecían (Benton 1974). Lo mismo ocurre entre Qurpapatu (ex-hacienda) y Punkunuyu (originaria) por manipulaciones del expatrón Rada.

Como ejemplo de faccionalismo intra-comunitario, también en Omasuyos, tenemos la comunidad Walat’a. Es parte de las comunidades-haciendas de La Rinconada de Achacachi, donde los patrones ya habían estimulado fuertes conflictos desde antes de la Reforma Agraria. Cada patrón quería aumentar sus tierras y para ello hacía pelear a sus colonos, ayudados a veces por soldados, según la militancia e influencia política del dueño. Después de la Reforma, la antigua hacienda Walat’a, del patrón Imaña, se subdividió primero en Walat’a Grande, Chica y Quwani por motivos que no he estudiado. Pero más recientemente hacia 1968 surgió un nuevo conflicto en Walat’a Grande: Hasta entonces los ex-colonos seguían contribuyendo al patrón con cultivos y rebaños “al partir” y con otros obsequios en producto. Por eso un año un grupo principalmente joven, mayoritariamente católico y establecido sobre todo en la parte

baja de la comunidad, empezó a cuestionar esa forma de dependencia. El asunto llegó a la oficina de Justicia Campesina del Ministerio de Asuntos Campesinos. El patrón ofreció ciertas compensaciones económicas a cambio de mantener esos servicios y ello dividió aún más a la comunidad. Los dos bandos llegaron a las armas, con un muerto, y la comunidad acabó dividiéndose en dos: Walat'a Grande Arriba y Walat'a Grande Abajo. La división implicó incluso el éxodo de familias de cada zona a la otra, según el bando al que se habían unido. Lo curioso del caso es que después de la división, ambas comunidades rompieron los lazos previos con el ex-patrón. Aunque entraron en juego factores complementarios como pertenencia familiar, religión y otros, en el resultado final no aparece una clara identificación de cada una de las nuevas comunidades con un determinado grupo familiar o religioso (Albó 1979a: 23-29, 109-110).

3.25. Motivos poco influyentes en el faccionalismo

Hay algún otro motivo que puede crear conflictos internos en la comunidad pero sin provocar faccionalismo, a menos que se junte a factores como los precedentes. Por ejemplo, el conflicto generacional entre jóvenes y viejos, que incluye una serie de conflictos de valores más o menos urbanos vs. valores más o menos tradicionales, como preferir al que tiene más escuela o al que tiene más experiencia, etc.; pero esta clase de conflictos no suelen llevar a polarizaciones de tipo faccionalista, probablemente porque no cabe montar estos antagonismos sobre los creados por alianzas de tipo interfamiliar o por agrupamientos en zonas geográficas. En el conflicto generacional los dos polos antagonicos se encuentran en el seno de la misma familia.

Con miras a dilucidar la importancia de la identidad aymara como tal en la formación de alianzas y facciones, hay dos situaciones limítrofes que tienen especial interés. Una es la línea fronteriza con los quechuas u otros grupos étnicos socialmente semejantes pero que no son aymaras. La otra es la línea fronteriza de Bolivia con Perú y Chile, con aymaras a ambos lados.

En las zonas limítrofes entre aymaras y otros grupos étnicos de campesinos surge alguna vez algún conflicto, pero el elemento de diferen-

ciación étnica no suele ser causa especialmente significativa para la conformación de alianzas o facciones. La situación más frecuente es la de la relación colindante entre aymaras y quechuas, con una larga frontera en común (ver el mapa N° 2). En esta frontera no hay ningún lugar con faccionalismo crónico entre quechuas y aymaras. Sí hay algunas zonas en que los dos grupos coexisten ampliamente en un mismo territorio (ver flechas en el mapa). En algunas de ellas llega a crearse cierta jerarquización de prestigio debida en última instancia a factores demográficos y socio-económicos, pero no étnicos. Así en el Norte de Potosí el quechua es el idioma de los centros mineros y de los pueblos de antiguos patrones, por lo que tiene mayor prestigio que el aymara. Pero en el Norte de La Paz, donde la presión demográfica y social está en manos de los aymaras, la situación tiende a invertirse aunque sin crear una jerarquización tan clara. En algunos pueblos de esta región la armonía quechua-aymara llega hasta el punto de que estos pueblos con sus comunidades están organizados en dos mitades o parciales, una aymara y la otra quechua (ver la nota 16). Otra situación limítrofe se da en la zona de colonización de Caranavi y Alto Beni, en la que los colonizadores aymaras entran en contacto con los quechuas del Norte y también con los mosetenes, lecos y otros grupos cambas. Tampoco allí han surgido mayores roces, quizás por la poca densidad de población y la abundancia de recursos. El único conflicto relativamente crónico con matices étnicos es el que existe entre los uru-chipayas y el *ayllu* Qullana de Huachacalla, en Oruro. Pero en realidad se trata de un conflicto económico para el uso de unos pastizales, en el que el elemento étnico sirve a lo más de amplificador.¹¹

A pesar de la larga frontera internacional de Bolivia con Chile y Perú y de los conflictos internacionales entre estos países, tampoco han sur-

11 Más claro es todavía el fondo casi únicamente económico en el conflicto entre los urus ya aymarizados de Iruitu (Machaqa) y algunas comunidades vecinas por el usufructo de unos totorales en el río Desaguadero. Antiguamente hubo sin duda choques interétnicos de resultados de los cuales se formó la reducción uru de Iruitu sin tierras cultivables, pero con acceso a la pesca del río-lago (Vellard 1954). Pero actualmente el conflicto por los totorales es totalmente económico y se ha extendido también a roces entre facciones de otras comunidades cercanas aymaras sin connotaciones uru.

gido faccionalismos entre los aymaras que viven a ambos lados de la frontera, debidos a la pertenencia a uno u otro país. Hay algunos roces, por ejemplo en la región de Llica (Potosí) y en Manco Kapac (La Paz). Pero éstos no llegan ni mucho menos al nivel de otros conflictos entre pueblos. Donde hay frontera internacional con aymaras a ambos lados, prevalece más bien el sentido de solidaridad aymara, independiente del país. Los aymaras de un lado se colaboran con los del otro lado en sus pequeños intercambios comerciales, viajes y actividades festivas. Son varias las ferias surgidas en plena línea fronteriza y abundan los campeonatos “internacionales” de fútbol. Hasta hace poco cerca de Charaña, en el límite trinacional Bolivia-Chile-Perú, había una cancha de fútbol perteneciente a una de las estancias del *ayllu* Condoroca (de Aransaya Calacoto, provincia Pacajes), en la que solía decirse que para meter gol había que cruzar “varias fronteras internacionales”. Actualmente en el mismo lugar hay una feria. En varias zonas fronterizas de la misma provincia Pacajes se hacen también sacrificios de llamas (*wilancha*) a las banderas boliviana y chilena. Ello se debe sin duda a que buena parte de la existencia de esas comunidades con pocos recursos agropecuarios depende de la facilidad para intercambios fronterizos. En muchos de estos lugares fronterizos los aymaras mantienen al mismo tiempo un fuerte sentido de identidad como bolivianos, peruanos, etc., quizás porque los gobiernos respectivos han tenido interés de dotarlos con escuelas y otros servicios para fortalecer su lealtad con el estado que representan. Pero al mismo tiempo la imagen de estado “boliviano”, “chileno” o “peruano” muchas veces está representada en los policías y guardias fronterizos que entorpecen cada vez más estos intercambios de la rutina diaria. Esto favorece indirectamente el mantenimiento de una latente solidaridad aymara internacional a otro nivel.

En conclusión el motivo económico es el que lleva más fácilmente a la formación de conflictos faccionalistas. Quisiera subrayar, con todo, que no siempre este motivo objetivo es el que esgrimen subjetivamente los dos bandos contendientes. Con cierta frecuencia, aunque la razón básica del conflicto sea el acceso a recursos limitados, muchos de los protagonistas y de los espectadores estarán convencidos de que están luchando por una causa política, religiosa, étnica o quizás de otra índole.

3.3. SUBDIVISIÓN DE COMUNIDADES

He mencionado varias ocasiones en que el faccionalismo lleva a la división de comunidades. Hace algún tiempo analicé con algún detalle el caso de la subdivisión de los 12 ayllus de Machaqa hasta llegar a las 40 y tantas neocomunidades de 1971 (Albó 1972). Este análisis ha quedado ya anticuado en 1984, pues desde entonces han habido varias nuevas subdivisiones hasta llegar a 67 comunidades o “sindicatos agrarios”. Pero el caso de Machaqa no es ni mucho menos excepcional. De las 58 regiones desde Puno hasta Potosí que proporcionaron esta información, 32 señalaron casos recientes de subdivisiones y varias de las 28 restantes señalaban otros casos más remotos. El fenómeno ocurre sin notables diferencias tanto antes como después de la Reforma Agraria, en el Perú al igual que en Bolivia, en ex-haciendas y en comunidades originarias. Una vez más sólo Yungas y las zonas de colonización parecen escaparse de la regla, aunque no completamente.

La subdivisión no siempre se debe a faccionalismo previo. En bastantes casos se debe a motivos de prestigio competitivo (cada zona quiere su escuela; cada subcomunidad quiere llegar a rango de cantón, etc.). Otras veces a este argumento se une el de querer conseguir mejores servicios: si no se autonomizan, todo va a parar a la cabecera de la comunidad. Otras veces puede añadirse la distancia, por ejemplo en el campo de Oruro.

Tengo la sospecha de que otro factor es el tamaño de la comunidad. La necesidad de interacciones personales de tipo primario, tanto por motivos sociales como laborales, es parte de la vida misma de la comunidad, como hemos visto en toda la sección primera. Pero este tipo de relaciones no es posible o se dificulta cuando la comunidad o zona contiene varios centenares de familias. En la Isla del Sol los habitantes de Yumani han dado como única causa de su reciente subdivisión la siguiente explicación: “Ya éramos demasiados en una misma comunidad”.

En muchos de los casos recién enumerados hay cuanto menos el elemento de individualismo de grupo. Otras muchas veces, con o sin

estas motivaciones, el faccionalismo ha intervenido en la subdivisión. Puede ser faccionalismo debido al acceso a recursos limitados (casos más frecuentes), o de otro tipo. En muchos de estos casos las alianzas familiares entre los que pertenecen a un mismo bando pueden dar un nuevo empujón hacia la subdivisión.

3.4. FUSIÓN DE COMUNIDADES Y PUEBLOS NUEVOS

A la luz de este hecho debe analizarse el fenómeno contrario de la fusión de comunidades sobre todo para formar nuevos pueblos y ferias, incrementado en el Altiplano y otras partes del país desde la Reforma Agraria. Marshall (1970) y sobre todo Preston (1970, 1973, 1978) han estudiado este fenómeno en varias provincias de La Paz. Ambos han subrayado, con razón, la liberación económica y política como factores clave del proceso. El surgimiento de nuevos pueblos y ferias en manos mayormente de campesinos y excampesinos se correlaciona con la decadencia de los pueblos tradicionales de vecinos y hacendados que antes controlaban toda la economía y la administración pública aymara. Por eso el proceso se ha incrementado notablemente desde la Reforma Agraria y ha coincidido en otras muchas partes del país. Pero el proceso existía ya en alguna forma desde mucho antes. Toda la geografía aymara se halla salpicada con poblaciones y comunidades más o menos antiguas llamadas Machaqa Marka (pueblo nuevo). Por otra parte, este proceso se ha dado con mayor fuerza en el mundo aymara. Finalmente, al analizar las regiones del sondeo en que ha habido subdivisiones de comunidades, vemos que en el 40% de los casos ha habido subdivisiones y también fusiones con creación de nuevos pueblos, ferias, cantones, etc. No es, por tanto, aventurado ver cierta correlación entre ambos procesos.

En efecto, incluso donde surgen nuevos pueblos, la suma final de comunidades, cantones, etc. suele ser mayor que la de antes de la aparente fusión, porque las antiguas unidades no pierden su anterior identidad. Hay yuxtaposición, más que fusión, encuadrada en la nueva matriz. Ello sucede incluso en Yungas, donde hemos visto menos indicios de divisionismo. Los nuevos pueblos de Arapata y Trinidad Pampa, por

ejemplo, en la jurisdicción de Coripata, han surgido ambos de la fusión de varias haciendas.¹² Casi todos los pobladores tienen ahora casa en el nuevo pueblo donde residen habitualmente y en el mismo tienen centros administrativos y varios servicios comunes como escuelas, cooperativas, posta sanitaria, iglesia, etc. Pero el sindicato de cada ex-hacienda mantiene además su propia identidad (de forma análoga a lo que sucede en las familias implicadas en una alianza matrimonial). Los miembros de cada sindicato mantienen sus otras casas en los terrenos de hacienda, construyen sus propias capillas o sedes sindicales junto al nuevo pueblo, tienen sus propias actividades y reuniones al margen del resto del pueblo, etc. El sistema de los antiguos *ayllus* con una *marka* central resucita en estos grupos que ni siquiera recuerdan que antiguamente fueron *ayllus*.

A todo ello hay que añadir el elemento de prestigio y, por tanto, de competencia grupal entre comunidades. Muchos pueblos y ferias nuevos surgen no como resultado de una racionalización administrativa o económica, sino porque todos quieren adquirir este estatus. Un caso extremo en la provincia Los Andes es el del nuevo pueblo y cantón de Batallas y, a menos de cien metros, el pueblo contrincante de Qharisa, que forma cantón aparte, compitiendo ambos para atraer mejores símbolos de estatus. Sin llegar a este extremo, el Altiplano está invadido de “urbanizaciones de subsistencia”, abortos de pueblos, ferias, subcentrales campesinas y cantones sin jurisdicción definida ni filiales, etc.; unidades nuevas sin posibilidades de llegar a tener una vitalidad propia suficiente. Aún cuando el fenómeno empezó bajo signos de liberación, su multiplicación por fragmentación es un indicio nada alentador.

En resumen todo lo que hemos dicho muestra que es precisamente a este nivel intercomunitario donde la pugna entre mantener una unidad a niveles superiores y el individualismo comunitario se libra con mayor empeño. Por consiguiente, es también a este nivel donde los factores ambientales podrán influir más en uno u otro sentido.

12 En 1964 Madeleine B. Leons (1966) observó en Arapata una situación prácticamente igual a la observada por mí diez años después. No se trata pues de una simple fase pasajera de transición.

CUATRO

LA PARADOJA EN LAS ESTRUCTURAS CULTURALES

La interpenetración de lo comunitario y lo divisivo es algo tan interiorizado por el aymara, que hasta encuentra su clara expresión en las estructuraciones de su organización social y de su esquema mental. No puedo entrar aquí a una descripción sistematizada de este punto. Ello exigiría todo un estudio en sí mismo. Simplemente voy a apuntar algunas pistas que muestran la estructuración de la paradoja. En ellas se verá que uno de los temas más recurrentes en la organización social y en la organización simbólica aymara es el de la unión de contrarios, con una coherencia interna que haría las delicias de cualquier adherente al materialismo dialéctico o a otras escuelas filosóficas dialécticas.

4.1. LA UNIÓN DUAL BÁSICA

La unión de contrarios empieza a construirse a partir de la unión dual del hombre y la mujer en el matrimonio. En la concepción aymara ésta es una “unión” de “contrarios”, que se exigen y se condicionan mutuamente y llegan a un equilibrio estable –la estabilidad conyugal es alta entre los aymaras– pero hasta cierto punto conflictivo o al

menos competitivo. Este equilibrio de contrarios se manifiesta tanto al nivel de relaciones hombre/mujer como al de relaciones entre la familia del hombre y la de la mujer. En múltiples ceremonias, desde la petición de mano hasta la construcción de la casa de los nuevos casados (*achuqalla*), y en las múltiples ocasiones en que las familias respectivas se colaboran para ayudar a la pareja durante su vida, se dramatiza al mismo tiempo la unidad y la competencia a veces agresiva entre ambos grupos. Los padres de la novia se niegan a entregarla; echan piedras al grupo del novio cuando éste se la lleva; en las comidas conjuntas, ambos grupos compiten en el servicio; el techado de la casa es una carrera entre los familiares del varón y los de la mujer, etc. (ver Albó 1976).

Este dualismo mantiene su huella en todo el simbolismo aymara, con mayor o menor intensidad según las regiones. Este punto aparece cada vez con mayor fuerza en los estudios que empiezan a producirse sobre las estructuras mentales andinas y aymaras en particular; por ejemplo en Platt (1976, en prensa), Harris (1978), Harris y Bouysse (en prensa), Montes (en preparación). Se trata siempre de dos realidades o mundos en oposición pero al mismo tiempo complementarias, que de alguna manera vienen a unirse a través de una u otra forma de mediación.¹³ A modo de ejemplo presentamos algunos de estos elementos dualistas en la cosmovisión aymara:

- El paisaje en el que se mueven las comunidades aymaras queda dividido regularmente en Puna/Valle o cerro/pampa, según las circunstancias, atribuyéndose la dimensión masculina o femenina a una parte en oposición a la otra.
- Esta división sexuada del universo se extiende a muchos otros elementos dentro de él. Hay, por ejemplo, piedras masculinas (más duras) y otras femeninas (menos duras, pero más resistentes); nubes masculinas y otras femeninas; el sol masculino y la luna femenina; la casa considerada masculina y el patio, femenino; o al nivel comu-

13 Para otras regiones andinas, Wachtel (1971, 1973) y Ossio (ed. 1973) han roturado terreno, pero insistiendo ambos en el aspecto etnohistórico. Ver también Ortiz 1973 y algunos de los ensayos en Ossio ed. (1973), Murra y Wachtel (eds. 1978), Isbell (1978).

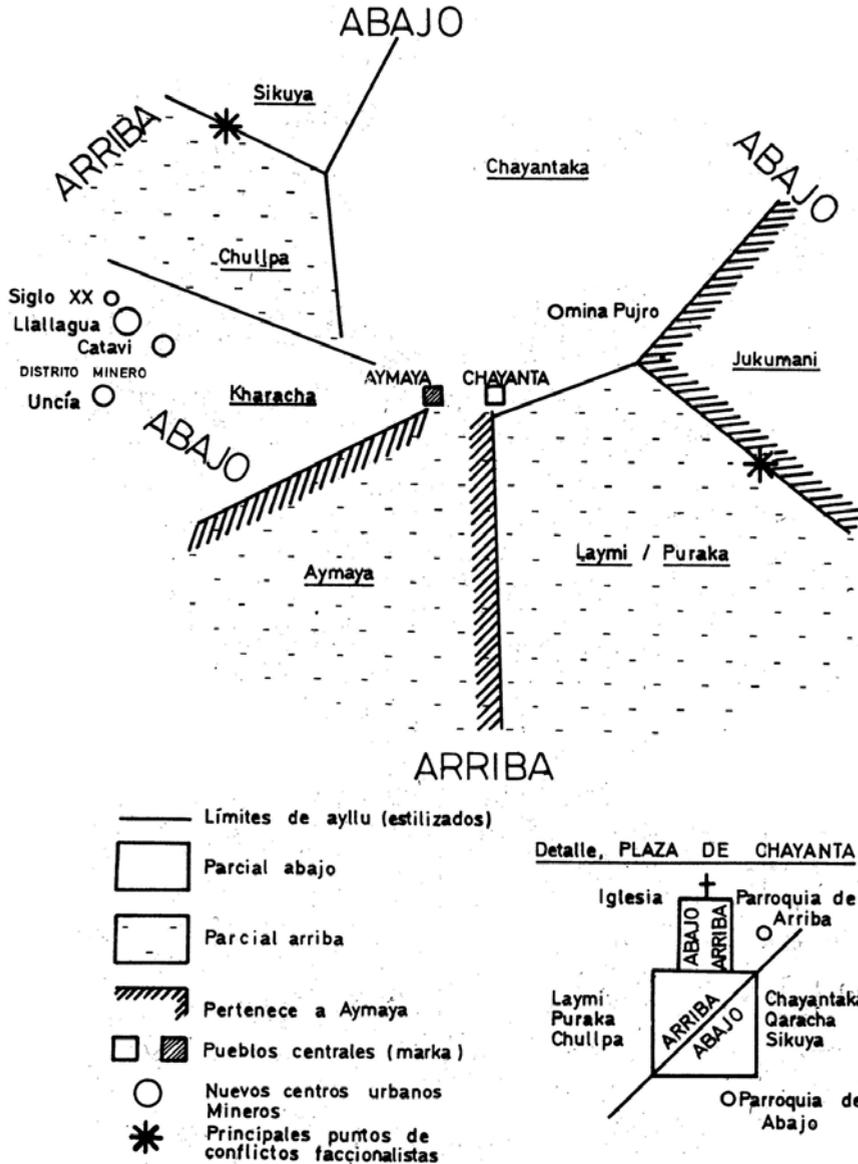
nal, la torre (masculina) de la iglesia, en contraste con el atrio o plaza (femenino); etc.¹⁴

- Las dos grandes fuerzas ordenadoras del universo quedan sintetizadas en el mundo de arriba (*alax pacha*), con su orden notorio, contrapuesto al mundo de abajo (*manqha pacha*), con sus fuerzas ocultas pero generadoras de nueva vida. Nuestro mundo (*aka pacha*) sería fundamentalmente el punto de encuentro entre esos dos universos opuestos (Harris y Bouysse, en prensa).
- En el ritual es regular la utilización de determinados elementos clave por pares. Por ejemplo, dos botellas. En el Norte de Potosí este punto está mucho más desarrollado (como lo está también el faccionalismo institucionalizado). Por ejemplo en las fiestas se bebe siempre en dos vasijas llamadas *turuturu*, cada una de las cuales a su vez contiene en su interior dos toritos y a veces también dos círculos concéntricos. Hay evidencia de que el dualismo ceremonial estaba antes más desarrollado en partes del mundo aymara donde ya ha perdido importancia.
- Se supone que lo bueno y lo malo coexiste en todo, y se evitan manifestaciones excesivas de un extremo, porque éstas preludiarían el extremo contrario: “No hay que reír demasiado, para no llorar demasiado más tarde”.¹⁵
- Más relacionada con nuestro tema central es la organización social por mitades. Para nuestros fines este punto es el más importante y requiere una descripción más detallada.

¹⁴ Algunos afirman que todo elemento significativo del cosmos aymara entra dentro de esta dicotomía masculino/femenino. Pero, de acuerdo a los datos que he podido recoger del aymara actual, esta afirmación es exagerada. Hay elementos significativos a los que no se atribuye sexo y que tampoco están formados por componentes sexuados. Por ejemplo: muchas jurisdicciones territoriales, fenómenos naturales, *aynuqas*, caminos, etc.

¹⁵ Manuel de Lucca me ha hecho caer en la cuenta de este rasgo del universo mental aymara.

GRÁFICO N° 1
ESTRUCTURA DUAL EN CHAYANTA (POTOSÍ)



(fuente: Olivia Harris)

4.2. ORGANIZACIÓN SOCIAL POR MITADES

Aunque en muchas partes, sobre todo cerca de La Paz, este esquema social dual ya se ha perdido o se está perdiendo y en otras, como Yungas, quizás nunca ha existido, quedan aún bastantes pueblos divididos en dos “parcialidades” o mitades del tipo Aransaya/Urinsaya.¹⁶ En algún lugar, como Tiwanaku o Achacachi, esta división actualmente afecta sólo al pueblo. Pero en principio todas las comunidades aymaras dependientes de estos pueblos quedan asignadas a una u otra de estas mitades y así sucede en muchas partes. La división mencionada quiere decir arriba/abajo. También se conoce a veces como derecha/izquierda.

En muchas pequeñas comunidades, incluso en lugares que ya no conocen la división fundamental por mitades, se han producido divisiones más recientes en estas mismas líneas o en otras análogas como grande/chico, *qullu* (cerro)/pampa, etc. A veces llegan a combinarse varias de ellas, en sucesivas divisiones. Ya vimos el ejemplo de Walat’a (Achacachi), lugar de faccionalismo estimulado por patrones, que está ahora subdividido en 4 comunidades de las que una es Walat’a/Grande/Arriba; y Janq’uaqi, antiguo *ayllu* de Jesús de Machaca, se ha subdividido en 6 comunidades, de las que una de las 4 pertenecientes al sector “abajo” se llama Janq’uaqi/Abajo/Tana/Abajo (ver Albó 1972).

Esta fragmentación múltiple puede suceder también al nivel de pueblo. Ya mencioné el caso del doble pueblo nuevo Batallas-Qharisa (3.4). El caso antiguo más complejo es el de Chayanta en el Norte de Potosí, que aparece esquematizado en el gráfico N° 1.¹⁷ Allí desde antiguo han

16 Esta nomenclatura con terminología quechua (lado de arriba/lado de abajo) se escucha en algunos lugares, como por ejemplo Sicasica. Más frecuente es la terminología aymara (alasaya/masaya o variantes) incluso en lugares que hoy son de habla quechua, como Macha. En la región norteña de La Paz, donde hay un enclave quechua, algunos pueblos como Moqomoqo y Ayata tienen mitades conocidas como *Warqas/Inka*; *Warqas* corresponde a las comunidades más elevadas y es netamente aymara; *Inka* corresponde a las comunidades más bajas y es primordialmente quechua, aunque cada vez con mayores presiones del aymara dominante. En otros lugares las mitades son más conocidas a través del nombre de sus *ayllu* preponderantes.

17 Debo esta información sobre Chayanta a Julio Tumiri Javier y a notas de Olivia Harris. Ver también Harris (1978).

existido dos pueblos casi contiguos, Chayanta y Aymaya, a cada uno de los cuales pertenecen dos mitades de *ayllus* geográficamente entreverados. Además el pueblo de Chayanta ha poseído hasta hace poco dos parroquias, situadas a ambos lados de la plaza, una para cada mitad de *ayllu*. En la iglesia, común, la derecha corresponde a una de las mitades y la izquierda a la otra. La gran mayoría de los santos de dicha iglesia se encuentran asimismo por duplicado. Finalmente las mitades de *ayllus* de Chayanta están subdivididas a su vez en varios *ayllus*, en forma ya no dual y uno de estos *ayllus* consta en realidad de dos. Desde fines del siglo pasado en un sector periférico de Chayanta ha surgido un gran complejo minero, el mayor de Bolivia, con una población muy superior a la de todo Chayanta. Con estas minas han llegado a la región nuevas fuentes de trabajo, nuevos valores y una reorientación de las transacciones comerciales hacia las ferias de Llallagua y Uncía. A pesar de ello Chayanta sigue siendo el centro ceremonial para el campesinado de toda la región y en torno a este centro sigue funcionando todo el sistema de autoridades tradicionales, más importantes para el campesinado que las de tipo más moderno.

En las fiestas más importantes los campesinos de todos los *ayllus* se reúnen en Chayanta para sus celebraciones. Como en el resto del Norte de Potosí, un acto culminante de estas celebraciones es el *tinku* o enfrentamiento ritual pero real entre grupos de diversos *ayllus*. Por intervención de las autoridades, ahora el *tinku* suele hacerse en encuentros mano a mano de parejas de luchadores debidamente pertrechados quienes tras cada victoria van siendo reemplazados por otras parejas de los mismos *ayllus* contendientes. Pero no es raro incluso hoy día que en momentos de menos control y de mayor influjo del alcohol lleguen a formarse *tinkus* entre grupos más numerosos entre los que corre piedra y en los que en más de una ocasión ha habido algún muerto. Platt (1973, en prensa) ha caracterizado el *tinku* como una unión sexual simbólica entre las binas que en último término vienen a conformar toda la sociedad campesina de la región. El momento de máxima comunión, que sin duda son estas fiestas, se expresa precisamente por esta máxima agresión. La paradoja aymara llega así a su plena expresión estructural y ritual.

Recordemos que Chayanta es el centro principal de toda la región de Puna del Norte de Potosí, donde el faccionalismo de tipo tradicional ha sido y sigue siendo notorio. Los dos conflictos hoy día más candentes en la región y quizás en el país –Laymis vs. Jukumanis y en un grado menor Chullpas vs. Sikuyas– ocurren precisamente entre parejas de *ayllus* contrincantes en que cada uno de los *ayllus* pertenece a mitades opuestas y, en el caso de Laymis vs. Jukumanis, también a pueblos opuestos.

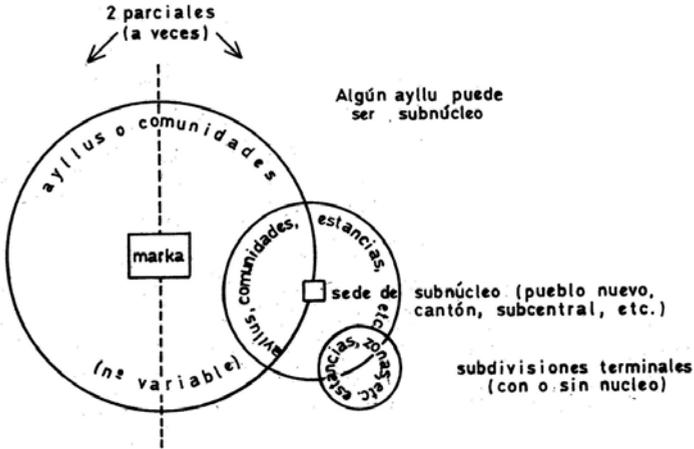
4.3. ORGANIZACIÓN SOCIAL PLANETARIA

La lista de *ayllus* de Chayanta nos muestra cómo el dualismo no es exclusivo y puede quedar superado. No quisiera entrar en una discusión estéril sobre si el dualismo ha estado en los orígenes de todas las organizaciones sociales aymaras que ahora ya no presentan trazos binarios. Sea por subdivisiones sea por otros motivos, ahora con frecuencia lo que aparece ya no es el problema de la unión de dos contrarios, sino el problema de lo uno y lo múltiple, del sentido comunitario y el faccionalismo al menos en embrión.

En un intento de teorizar en una forma abstracta los datos presentados hasta aquí, el modelo de estructura social básica de una unidad regional aymara¹⁸ puede idealizarse como un sistema planetario, o quizás mejor con un sistema atómico-molecular de cargas positivas y negativas (ver gráfico N° 2). En el centro tiene un núcleo y en torno a él gira un número variable de planetas, varios de los cuales a su vez se convierten en subnúcleos con sus propios satélites. Sobre todo cuando la población no está muy concentrada, cada planeta o satélite, sin que tenga necesariamente un subnúcleo propiamente dicho, está conformado por una serie de pequeñas agrupaciones. Éstas, o las subdivisiones ulteriores de éstas, reflejan finalmente las nucleaciones patrilocales en torno a un ta-

18 No considero aún aquí la estructura complementaria que Murra (1972) llama la comunidad “archipiélago”, según la cual cada unidad organizativa aymara, además del núcleo (cuya estructuración es lo que describo aquí) tenía un número variable de colonias dispersas más o menos distantes a través de las cuales tenía acceso a diversas ecologías y a sus productos. Este sistema complementario de archipiélago habría estado en su pleno vigor antes de la Colonia.

GRÁFICO Nº 2 ORGANIZACIÓN SOCIAL DE COMUNIDADES AYMARAS (sistema planetario)



Ejemplos

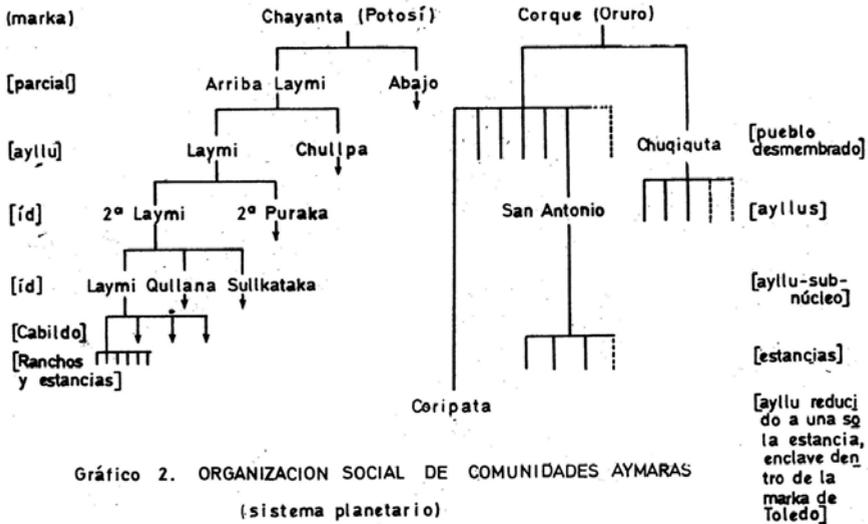


Gráfico 2. ORGANIZACION SOCIAL DE COMUNIDADES AYMARAS
(sistema planetario)

tarabuelo común (excepto en lugares muy poblados). Según el esquema rotativo ya explicado, cada uno de los “satélites” va cumpliendo cargos de autoridad, trabajos u otro tipo de servicios y funciones dentro de su centro de gravitación y a los diversos niveles existentes en cada sistema planetario.

Antiguamente sistemas comparables a éste se extendían a unidades más comprehensivas, como puede verse en el documentado caso de los Lupaqa (Garci-Diez 1567). Probablemente bajo los Incas llegó hasta su nivel máximo en el Tawantinsuyu: es significativo que el mismo nombre de la máxima unidad incaica explicita también su multiplicidad. En su complejidad inicial esta estructura quedaba aun complementada con el archipiélago de colonias de cada unidad-núcleo, que entonces funcionaba con todo su vigor.

Pero en la actualidad este esquema organizativo “aymara” no suele ir más allá del nivel “pueblo”. El siguiente nivel superior, provincia, ya suele estar organizado según los cánones del sistema boliviano, aunque varias provincias del territorio aymara aún reconocen a un solo pueblo matriz del que se habrían ido desmembrando los demás.

Los nombres dados a cada unidad varían de lugar a lugar. El núcleo central se llama casi siempre *marka* o su equivalente castellano *pueblo* y alberga muchas veces autoridades al nivel de provincia, de sección provincial, o al menos de cantón. Donde las haciendas no han destruido la organización social aymara, el círculo más amplio de subdivisiones en torno a este núcleo suele estar formado por *ayllus* o su equivalente castellano *comunidades* (organizados o no en dos parciales o mitades). Así ocurre en toda la franja de comunidades originarias sin haciendas que va desde el departamento de Puno (Perú), pasando por los Machaqa al Sur de Ingavi, hasta el Norte de Potosí inclusive, abarcando todo el Oeste de Oruro (ver la línea punteada en el mapa N° 2). Esta denominación se encuentra también en algunas otras zonas periféricas de las provincias Camacho y Muñecas y en otras regiones aisladas. En otras partes prevalece actualmente el nombre de *comunidades*, diversificadas como originarias o ex-haciendas, según su estatus anterior a la Reforma Agraria. Cuando alguna de estas subdivisiones es a su vez un subnúcleo del

sistema planetario, este hecho suele coincidir con el rango de *cantón* o *vicecantón* o cantón en trámite y, en el departamento de La Paz donde ha cuajado mejor la organización sindical campesina, (*sub*)*central*. Pero estas prerrogativas pueden darse también en pequeñas comunidades que no han llegado a formar un subnúcleo. Si se dan subdivisiones más pequeñas antes de llegar a las aglomeraciones terminales, éstas suelen llamarse *zonas*¹⁹ o *estancias* y en el Norte de Potosí *cabildos* o *ayllus*. Si aún hay divisiones ulteriores, éstas, las últimas de la serie, se llaman *zonas*, *estancias* o *ranchos*.

En el Norte de Potosí, en Oruro y en menor grado en alguna otra parte, la palabra *ayllu* puede referirse a varios niveles, caracterizados por Tristan Platt (1973, 1976) como *ayllu* mínimo (o cabildo), que agrupa a sólo algunas decenas de familias; *ayllu* menor; *ayllu* mayor (o parcialidad); y finalmente *ayllu* máximo (señorío, etnia), que puede abarcar varios miles de personas y extensiones de 100 y más kilómetros de largo. Asimismo, como hemos visto, otros términos como *pueblo*, *cantón*, *comunidad*, *estancia* o *zona* pueden sobreponerse a diversos niveles.

Junto con esta división y superposición de denominaciones suele darse también un juego constante de dependencia y/o autonomía de cada unidad con respecto a las más nucleares o matrices, y de solidaridad y/o conflicto con respecto a las unidades vecinas del mismo nivel. Es decir, todo este panorama complejo nos presenta una vez más la paradoja de unidad y divisionismo, puesta al nivel mismo de la estructura organizacional.

4.4. FACTORES MODIFICANTES

Pero con el tiempo han ido surgiendo una serie de modificaciones más o menos serias en el sistema cultural tradicional, las cuales en unos casos eliminan y en otros añaden complejidad a este juego constante entre unidad y multiplicidad en la organización social aymara.

19 En Parina/Bajo/Awallamaya (Jesús de Machaqa) alguien me caracterizó estas unidades llamadas *zonas* como *tunkala* (lit. diez). Probablemente aludía al papel corriente de la gente de cada zona como brigadas de trabajo en los trabajos colectivos de la comunidad en la actualidad. Pero esta nomenclatura, con resabios incaicos, no parece ser corriente ni siquiera en Machaqa.

Hay un primer caso, que posiblemente se remonte a la época precolonial, en el que la paradoja no se presenta con tanta crudeza. Es el de las regiones caracterizadas como “colonias” o asentamientos secundarios en zonas bajas, sean ellas de tiempo antiguo, como los Valles interandinos y los Yungas, sean modernas colonizaciones como Alto Beni y Caranavi. La característica allí es la amalgamación de un sinfín de procedencias. En este sentido hay aún una mayor complejidad. Pero a la larga el resultado final parece ser una simplificación general de la estructura en base a las exigencias de la “colonia”. Con el tiempo se olvida la heterogeneidad del origen y surgen nuevas unidades locales más simples. Ello no impide que muchos de los pequeños grupos o individuos mantengan ciertos vínculos con sus lugares de origen. En estas zonas disminuye notablemente el faccionalismo, pero no necesariamente a favor de una solidaridad más fuerte. A la larga prevalece más bien el individualismo.

El segundo cambio lo han provocado las haciendas que en mayor o menor número abundaron en toda la región excepto en la franja en que persiste el término *ayllu* (ver el mapa N° 2). En algunos lugares, sobre todo en los valles de Larecaja, en Nor Yungas de La Paz y en las cercanías de la orilla Este del Titicaca estas haciendas han llegado a borrar casi el sistema organizativo aymara más allá de los propios límites de cada hacienda. A niveles más altos solo existe entonces una constelación poco estructurada de comunidades (o ex-haciendas) directamente vinculadas, hasta 1953 a través del patrón, a un centro más o menos importante.²⁰

Un tercer factor modificante son los mismos pueblos tradicionales de vecinos. Tanto si están colocados sobre la antigua *marka* aymara, como si

20 En lugares con unas pocas haciendas en medio de comunidades originarias es corriente que los excolonos de hacienda ya no se sientan parte de ningún *ayllu* ni parcialidad. Tampoco los libros parroquiales suelen identificar a los “*yanakuna*” de las fincas coloniales como miembros de estas jurisdicciones aymaras. Lo contrario también sucede. Achacachi, por ejemplo, ha sido región de haciendas y no muestra apenas trazos de sistema planetario. Sin embargo, dentro de Achacachi ha persistido la comunidad originaria de Warisata que mantiene hasta hoy día su organización como subnúcleo dependiente del pueblo de Achacachi. Este subnúcleo tiene 8 zonas-satélite cada una con su propia asamblea y autoridades, más una autoridad central, llamada *jilaqata*, para las 8 zonas. En la nomenclatura de Platt (1976), el conjunto de Warisata sería un *ayllu* menor, y cada una de sus 8 zonas un *ayllu* mínimo.

son el resultado de las reducciones ordenadas por Toledo, estos pueblos albergan desde la Colonia a un grupo social dominante de orientación hispano criolla. La presencia de este grupo en el núcleo mismo de todo el sistema ha roto el equilibrio inicial basado en la unión de contrarios, creando en cambio un sistema básicamente clasista incluso en los lugares que no habían sido alterados por el régimen de haciendas. En algunos lugares, como Jesús de Machaca, Sicasica, Pocoata, Tiwanaku, Pucarani y muchos otros, ello ha llevado ocasionalmente a cimentar la solidaridad de toda la periferia aymara contra el núcleo de vecinos. Pero en general, cuando hay pueblos de vecinos, la unión de contrarios se manifiesta más fácilmente al nivel de subnúcleo, por ejemplo en torno a un vicecanton o entre comunidades surgidas de un mismo *ayllu* y, a lo más, en una forma sólo subordinada al grupo de vecinos, al nivel de toda la *marka*. En el sector Occidental de Oruro hasta Llica (Potosí) se ha mantenido un sistema en el que muchos de los “pueblos” tradicionales siguen estando formados por los propios campesinos aymaras de los *ayllus*. Ellos mismos se encargan de cumplir los cargos de autoridad, hasta el nivel de subprefecto, y atender al mismo tiempo las labores agropecuarias en sus estancias alejadas, sin que llegue a consolidarse una clase social tan claramente distinta y superior en el pueblo. De esta forma el pueblo sigue siendo el lugar de encuentro de todos, como la antigua *marka*²¹. Algunos de los nuevos pueblos surgidos después de la Reforma Agraria, como los dos casos de Yungas mencionados más arriba (3.4), vuelven a tener características semejantes, aunque a escala mucho más reducida. Pero allí factores disociadores como los que señalaremos a continuación y la afluencia de comerciantes de otras partes hacen temer que existe ya un proceso formador de una nueva clase de “vecinos”.

El cuarto factor es la superposición de nuevos sistemas organizativos añadidos desde fuera al mundo aymara, como parte del esfuerzo integrativo surgido tanto desde arriba como desde las propias bases

21 Riviere (1982) ha estudiado en detalle el pueblo de Sabaya y una de sus estancias. Otro pueblo-*marka*, San Miguel, Carangas, ha sido estudiado por el equipo de RISM (Mc Ewen 1969: 239-303); Oliver (1964) ha estudiado además uno de los cantones dependientes del mismo pueblo como subnúcleo. Wachtel tiene también varios trabajos sólo parcialmente publicados sobre el caso peculiar de Chipaya, pueblo de origen uru.

aymaras, sobre todo a partir de la Reforma Agraria. Los principales sistemas nuevos que afectan a la organización social son el administrativo (cantones) y el llamado “sindical” (centrales, subcentrales y sindicatos, ver 5.3). A otro nivel más indirecto pero no menos eficaz están también el sistema escolar y la nueva red de ferias comerciales. Cantones y ferias estimulan además el fenómeno ya mencionado de nuevos pueblos (ver 3.4) con la subsiguiente reestructuración del espacio.

En distinta medida según los lugares, estos nuevos sistemas se han adaptado parcialmente, en sus niveles más bajos, a postulados organizativos aymaras como el de democracia rotativa, sistema planetario, creciente fragmentación y en algún caso dualismo. En la mayoría de los casos se ha tratado simplemente de acoples espontáneos. Pero en el caso de las escuelas rurales, con su red de núcleos, subnúcleos y seccionales, el diseñador del sistema, Elizardo Pérez (1962), tuvo explícitamente en cuenta el modelo aymara.²²

A primera vista parecería que, dados estos antecedentes, se estaría retornando a un equilibrio del estilo aymara. Pero muchas veces en el curso de este proceso la confusión creada por esta superimposición mal sincronizada de varios sistemas, a la que se añade una serie de redundancias y conflictos organizativos por falta de una clara división de funciones entre las diversas estructuras, va llevando poco a poco del sistema orgánico inicial al de constelaciones atomizadas inorgánicas y disgregadas. Este proceso disociador, que ya mostré antes en el caso de Jesús de Machaqa (Albó 1972), se encuentra en otras partes del mundo aymara. Entonces la paradoja comunión-división se va resolviendo gra-

22 A pesar de no tener pretensiones científicas, en su libro *Warisata, la escuela-ayllu*, Elizardo Pérez muestra una comprensión de la organización social aymara superior a la de muchos que se llaman antropólogos o sociólogos. Entendió el sentido de relación *marka-ayllu* y lo quiso imprimir a los núcleos escolares. Lamentablemente, como él mismo reconoce, esta intuición inicial no fue debidamente implementada posteriormente. La penetración de Elizardo Pérez se ve en otros detalles como los pasos hechos para determinar la ubicación de los núcleos escolares en Warisata, en Llica y sobre todo en el caso anómalo de Jesús de Machaqa, o la comprensión del sistema de núcleo y colonias en valles alejados, varios años antes de que Murra popularizara el tema. El error de Pérez fue quizás el subvalorar la influencia que todo lo no-aymara tenía ya sobre lo aymara.

dualmente por la vertiente de división, sea de tipo faccionalista como en Achacachi, sea de tipo simplemente atomizado sin mayores conflictos ni tampoco mayores logros. El sistema nuevo que mejor salva el sentido de solidaridad es el de los sindicatos, con sus diversos niveles. Por su especial importancia y significado actual le dedicaremos una sección especial en el capítulo siguiente (5.3).

CINCO

AMPLIANDO EL HORIZONTE

En resumen hemos visto que el sentido comunitario del aymara, del que hablan tantos que no lo conocen, existe ciertamente. Se ve en la gestión conjunta de los asuntos comunitarios, en el sentido de ayuda recíproca y en otros muchos rasgos. Pero el tema es mucho más complejo de lo que a primera vista parece. La unidad se da sobre todo al nivel de pequeña comunidad. Pero incluso allí es ante todo la yuxtaposición sincronizada de intereses particulares más o menos estáticos la que lleva a crear el fuerte sentido de grupo. Por eso surge entonces un individualismo de grupo. Al enfrentarse los intereses de un grupo con intereses de otros grupos, puede brotar tanto un sentimiento de unidad entre estos grupos, si coinciden plenamente, como un conflicto entre grupos si discrepan. Puede generar solidaridad y faccionalismo. Esta paradoja es central en el aymara, hasta el punto de poderse descubrir en su propia estructuración simbólica, basada en la unión de contrarios, y en toda su organización social, basada en un sistema planetario de grupos y subgrupos girando en torno a un núcleo y varios subnúcleos. De esta forma los diversos subnúcleos tienen una posición estructural lo suficientemente ambigua como para aliarse o repelerse, según las conveniencias del momento.

Este análisis, resumido en el párrafo anterior, ha sido simplemente descriptivo, limitándose a buscar la coherencia interna del fenómeno. Pero queda por delante toda la tarea explicativa. ¿Qué causas llevan a esta solución? Y, más importante aún, ¿qué factores son los que desbalancean el magro equilibrio aymara? ¿qué estimula un mayor faccionalismo y a qué niveles? ¿qué estimula una mayor solidaridad y hasta qué niveles de integración? Al fin de la sección precedente he insinuado algunos factores de la organización social que distorsionan el equilibrio hacia uno u otro lado. En estas páginas finales voy a señalar, en forma igualmente sucinta y programática, algunas otras pistas que deben tenerse en cuenta para contestar estas preguntas fundamentales.

5.1. LOS FACTORES ECOLÓGICOS Y DEMOGRÁFICOS

He mencionado varias veces en el trabajo el carácter de excepción que presentan los Yungas, a veces también algunos valles, y ciertamente las zonas nuevas de colonización. Allí nuestra paradoja pierde importancia. Tampoco tiene tanta fuerza la estructura social y simbólica típica del aymara.

¿Se debe ello únicamente a su condición de “colonias”? ¿O estamos además ante un factor de tipo geográfico y ecológico? Sea cual fuere la causa, lo que los hechos sugieren es que en estas zonas baja la agresión y el faccionalismo tiende a disminuir. Casos de divisionismo como los de Achacachi o Sicasica en la Puna desaparecen o disminuyen en Yungas e Inquisivi, que son tierras bajas y más fértiles. En el Norte de Potosí también son mucho más tranquilas las secciones de Valle de los mismos *ayllus* que en la Puna luchan aguerridamente. ¿Quiere decir esto que el clima más áspero, la nutrición menos balanceada y las inseguridades agrícolas más agudizadas en la Puna llevan a un carácter y organización grupal paralela? Estaríamos entonces acercándonos a los planteamientos de Bolton (1976) en sus estudios de agresividad en Capachica. Según él existe una correlación entre el nivel de agresividad y el desequilibrio en la proporción de azúcar en la sangre, incluso entre los miembros de una misma comunidad en la Puna. Pero no parece que podamos simplificar el problema a este tipo de factores. Entran en juego muchos otros elementos.

Varios campesinos de valles han mencionado como explicación de su mayor tranquilidad y armonía la necesidad de trabajar en común para poder sobrevivir. En general los Valles son más fértiles que la Puna, por lo que hay también menos angustias. Pero el mantenimiento de esta fertilidad supone constantes trabajos comunitarios para fines como conservar las acequias o levantar defensivos contra el furor de las torrenceras en la época de lluvias. Todo ello fortalecería el hábito de actuar juntos como garantía de sobrevivencia.

Otro factor importante es la presión demográfica. Es cierto que los Laymis y Jukumanis del Valle tienen menos fricciones que sus hermanos de la Puna y es posible que a ello contribuyan factores ecológicos y climáticos como los señalados más arriba. Pero en situaciones climáticas comparables a las de los tranquilos *ayllus* del valle se encuentran también fuertes faccionalismos. El caso más notorio es el de Cliza y Ucuereña en el Valle de Cochabamba. Aquí parece que la presión demográfica juega un papel importante (aunque no único): El Valle y la Puna de los Laymis tiene una densidad moderada, mientras que los valles de Cochabamba están superpoblados.

Con frecuencia se ha comparado la región de Achacachi con el Valle Alto de Cochabamba por su faccionalismo y su inquietud política. Efectivamente en ambos casos, junto con la proximidad a una ciudad importante, encontramos una alta densidad demográfica. Esta estimularía por una parte la densidad de intercambio social, comunicaciones, etc. y por la otra la pugna por recursos limitados. Por eso en regiones como la de Achacachi habría más posibilidades de que se rompa el equilibrio y, en regiones casi despobladas –como el vasto Altiplano orureño–, sería más probable que los conflictos se mantengan dentro de ciertos límites (aunque allí los factores climáticos podrían jugar su papel).

Pero la cuestión no acaba aquí. Junto a Achacachi (como junto al Valle Alto de Cochabamba) hay regiones de características demográficas semejantes (casi toda la orilla del Lago; el Valle Bajo de Cochabamba), más bien caracterizadas por su tranquilidad. Movimientos faccionalistas, solidarios o simple tranquilidad se encuentran en muchos contextos demográficos. Si se quiere considerar esta variable, hay que per-

filarla más, incluyendo elementos como densidad relativa al número real de recursos existentes en las condiciones actuales, las posibilidades reales de un flujo migratorio, etc. y, por supuesto, las variables no demográficas de tipo ocupacional, económico, social o político que estas matizaciones implican.

5.2. EL CONTACTO CON CENTROS IMPORTANTES DEL PAÍS

No es fácil determinar en qué forma la cercanía o contacto con los centros urbanos importantes desequilibra en uno u otro sentido la tensión entre unión y división.

Un primer análisis de las 60 regiones sondeadas señala que en general las regiones que podríamos llamar plenamente marginales a estos centros nacionales mantienen mejor el equilibrio –sin eliminar ninguno de sus dos polos. Pero al mismo tiempo estas regiones no llegan a desarrollar tampoco ninguna solidaridad a nivel supralocal ni a desencadenar ningún movimiento social de tipo reivindicativo. Viven en su mundo cíclico y relativamente estático.

En cambio, cuando hay más contactos, aumenta tanto el faccionalismo como la posibilidad de que surja algún movimiento social reivindicativo, como también la posibilidad de que se desarrollen lazos de dependencia de tipo servilista con relación a los intermediarios del sistema nacional.

El faccionalismo permanece elevado en lugares que mantienen contactos relativamente intensos con los centros urbanos importantes, con excepción de Yungas, donde –aparte de los factores ecológicos ya señalados– puede influir el hecho de que esta región ya no depende de una economía tradicional de subsistencia sino de una plena economía de mercado. La ausencia de faccionalismo no desarrolla con todo un mayor sentido solidario, sino más bien un individualismo pragmático superior al de otras regiones aymaras. En cambio en casi todos estos lugares de fuertes contactos con los principales centros de la vida nacional, tanto en Yungas como en el Altiplano, aumentan los casos de movimientos sociales de tipo reivindicativo, disminuyendo incluso el servilismo.

Todas estas generalizaciones, por supuesto tentativas, plantean entre otras la siguiente pregunta: ¿Hasta qué punto la mayor integración a través de los mayores contactos se resolverá últimamente en una mayor solidaridad del aymara o en una mayor desintegración? Estos contactos sacan ciertamente al aymara de su rutina y lo empujan a algún tipo de activismo. Este activismo toma entonces tanto la ruta de las reivindicaciones sociales, potencialmente productiva, como la del faccionalismo interno, fundamentalmente estéril sobre todo a este nivel ya nacional.

Brota entonces una nueva pregunta: ¿Hasta qué punto los grupos detentadores del poder estimulan este faccionalismo? Ciertamente muchas de las luchas intercomunitarias en Achacachi y zonas cercanas antes de la Reforma Agraria fueron estimuladas por patrones que esperaban sacar ventaja de ellas para sus respectivas haciendas. Incluso después de la Reforma Agraria algún pleito entre comunidades se debe al menos indirectamente a ex-patrones que buscan como vender mejor lo que quedó de sus haciendas. Igualmente otros funcionarios, sobre todo del ramo legal, pueden alentar esos pleitos por el beneficio lucrativo que les traen.²³ Buechler (1971) trae un caso reciente de Compi; De Luca ha ilustrado otros en varias regiones; también me han afirmado que en los recrudescimientos recientes de las luchas seculares entre Laymis y Jukumanis hubo un influjo de este tipo, aparte del innegable influjo político ya mencionado.

Todos estos hechos muestran que a veces existe esta manipulación directa o indirecta. Ya hace dos milenios que se inventó la fórmula “divide y vencerás”. Pero debemos recordar que, además, el faccionalismo es muy aymara, independientemente de si hay o no manipulación de estos grupos.

A veces esta manipulación ha tenido efectos contrarios a los pretendidos. Algunos faccionalismos inicialmente fueron resultado de una manipulación interesada. Pero cuando surgió un objetivo reivindicacio-

23 Estos tinterillos pueden estimular también en forma interminable pleitos entre particulares por incidentes insignificantes. En cierto lugar un insulto entre niñas inició una demanda judicial que duró años y años, consumió un capital y llegó hasta la Corte Suprema de Sucre.

nista bien definido, se transformaron en movimientos de protesta en contra de los propios grupos dominantes que los habían manipulado. Algunos episodios del vasto movimiento del Willka Zárate en Aroma y Oruro en 1899, tan bien documentado por Condarco (1965, 1983), muestran este cambio: En su guerra para determinar la capital de Bolivia, Pando quiso aprovecharse de los indios y del faccionalismo por ejemplo entre Umala y Sicasica; pero en varias ocasiones el conflicto se transformó en levantamiento aymara vs. militares y blancos (Condarco 1983: 291-294, 339-344, 376-387). Las peleas años más tarde entre liberales y republicanos, queriendo aprovechar la fuerza india, también caldearon el ambiente para el famoso levantamiento contra el pueblo de Jesús de Machaca en 1921. En Achacachi los patrones estimularon el faccionalismo entre colonos inmediatamente antes de la Reforma Agraria y es probable que este antecedente ayudara a los movimientos contra patrones pocos años después. Pero en este último caso el boumerang habría tenido un doble efecto: una vez desaparecido el común enemigo, la hacienda, la belicosidad ha revertido nuevamente a la lucha entre comunidades.

5.3. EL ENTRONQUE DE LA ORGANIZACIÓN COMUNAL CON EL SINDICATO

La Reforma Agraria de 1953 con sus otras medidas complementarias introdujo importantes modificaciones. La principal, por supuesto, fue la supresión de las haciendas, con lo que los ex-peones de haciendas quedaron de nuevo igualados a los antiguos comunarios en su forma general de vida y trabajo. Al nivel organizativo y de participación el cambio principal fue la organización de la red sindical en la mayor parte del campo.²⁴ Ésta tuvo fuerza inicial sobre todo en las zonas de haciendas, donde el sindicato tenía una misión más específica: la recuperación de tierras. Pero rápidamente se extendió también a las comunidades originarias. De esta forma en poco tiempo la organización sindical pasó

24 Todo el tema de la relación entre "sindicato" y la organización comunal es actualmente (1984) objeto de un estudio específico de CIPCA. Ver también Iriarte (1980, cap. 13), Carter y Albó (en prensa).

a ser el mecanismo para agrupar las diversas comunidades y ex-haciendas de una región y para agrupar las diversas regiones al nivel provincial, departamental y nacional.

Para comprender la rapidez con que ocurrió el proceso de sindicalización rural, debemos recordar que en realidad la célula básica de todo el sistema seguía siendo la comunidad, incluyendo la comunidad campesina que estaba en la base de toda hacienda. Todo jefe de familia campesina con acceso a algún pedazo de tierra de la comunidad, por el hecho de serlo era ya miembro nato de la organización comunal y, automáticamente, pasó a ser también miembro del sindicato local.

Al mismo tiempo, en las zonas de comunidades, la existencia previa de la organización regional facilitó enormemente la formación de las centrales campesinas, que agrupan los sindicatos de toda una región. En muchas partes, por ejemplo en toda la región de Oruro, hay coincidencia entre ambas organizaciones. De cara adentro, seguirá siendo la organización tradicional; de cara afuera, se llamará central sindical. En el Norte de Potosí la articulación *ayllu*/sindicato no ha sido tan fluida, pues en muchos casos la organización sindical del MNR quedó monopolizada por mozos y vecinos de los pueblos, convirtiéndose en un instrumento más de la explotación de éstos sobre los *ayllus* circundantes.

En regiones de hacienda no existía el mismo punto de partida, aunque siempre persistió alguna forma de organización comunal entre los peones sayañeros de cada hacienda. Ésta más el estímulo de lograr las tierras fueron motivaciones suficientemente fuertes para la rápida organización sindical sobre todo al contar desde arriba con el apoyo por parte del Gobierno y de los diversos Comandos del MNR en cada región.

Con la explicación anterior se comprenden algunas evoluciones de los sindicatos dentro del área tradicional aymara:

- Al nivel de objetivos, una vez logradas las tierras y la salida del patrón, los sindicatos de las haciendas perdieron su ímpetu como organización –si se quiere modernizada– para las típicas tareas comunales. En los sitios donde no había habido hacienda, nunca había perdido este carácter primordial.

- La principal novedad de la organización sindical era entonces la mayor articulación que daba a sus miembros y a las comunidades con el Estado, y en concreto con un Estado y Gobierno que planteaba nuevos objetivos en el campo (escuelas, participación política, etc.), sin pasar ya necesariamente por la mediación de los pueblos tradicionales de vecinos.
- En teoría los niveles superiores de organización sindical, más allá de la comunidad, eran:
 - Subcentral: para cada cantón
 - Central: para cada provincia
 - Federación: para cada departamento
 - Confederación: para todo el país

Sin embargo, en la práctica en la región aymara las centrales tendieron a seguir las circunscripciones de la antigua *marka* o pueblo (antiguas sedes de corregidor) y además surgieron numerosas subcentrales que reflejaban fenómenos como los siguientes: un nuevo nombre para las antiguas fronteras de *ayllus*; reajustes más funcionales de estas antiguas unidades intercomunales, de acuerdo a las nuevas distribuciones espaciales (nuevos caminos, cantones, vice-cantones, pueblos, ferias, núcleos escolares, etc.) o a las cambiantes alianzas dentro del clásico faccionalismo tradicional; o también intentos locales de aumentar el estatus de una comunidad. Este último factor ha llevado a una gran proliferación de subcentrales, mientras que las centrales hasta ahora siguen correspondiendo a la antigua *marka*. Una o varias centrales siguen agrupándose al nivel provincial. En la región de colonización la mayoría de subcentrales y centrales se agrupan en sus propias federaciones (Alto Beni, Caranavi, Larecaja) dependientes de la Confederación de Colonizadores.

La masiva organización sindical tiene, por consiguiente, una doble dimensión con características muy distintas:

- 1) Al nivel local (la comunidad, y a veces la sub central) sigue siendo la organización fundamental de las bases, en la que se discuten y ejecutan diversas tareas locales, y cuyas autoridades están fundamentalmente nombradas por los comunarios, muchas veces de acuerdo

- a pautas tradicionales como el principio de la rotación de cargos. Es ante todo la organización comunal.
- 2) A niveles superiores (desde central para arriba) la organización ha sido durante años el vínculo con el Estado, y frecuentemente también el mecanismo del Estado para transmitir sus consignas a todo el sector campesino. Los cargos han dependido mucho más fácilmente de los intereses y manipulaciones de los diversos gobiernos y órganos de poder. Últimamente, como veremos enseguida, esta dependencia se va rompiendo, dando paso a una instancia superior de representación y presión campesina.

Teniendo en cuenta la articulación de estos dos niveles, ha ocurrido la siguiente evolución desde que la Reforma Agraria generalizó la organización sindical en el campo aymara y en general en el país:

Primera fase: Solidaridad campesina para una lucha reivindicativa, apoyada desde el gobierno revolucionario del MNR, con el objetivo de conseguir tierras, participación política, etc. Fue la forma prevalente en la década de los 50.

Segunda fase: La misma relación con el Gobierno facilitó que toda la organización fuera dependiendo cada vez más del mismo. Por otra parte, una vez conseguido el primer objetivo, las nuevas tareas implicaban también depender de ayudas gubernamentales, por ejemplo, para conseguir escuelas y profesores o para lograr caminos. Por todo ello, especialmente desde los años 60, la organización sindical pasó a depender cada vez más del Gobierno, el cual a su vez fue aprovechando esta situación para transformar dicha organización en una especie de red administrativa rural de tipo vertical. Este proceso, iniciado ya en la época del MNR, llegó a su máxima expresión en el llamado Pacto Militar-Campesino que fue un instrumento fundamental de la política oficialista en el agro desde que en 1964 subieron al poder los gobiernos militares. Con este esquema, las autoridades sindicales a niveles superiores han sido nombradas principalmente desde arriba, como si fueran funcionarios de la administración pública.

Tercera fase: Frente al esquema anterior fue surgiendo una tendencia opuesta, que luchaba por un sindicalismo independiente a todo nivel.

Esta tendencia logró su máxima fuerza a partir del debilitamiento del gobierno de Bánzer hacia fines de 1977. Su liderazgo estuvo precisamente en el área tradicional aymara, con la Federación Tupaj Katari, que se convirtió ya a nivel nacional en la Confederación Sindical Única durante los períodos subsiguientes de apertura democrática. Con el golpe militar de 1980, tuvo que pasar a la clandestinidad, pero desde fines de 1982 volvió a reemerger con igual fuerza, siendo actualmente (diciembre 1983) el esquema prevalente.

Dentro de la evolución señalada en la tercera fase, que muestra nuevas formas de participación organizativa a niveles regionales y nacional, cabe señalar dos variantes que muestran indirectamente la importancia de la organización tradicional subyacente.

La primera variante, representada en el sector aymara principalmente a través del llamado Bloque Campesino Independiente, prescindió de la organización tradicional. Estaba conformado por individuos más o menos inquietos que se arrimaron a organizaciones no campesinas de izquierda (COB, partidos) para desde allí llegar a formar un sindicalismo campesino independiente. En la época de apertura democrática pertenecen también a este grupo muchos de los intentos hechos por diversos partidos y alianzas para llegar a tener su propia organización sindical campesina adicta. En prácticamente todos estos casos se ha fracasado, probablemente porque se funcionaba al margen de la organización preexistente. Se hablaba de hacer sindicatos, cuando en realidad éstos ya existían y además, al nivel comunal, tenían una máxima representatividad y unos márgenes razonables de autonomía. El caso de la llamada Confederación Campesina Julián Apaza es ilustrativo de este enfoque: Correspondía a un intento de la UDP para tener sus propios sindicatos. El campesinado aymara votó masivamente por la UDP en tres elecciones sucesivas. Pero los sindicatos campesinos aymaras desconocieron prácticamente la Confederación Julián Apaza, propiciada por la misma UDP.

La segunda variante, en cambio, tuvo la táctica opuesta: Buscó la independencia a todo nivel mediante un esfuerzo para lograr dirigentes surgidos de las bases en los niveles superiores de la organización sindical (y comunal) preexistente. De esta forma ganó primero el control de

ciertas centrales locales, después el de algunas provincias; a continuación llegó a tener el departamento de La Paz y de ahí llegó a controlar una organización nacional. No hizo algo paralelo, sino que retomó la organización ya existente que tenía, como raíces últimas, a las propias organizaciones comunales existentes desde las épocas precoloniales. De esta forma la única organización paralela ocurría sólo al nivel de cúpula, donde se contraponía la organización independiente, surgida de bases comunitarias, a los dirigentes impuestos desde arriba por los diversos gobiernos. Esta táctica, seguida por la Federación Tupaj Katari, fue la que realmente logró éxito. Y, donde no lo tuvo, fue precisamente porque se partía más de individuos ligados al movimiento, más que de la vinculación que éstos pudieran tener con las organizaciones comunales de una determinada zona, (ver Iriarte y equipo CIPCA 1980, cap. 10 y 11; Alcoreza y Albó 1979, cap. 5).

Este breve recuento nos muestra que en conjunto el nuevo esquema de sindicalismo campesino ha ayudado sin duda a fortalecer la solidaridad del campesinado aymara, principalmente a niveles inter-comunitarios y regionales.

5.4. HACIA SOLIDARIDADES MÁS AMPLIAS

Cuanto menor es el aislamiento y mayores los contactos con la capital, más ineludible resulta el planteamiento de una solidaridad a mayores niveles, por ejemplo al nivel pan-aymara, al nivel campesinado y al nivel clase social. Tan vasto es este campo, que ni siquiera parece posible desbrozar las pistas. Sólo formularé algunos de los problemas que surgen desde la perspectiva aymara.

El número de aymaras emigrados a las ciudades de Oruro y La Paz es grande y, sobre todo en La Paz, forman un sector numeroso de la ciudad. Estos son conocidos como “residentes” en sus lugares de origen. Muchos de ellos se “urbanizan” y “criollizan”, perdiendo el contacto con su lugar y su cultura de origen. Pero otros muchos, debido quizás al bajo poder industrial de la ciudad, mantienen contactos con su comunidad de nacimiento. El sondeo muestra que, excepto en alguna región

más cuestionante (como Omasuyos), la tónica es que el “residente” de Oruro o La Paz es considerado como un amigo y colaborador por los comunarios que han permanecido en el campo. Los residentes están presentes en las fiestas del lugar, casi siempre con sus propias tropas de baile, y durante el año reciben y otorgan una serie de favores en todo lo tocante a las relaciones campo-ciudad. Sus domicilios se convierten en una especie de “colonia” adelantada en esa nueva ecología cada vez más necesaria llamada ciudad. En este sentido cierta solidaridad aymara persiste al nivel comunitario entre el lugar de origen y los residentes de La Paz, procedentes de este lugar.

Pero el cuadro es más complejo. La gran mayoría de residentes pertenecen al sector terciario de servicios, sea a través de la burocracia oficial (carabineros, guardias de tránsito, profesores, etc.) sea a través del ramo comercial (minoristas, intermediarios, etc.). Muchos de ellos encuentran medio bloqueadas sus aspiraciones de ascenso urbano y revierten su atención otra vez al campo, pero ya desde otro nivel social superior. Entonces, casi por necesidad, viven a costa del propio campesino. Por este camino algunos residentes aymaras se han convertido en directos explotadores del campesinado aymara. En este caso, ¿prevalece la solidaridad étnica por encima de la diferencia social o sucede lo contrario? ¿se trata simplemente de una nueva cara, revestida de etnicidad, de la dependencia servil del campesino hacia las clases más poderosas?²⁵

Por otra parte el propio residente vive frustraciones y está discriminado en la ciudad por su condición de aymara. Por eso un grupo minoritario pero importante de residentes, sobre todo estudiantes y profesionales de origen campesino, ha ido desarrollando una cierta conciencia de su aymaridad. Entre ellos han surgido varios movimientos e instituciones, aún muy débiles pero que empiezan a hacerse sentir en algunos ambientes. Se está incoando una “inteligentsia aymara”. Ellos se sienten portavoces de la causa campesina, identificada muchas veces como causa aymara, a pesar de que ellos mismos

25 El tema “residentes” ha sido objeto de varios estudios posteriores de CIPCA: Una monografía sobre los residentes de Santiago de Ojje (Sandóval *et al.* 1978) y los volúmenes sobre Chukiyawu, la cara aymara de La Paz (Albó *et al.* 1981 ss.)

no pueden mantener a veces suficientes vínculos con sus hermanos campesinos, o son vistos ya por los propios campesinos como medio vecinos o *q'aras* (blancos). También aquí surgen varias preguntas: Este movimiento incipiente ¿conduce a la prevalencia del enfoque étnico o incluso racista? ¿es una expresión larvada de una conciencia de clase aún insuficientemente asimilada? ¿es sólo algo pasajero que será absorbido por la estructura dominante?²⁶

En todos estos planteamientos el horizonte no se alarga mucho más allá de las relaciones entre grupos aymaras, en el campo y en la ciudad. Son más escasos los planteamientos al nivel pan-aymara, cruzando fronteras internacionales, pero existen varios esfuerzos en esta dirección.²⁷ El siguiente ciclo, más amplio y en cierta forma más reducido, plantea la solidaridad conjunta de todo el campesinado del país, a través de sus diversas tradiciones culturales, sus variados contextos ecológicos –de la Puna a la Selva- y sus múltiples modos y relaciones de producción: parcelarios, *ayllus*, autoconsumo, productores para el mercado, obreros agrícolas, grupos nómadas selvícolas... La emergencia de un poderoso movimiento campesino nacional independiente, desde el deterioro y caída de los gobiernos militares a fines de los años 70, está dando nuevos elementos de análisis para comprender mejor los alcances y limitaciones de esta forma tan necesaria de solidaridad. Pero hasta el momento (1984) aún no hay estudios que recojan en toda su amplitud esta nueva situación.

26 El enfoque de esta nueva mentalidad puede verse en el Manifiesto de Tiwanaku, en las conclusiones de la Semana Social Campesina y en varios otros comunicados y publicaciones de organizaciones como Mink'a, Puma, MUJA (Movimiento Universitario Julián Apaza) o el Centro Campesino Tupac Katari. Este tema ha estimulado en los últimos años numerosos estudios, ya publicados o en elaboración. Ver Albó (1979), Lavaud (1982), y otros aún inéditos de Silvia Rivera, Javier Hurtado y otros.

27 La iglesia católica por motivos pastorales ha estimulado algo este enfoque promoviendo concentraciones masivas y llegando a convocar encuentros internacionales aymaras entre Bolivia y Perú. Parecería que se empezara a crear el sentido de "peregrinación", hasta ahora ausente en la religiosidad aymara. Ver Jordá (1981). Sin pretenderlo directamente, quizás han sido las radios en aymara las que han creado más conciencia de panaymarismo (cf. Albó 1981). Pero en todos los casos se trata aún de resultados limitados. La misma UNESCO ha estimulado recientemente la presentación de una nueva imagen del mundo aymara ante la comunidad internacional; los resultados de este esfuerzo están ya listos para la prensa (ver Albó ed., en prensa).

Más ambicioso es aún el análisis de las posibilidades y obstáculos para una solidaridad más amplia, al nivel de campesinos –dentro de las variedades ya señaladas– y otros grupos de trabajadores, con sus propias variantes y complejidades: asalariados y artesanos por cuenta propia; mineros y obreros, etc. En cierta forma la problemática ya insinuada de los residentes, o aymaras urbanos, con relación a sus hermanos que siguen en el campo, ya nos ha introducido en esta problemática. Se han avanzado también algunos análisis sobre la relación entre mineros y campesinos, tanto en Bolivia (Harris y Albó 1975, Godoy 1982, Greaves *et al.* 1983) como en el Perú (Mallon 1981, Dewind 1977, entre otros). Nuevamente, desarrollos recientes en el movimiento campesino y sindical boliviano, en el que las organizaciones campesinas y obreras se han reencontrado en torno a la Central Obrera Boliviana (COB), proporcionan frescos e importantes elementos para el análisis. Pero ningún estudio detallado ha recogido hasta ahora esta experiencia. El tema es importante y urgente, pero es algo que requiere aún mucho tiempo de investigación.²⁸

28 En tal estudio debería tenerse en cuenta que el campesino no considera al obrero asalariado como compañero de la misma clase porque este último está identificado con la ciudad, incluso al nivel de cultura (a diferencia de muchos residentes) y porque al recibir plata y servicios de seguridad social en forma sistemática y garantizada está en una posición privilegiada desde la perspectiva del campesino, que suda todo el año para conseguir cantidades muy inferiores y en forma insegura. A ello debe unirse una cierta actitud despreciativa de muchos obreros y mineros con relación a campesinos. En parte por sus propias aspiraciones de ascenso social, en parte por interpretaciones cerradas de su papel como vanguardia revolucionaria, a veces algunos sectores laborales son los primeros en ampliar la brecha con el campo. La brecha puede hacerse aún más amplia por circunstancias como las que ocurren en el distrito minero de Potosí, las únicas que han sido estudiadas recientemente en algún detalle (Harris y Albó 1975). Los mineros son de origen quechua cochabambino, mientras que los campesinos que los circundan son aymaras; además muchas esposas de mineros son rescatadoras de productos campesinos, con lo que la relación se hace de arriba abajo; finalmente en este distrito ha existido una clara política oficial de mantener distanciados a campesinos y mineros, la cual se reflejaría también en el origen y afiliación política de los que se han auto-erigido dirigentes campesinos de la región. En cambio en otras regiones mineras en que los mineros proceden del propio campesinado de los contornos, hay mucho mayor entendimiento entre mineros y campesinos, lo cual parece confirmar algunas hipótesis formuladas por Wolf (1972: 375-410).

SEGUNDA PARTE

HACIA UN MODELO EXPLICATIVO²⁹

²⁹ Versión revisada del trabajo inédito “Participación Campesina y Articulación con la Formación Social Boliviana”, presentado en el taller sobre participación popular reunido en México en 1981 bajo los auspicios de UNRISD.

UNO

SOLIDARIDAD Y ARTICULACIÓN SOCIAL

No es novedoso decir que la organización social aymara, junto con otros rasgos culturales, se encuentra en forma más rica y “pura” en aquellos lugares relativamente remotos que han mantenido un modo de producción más centrado en el autoconsumo, dentro de un régimen de propiedad colectiva de la tierra pero con usufructo familiar y parcelario de la misma. Y, en el extremo contrario, tampoco es novedoso afirmar que cuanto mayor es el contacto y articulación con la sociedad dominante, más rápidamente se llega a la desestructuración de esta sociedad aymara y campesina, a su fragmentación organizativa y a veces a su destrucción. Pero este último punto debe ser analizado con mayor detalle. Quizás resulta sorprendente a algunos, por ejemplo, la afirmación correcta de que la conciencia y el orgullo de ser “aymara” se encuentra más fácilmente cerca de la ciudad de La Paz. Es, pues, necesario intentar responder la pregunta clave: bajo qué circunstancias este contacto y articulación con la sociedad dominante desequilibra la tensión entre la solidaridad y faccionalismo, llevando hacia una división y fraccionamiento gradual, o por el contrario, estimulando una cohesión grupal a niveles cada vez más amplios.

El aspecto principal a ser considerado es la intensidad y solidez que tenga esta articulación entre la estructura nacional dominante y las formas so-

ciales aymaras dominadas. Pongo el acento precisamente en esta palabra “articulación”. Puede darse el caso de que todo el aparato dominante sea muy sólido y complejo, pero que para conseguir sus fines no necesite una articulación muy fuerte con la población intervenida. En este caso, pese al potencial del dominador, su articulación con el dominado es débil. Este ha sido probablemente el caso de muchos “imperios” precoloniales en los Andes, donde se daba el llamado “modo de producción asiático” caracterizado por el mantenimiento de la unidad comunitaria inicial, más ciertos tributos y servicios periódicos relacionados con el Estado central. En cierta forma una articulación débil puede darse también en alguno de los casos en que el dominador establece una economía de enclave, que se limita a sacar ciertos productos (petróleo, mineral, etc.) sin llegar a intervenir mayormente en la población circundante mientras ésta no interfiera con sus fines. En cambio la articulación es fuerte cuando esta población dominada debe participar intensamente en las nuevas formas de vida que le impone el grupo para poderlo explotar. Por ejemplo, si le impone un régimen de hacienda. Por supuesto que, cuando la dominación es muy larga y duradera, la articulación tiende a hacerse cada vez más fuerte y sólida, por mucho que se mantengan las apariencias de una sociedad “dual” en que el grupo nativo funcionaría en forma completamente paralela.

Las diversas formas de articulación afectan en parte a las formas de producción del grupo dominado, creando lo que algunos llegan a llamar modos de producción subordinados y, dentro de ellos, afectan principalmente las relaciones de producción. Como consecuencia de ello todas las demás relaciones sociales, incluyendo las de tipo político, sufren el efecto de esta articulación. Por eso las formas concretas que tome la organización aymara dependen en gran medida de la intensidad con que este grupo humano se articule con la sociedad dominante, después de más de cuatrocientos años de pertenencia a un Estado.

En este trabajo señalaré las formas de articulación socio-económica que, en mi opinión, adquieren mayor relevancia para empujar a la población aymara hacia una actitud individualista y sumisa, o hacia una actitud solidaria y rebelde.

DOS

PRINCIPALES ANTECEDENTES HISTÓRICOS

El punto de partida es el impacto causado en la sociedad aymara por toda la situación colonial que sigue marcando de una u otra forma el presente. Todos sabemos que la llamada “pobreza” o “atraso” de la población india andina, entre la que está el pueblo aymara, viene de la época colonial, sobre todo desde los cambios radicales introducidos por el virrey Toledo a fines del siglo XVI. La vasta organización panandina de los “cuatro estados unidos” del Tawantinsuyu quedó reducida a los pocos *ayllus* y parcialidades en torno a cada pueblo. Estos pueblos a su vez eran el resultado de las “reducciones”, que desconocían la base de la economía andina con sus núcleos y archipiélagos de colonias en diversos pisos ecológicos, y se convertían en la sede de las nuevas autoridades explotadoras no aymaradas. El aymara que antes formaba un pueblo organizado, con su propia ciencia y arte, quedaba reducido a la condición subordinada y genérica de “indio”. Se le limitó la actividad a las esferas rural y servil, y desde entonces ha sido considerado ideológicamente por sus dominadores como un ser de raza inferior.

A los elementos de descomposición precedentes, se unieron una serie de lazos que articularon al aymara con la sociedad dominante colonial.

Por su importancia hasta el día de hoy, señalo los siguientes:

- a) La formación de una población aymara *yanakuna*,³⁰ desligada de sus comunidades de origen sea en los centros urbanos, en las minas, o en las nuevas haciendas. Esta población debía vivir necesariamente de su trabajo con el grupo dominante.
- b) La reducción de la población a pueblos controlados por vecinos no aymaras, que por una parte mantuvieron muchos elementos de la organización social de las comunidades aymaras circundantes (incluidas aquellas que habían sido convertidas en haciendas), pero por otra la subordinaron completamente a sus intereses: Las instituciones de reciprocidad quedaban convertidas en turnos de servicios gratuitos a esta élite dominante; las instituciones y cargos políticos aymaras como los *jilaqatas* quedaban reducidos a organizaciones y cargos ceremoniales o a lo más a escalones intermedios al servicio de esta misma élite. Las expresiones religiosas traídas por la Colonia y convertidas en una parte importante de la vida aymara eran y han seguido siendo un elemento ideológico importante para esta articulación a la sociedad dominante a través de los pueblos. Las fiestas, por ejemplo, han servido por una parte para consolidar la organización aymara, pero al mismo tiempo han reforzado la subordinación de la misma al mundo no aymara y han sido un canal ritual para transferir excedentes de la población aymara a los sectores dominantes.
- c) La formación de haciendas en muchas regiones rurales aymaras, desde la época colonial hasta tiempos recientes, supone una articulación aun más fuerte con la sociedad dominante. El aymara peón de hacienda es uno de los grupos *yanakuna* directamente ligado por su trabajo y obligaciones sociales con el mundo no aymara del patrón. Internamente dentro de la hacienda se reproduce en pequeño la organización social aymara: Hay autoridades *jilaqata*; persiste el sistema rotativo de las *aynuqa* y otras mil formas de

30 Plural quechua de la palabra *yana* que tanto en quechua como en aymara significaba 'servidor'. Consolidado el poder colonial pasó a significar la masa separada de sus *ayllus* y comunidades para ser puesta directamente al servicio de los conquistadores en las ciudades, minas y sobre todo en las haciendas.

trabajo asociado y de relaciones de reciprocidad. Pero todo queda directamente subordinado a las conveniencias de la hacienda: El *jillaqata* se limita a transmitir órdenes del mayordomo y a supervisar el trabajo de sus cuadrillas de trabajo; los trabajos colectivos son para las tierras del patrón, etc. Cada hacienda es una pequeña unidad aymara y dentro de ella se consolida el sentido de grupo, pero la unidad no se multiplica ya a niveles más amplios. Cada hacienda es un átomo aislado. Y se trata siempre de una unidad dependiente del patrón no aymara.

- d) El surgimiento de varios estratos intermedios con una mayor o menor dosis de mestizaje racial y/o socio-cultural. La emergencia de estos estratos está ligada a los aspectos anteriores, principalmente al señalado en (a). El punto importante es que en estos estratos se crean nuevas versiones de una cultura y organización parcialmente aymara en las que pasan a primer plano precisamente estas formas de articulación entre los dos mundos aymara y criollo. Por ejemplo, los sistemas de compadrazgo o todo un sistema de valores por el que aumenta el prestigio individual a medida que se va ascendiendo en la escala social y se va perdiendo lo “aymara”.
- e) Ya en tiempos recientes es también un elemento importante la creciente incorporación al menos de algunas regiones y grupos a una economía monetaria y de mercado, y la creación de vías alternativas de prestigio basadas en la acumulación individual de riqueza más que en el reconocimiento a los cargos y servicios comunales.

Todos estos procesos, que se han ido acumulando y solidificando desde principios de la Colonia hasta prácticamente hoy, han dado lugar a una fuerte articulación de toda la población aymara con esta sociedad dominante. Por eso, cuando ahora se habla de solidaridad o de organización aymara, estos términos deben entenderse siempre dentro de un sentido disminuido con relación a lo que habría podido ocurrir en circunstancias pre-coloniales, y con un importante componente de dependencia con relación a los grupos dominantes. Con este telón de fondo deben interpretarse las variantes que puedan ocurrir en las situaciones que señalaré a continuación.

TRES

CONDICIONES DE ARTICULACIÓN DÉBIL

Una primera variante ocurre en aquellos tiempos y lugares en que la articulación con los grupos dominantes es relativamente débil. Esta circunstancia se da ante todo en las regiones más periféricas y “de refugio”, que no llegaron a provocar tanto la codicia de los grupos dominantes. No es casual que en Bolivia donde estos grupos buscaban inversiones en la agricultura, la región donde más han persistido hasta hoy las comunidades originarias sea la situada al Sur del río Desaguadero, que es también la región menos apta para la agricultura; y en cambio en Perú, donde en el siglo XIX la codicia se dirigió más bien hacia las Punas productoras de lana exportable, las comunidades se han mantenido más bien en las zonas agrícolas junto al Lago.

Ahora bien, en estas regiones menos articuladas se mantiene más fácilmente un equilibrio entre faccionalismo y solidaridad. Es decir, suelen darse conflictos entre grupos aymaras, muchas veces con ocasión de alguna celebración ritual o de la nueva roturación de terrenos cercanos a los linderos, pero estos conflictos no llegan a agravarse sino que más bien quedan superados por los mecanismos regulares de control social.

Donde más claramente se ve este esquema es en todo el Oeste de Oruro y Sud Oeste de La Paz.

Una articulación relativamente baja puede darse también en las cercanías de grandes instalaciones mineras, regidas últimamente por los criterios de una economía de enclave, poco preocupada por la población del contorno, si ya se tiene asegurada la mano de obra por otros canales; y no interesan nuevas confiscaciones de terrenos o corrientes de agua para otros fines. Así ha sucedido recientemente en la zona aymara del Norte de Potosí,³¹ junto a la gran empresa minera Catavi de Simón I. Patiño. Allí han podido coexistir durante muchos años las modernas instalaciones capitalistas y las estructuras más tradicionales aymaras.

Una peculiaridad de esta situación en las regiones más débilmente articuladas es que, si bien se logra cierto equilibrio, tampoco se logran avances notables. Prevalece más bien una situación estática y rutinaria, sin grandes crisis y sin grandes logros.

31 Pero no fue así en un pasado relativamente reciente. Platt (1982) ha mostrado que hasta bien entrado el siglo XIX los *ayllus* del Norte de Potosí estaban mucho más integrados en el mercado que ahora. Eran importantes centros productores e incluso exportadores de granos. Ello se debe a que en aquel tiempo la minería de la plata, menos "capitalista" que la actual minería del estaño, no conformaba una economía de enclave, sino que facilitaba la creación de espacios económicos de abastecimiento en las áreas cercanas. Recuérdese además que en esas mismas épocas los sistemas de transporte no rodado se regían por criterios muy distintos de los actuales.

CUATRO

CONDICIONES DE ARTICULACIÓN SÓLIDA Y CRECIENTE

4.1. RESISTENCIAS INICIALES FUERTES, PERO INEFICACES

En la fase inicial en que el grupo dominante quiere establecerse sólidamente y para ello no duda en romper con represión y mano fuerte los esquemas de la población dominada, es probable que este asalto avasallante choque con resistencias solidarias de los dominados, pero es poco probable que estas resistencias logren resultados positivos para ellos, por la desigualdad de fuerzas. Son demasiado oscuros nuestros conocimientos de la historia “india” de la época colonial para poder traer ejemplos de dicha época. Pero un caso más reciente ilustrativo son las numerosas reacciones indígenas frente a las nuevas tomas de tierras de comunidades, que se fueron multiplicando a partir del último tercio del siglo XIX y que casi siempre acabaron en sangrientas represiones a cargo de los ejércitos republicanos. Ello sucedió con diversos grados de intensidad en casi todas las regiones altiplánicas del departamento de La Paz, que anteriormente había sido en menor medida objeto de la codicia criolla colonial. En varios lugares los levantamientos desembocaron en masacres de centenares de indios: Tiquina, Ancoraimes,

Waycho, en el lado boliviano; Pomata y Huancané en el peruano, todo ello en el contorno del Lago, con tierras más codiciables por su riqueza agrícola. Hechos semejantes ocurrieron en el Perú también al crearse las haciendas de la región lanera, con los subsiguientes levantamientos y represión de comunarios quechuas y aymaras.

Este descontento campesino puede ser aprovechado por grupos en pugna para conseguir apoyo rural momentáneo en beneficio de sus intereses completamente distintos. El grupo más sensible para manipular el descontento es regularmente el grupo emergente que quiere imponerse sobre otro sector decadente ya establecido en el poder.

Nuestra historia republicana tiene varios ejemplos de ello. Hacia 1866-1871 el general Melgarejo inició la expoliación en grande de las tierras de comunidades para transformarlas en haciendas, provocando masacres como algunas de las ya mencionadas. Los enemigos políticos de Melgarejo, liderizados por Morales y Casimiro Corrales, aprovecharon el descontento de los comunarios para unirlos a su causa. Efectivamente éstos jugaron un papel muy decisivo en el derrocamiento final de Melgarejo. Pero la marcha contra las tierras de comunidades siguió su camino inexorablemente pese al cambio de gobierno, porque el nuevo sistema económico ambicionaba este recurso.

Treinta años más tarde en 1895-99, en vísperas del cambio de siglo, la élite tradicional y conservadora, centrada en la aristocracia criolla de la capital Sucre y económicamente sustentada por los latifundios y la minería en decadencia de la plata, se vio seriamente amenazada por una nueva élite dinámica, centrada en el nuevo poder “cholo” de La Paz. Este último tenía su base económica en la nueva minería del estaño, de tipo capitalista moderno, y políticamente se expresaba en el nuevo partido liberal. El conflicto llevó a la llamada Guerra Federal o de Capitales, entre el conservador Fernández Alonso y el liberal Pando. Éste aprovechó de nuevo el descontento de los comunarios indígenas por las constantes tomas de tierras y los incorporó a su ejército, con lo que se convirtieron en un factor importante para derrotar a las tropas de Alonso en las regiones altiplánicas de Aroma y Corocoro. El líder aymara Willka Zárate llegó a recibir el título de “general”. Pero pronto

surgió la diferencia de intereses entre aymaras y liberales, y las tropas indias de Zárate empezaron su propia rebelión contra patrones, vecinos del pueblo y blancos en general. Los sublevados cercaron y mataron a sus enemigos en varias ocasiones. En Mohoza las víctimas fueron incluso tropas liberales cuyo aspecto “patronal” era igual que el de los alonsistas. Autoridades indias organizaron incluso su propio gobierno en Peñas (Oruro). Su anterior aliado Pando, ya consolidado en el poder y en la nueva capital de La Paz, organizó la represión y Willka Zárate fue ejecutado. Sobra recordar que los liberales fueron tan ávidos de las tierras comunales como sus antecesores conservadores. ¡Las tierras del propio Willka pasaron a formar parte de las propiedades personales de Pando!

Veinte años después, durante el conflicto entre liberales y los emergentes republicanos liderizados por Bautista Saavedra se repitió fundamentalmente el esquema. Los republicanos manipularon una vez más el descontento de las comunidades amenazadas y llegaron a formar lo que en el campo se llamaba “partido cacique” contra los liberales. Saavedra se había erigido incluso en el abogado defensor de los indios implicados en la matanza de Mohoza. Se fraguó el asalto de los comunarios contra varios pueblos tradicionales, pero esto no llegó a ocurrir porque Saavedra ya había alcanzado el poder. Sólo en forma tardía y aislada, con ocasión de un incidente local entre comunarios y el corregidor, las comunidades originarias de Jesús de Machaca sí llegaron a levantarse contra el pueblo, lo incendiaron “y mataron a unos cuantos vecinos que no habían escapado a La Paz. Una vez más su presunto aliado o instigador, esta vez Saavedra, fue el encargado de reprimir a los comunarios sublevados. Mandó el ejército acantonado en Guaqui, que victimó a unos 80 comunarios y se apoderó de abundante ganado y otros bienes.

Con o sin resistencia de la población afectada, con o sin manipulaciones por parte de sectores emergentes dentro del grupo dominante, éste acaba por imponer sus esquemas y ahí nuevamente pueden darse formas claramente distintas de articulación, con consecuencias distintas en cuanto a las reacciones de la población aymara dominada.

4.2. ARTICULACIÓN SIN CAMBIOS IMPORTANTES EN EL MODO DE PRODUCCIÓN RURAL

La vinculación con el grupo dominante puede concentrarse a veces en las dimensiones sobre todo políticas y sociales, pero de modo que la base económica del campesino se mantiene fundamentalmente constante. Es decir, el campesino como en el pasado sigue viviendo de sus productos, dentro de un modo de producción parcelario orientado en gran parte al autoconsumo al menos en lo tocante a la alimentación. Al menos en el Altiplano aymara ni siquiera la Reforma Agraria supuso un cambio muy radical en este régimen. Antes y después de ella, el campesino aymara ha vivido de su parcela familiar, primero usufructuada y después poseída legalmente, sin cambios importantes en el tamaño. La principal liberación que le dio la Reforma Agraria fue en tiempo de trabajo, pues ahora ya no debía entregarlo parcialmente al patrón.

En estos casos, es más probable que el dinamismo social de este campesinado aymara desemboque en faccionalismos, sobre todo si no hay válvulas de escape, como por ejemplo la emigración masiva. En efecto, la situación económica se mantiene relativamente estancada con tendencia más bien hacia un lento deterioro, por los agotamientos del suelo, subdivisiones por herencias, incorporación sólo parcial en el mercado de artículos manufacturados cada vez más caros con relación a su costo en cantidad de productos agrícolas, etc. Por otra parte los grupos dominantes no aparecen como el enemigo principal, al no tener una relación muy notoria y fuerte de tipo económico con esta clase de campesinado. En estas circunstancias más fácilmente el "otro" campesino o el otro grupo campesino aparece como el enemigo, en pugna constante con él para ciertos recursos locales.

Mientras no se encuentren alternativas reales para solucionar esta contradicción económica fundamental, la mayor articulación de tipo político con los grupos puede más bien ayudar a desatar este faccionalismo latente, añadirle nuevas motivaciones subjetivas y agravar sus consecuencias. Es más probable que ello suceda si en las altas esferas políticas de esos grupos dominantes, con los que el campesinado se articula, se viven momentos de crisis.

En la provincia Aroma ocurrió esto como secuela de la Guerra Federal de 1900: En los años siguientes hubo un recrudecimiento del faccionalismo entre los sectores campesinos aymaras de la región fronteriza entre los departamentos de La Paz y Oruro, conflicto del que todavía hoy saltan ocasionalmente algunas chispas. Medio siglo después ocurrió algo semejante en Achacachi, como consecuencia de la crisis y desmoronamiento del MNR en los años 1960 y, por la misma época, los conflictos entre mineros y los gobiernos de Paz Estenssoro y de Barrientos facilitaron el recrudecimiento del tradicional faccionalismo entre Laymis y Jukumanis en el Norte de Potosí.

4.3. ARTICULACIÓN CON CAMBIOS IMPORTANTES EN EL MODO DE PRODUCCIÓN RURAL

Otra es la situación cuando el grupo dominante quiere consolidarse a través de su utilización sistemática y directa del sector campesino para sus fines. La desestructuración inicial de la sociedad aymara e incaica señalada al principio de este trabajo tuvo ya estas características, sobre todo en la utilización urbana de los *yanakuna* y, en menor grado, también en las haciendas situadas en los valles más céntricos, fértiles y productivos.

Limitándonos al agro en el momento actual, en que apenas existen grandes empresas agrícolas patronales dentro del mundo aymara, el caso más significativo es el de parcelarios familiares que ya no producen para su propio consumo alimenticio sino para vender prácticamente todos sus productos en el mercado (con excepción de alguna pequeña parcela de subsistencia). En este caso la articulación con la sociedad dominante tiene un aspecto económico fundamental e inmediato. Para sobrevivir el campesino aymara depende entonces plenamente de los precios recibidos por sus productos. Las manipulaciones, leyes y fluctuaciones del mercado nacional o internacional afectan entonces de manera permanente su existencia. Esto es lo que sucede a los campesinos aymaras establecidos desde atrás en los Yungas productores de coca, café y cítricos, y a los establecidos más recientemente en zonas de colonización productoras de café, plátanos, cítricos y cacao. Otros

grupos campesinos aymaras se hallan en una fase transicional entre la economía tradicional de autoconsumo y otra más orientada al mercado. Por ejemplo, los productores de frutales templados en los valles de Inquisivi y Loayza, algunos sectores dedicados intensamente al cuidado de ganado para la venta de carne o leche, y algunas comunidades privilegiadas con terrenos y climas adecuados para la venta sistemática de algún producto agrícola en La Paz.

En todos estos casos la descomposición de la organización social aymara lleva inicialmente el sello de un creciente individualismo, sin tanto faccionalismo entre grupos. Cada familia mira de irse abriendo camino por su propia cuenta, preocupándose menos del campesino que está a su lado y buscando en cambio relaciones más estables del tipo “casero” o patrón/cliente con aquellos individuos que pueden colocar bien su producto. Tal orientación individualista ha sido especialmente notoria en toda la región yungueña, donde incluso las comunidades originarias fueron evolucionando hacia aglomeraciones poco orgánicas de sayañeros relativamente autónomos y aislados.

En las zonas nuevas de colonización se da temporalmente otro factor, que nada tiene que ver con la presente discusión, pero que facilita el surgimiento de una fase inicial de fuerte solidaridad. Es el hecho de tener que superar juntos las dificultades iniciales del nuevo asentamiento en un nuevo contexto ecológico y con nuevas tecnologías, y el tener que llevar adelante las obras y servicios más elementales como escuelas, caminos, etc. Pero una vez superada esta situación de asentamiento, hay indicios de un proceso hacia un creciente individualismo de cada productor. En una encuesta realizada en Alto Beni fueron muchos los que indicaron que su venida a la colonización era vista como un camino para “liberarse” de las obligaciones sociales que tenían en sus lugares de origen y poder actuar cada uno como mejor le pareciera.

Por supuesto se trata de un proceso en sí mismo superable. El impulso conjunto que ha llevado a un grupo a colonización, rompiendo barreras y superando muchos obstáculos, puede llevar a nuevos planteamientos asociados sumamente interesantes, incluso al nivel de producción asociada y propiedad conjunta de los terrenos. Por otra parte la lucha por

precios mejores para los productos tiene también un gran potencial para la consolidación de nuevas formas de solidaridad y organización. Precisamente el avance hacia un modo de producción en el que la relación económica con la clase dominante es sistemática permite redescubrir de nuevo dónde está la contradicción fundamental y quién es el enemigo que fija los precios según sus propios intereses. Es decir, si al quedar difuso el enemigo se facilita el faccionalismo interno, ahora, al volverse a clarificar contra qué y contra quién hay que luchar, se facilita de nuevo una actitud solidaria. Pero es importante subrayar que el avance hacia estas nuevas formas de solidaridad no es algo automático sino sólo una posibilidad y una tarea a lograr. La manera inicial en que se plantea la articulación al mercado, dada la estructura agraria actualmente existente, es a través de relaciones individualizadas y dentro de un esquema de dependencia vertical con respecto a comerciantes y exportadores. Y esta situación tiende a consolidarse, a menos que empiecen a intervenir nuevos factores.

4.4. LA DESARTICULACIÓN DE LAS REDES DE ARTICULACIÓN

En cualquiera de las situaciones consideradas en las secciones precedentes hay una circunstancia que favorece la descomposición y la atomización de la organización aymara previamente existente. A medida que aumenta la articulación del campo con la sociedad dominante van llegando al primero nuevas redes administrativas y de servicios de todo tipo: económicas, políticas, sindicales, educativas, religiosas, etc. Al ser de origen foráneo, la mayoría de estas nuevas redes no tienen en cuenta la lógica interna de la estructura social subyacente. Más aún con frecuencia cada sector tiene su propia lógica organizativa distinta de la del otro. El resultado más corriente es que la superposición de estos varios sistemas organizativos mal sincronizados lleve a situaciones conflictivas y sumamente confusas.

Este proceso disociador fue estudiado con cierto detalle en Jesús de Machaca. Allí se observó cómo secciones correspondientes a un mismo *ayllu*-comunidad se separaban, por ejemplo, porque cada una se identificaba con una determinada denominación religiosa de las varias que

inundaban la región o porque cada una quería tener su propia escuela seccional. De esta forma los conflictos tradicionales siempre subyacentes encontraban un nuevo aliado en los esquemas organizativos traídos desde afuera. Más aún se daban casos como los siguientes: Un determinado grupo de familias establecido en la zona X de una antigua comunidad pertenecía al cantón A desde el punto de vista administrativo, pero desde el punto de vista ceremonial seguía vinculándose más bien con el pueblo y la iglesia B. Su escuela, en cambio, pertenecía al núcleo central C, mientras que su sindicato agrario era parte de la central o subcentral campesina D, ubicada en un lugar distinto de todos los anteriores. Finalmente, para las compras y ventas regulares, todos acudían semanalmente a la feria ubicada en E, que pertenece incluso a una provincia diferente.

Con diferencia de matices e intensidades, situaciones como la descrita no son raras en el campo aymara. La confusión es aún más grave porque suele faltar una clara división de funciones entre las diversas redes y estructuras así formadas. Así, por ejemplo, muchas veces en la práctica no queda claro cuál es la diferencia precisa y el rango jerárquico entre la autoridad del antiguo *jilaqata*, la del secretario general del sindicato, la de la subcentral campesina local nombrada para mejorar el prestigio ante la comunidad vecina, la del corregidor y la del presidente de la recién formada junta de vecinos. En estas circunstancias es más probable que cualquier conflicto tienda a ser resuelto por la vía de la escisión, porque los lazos de cohesión son cada vez más débiles y difusos. Si a ello añadimos que la base económica es con frecuencia insuficiente y obliga a emigraciones temporales o definitivas, comprendemos cómo la manera concreta que ha tomado la articulación entre el sector rural y la sociedad dominante es francamente desintegradora del sistema social aymara subyacente.

El sombrío panorama descrito no impide que de todos modos la organización aymara reabsorba algunas de las formas organizativas llegadas desde afuera, al menos en los niveles inferiores del sistema. Recordemos, por ejemplo, la reinterpretación aymara que sufren muchas de las llamadas “cooperativas” en el campo. Lo mismo sucede con los “sindi-

catos” que, al nivel local, siguen coincidiendo con la organización nata de la comunidad. También ocurre a veces que a niveles superiores los nombramientos de dirigentes sindicales siguen siquiera implícitamente el esquema rotativo aymara. Pero cuando se trata de organizaciones poco controladas desde la base campesina aymara, estas adaptaciones ocurren con menos frecuencia. Sólo el pionero de la educación rural boliviana, Elizardo Pérez, había hecho un esfuerzo consciente para adaptar su sistema de núcleos y seccionales a la organización aymara de *marka* y *ayllus*, evitando al mismo tiempo la dependencia ante los pueblos vecinos. Pero incluso este esfuerzo ha quedado cada vez más desvirtuado en los años posteriores.

CINCO

ARTICULACIÓN FUERTE DURANTE UNA CRISIS

En las páginas anteriores hemos considerado varias situaciones en que el grupo dominante estaba fuerte y en ascenso. En esta parte consideraremos el caso contrario, es decir, cuando el grupo que ha sido dominante y había logrado articular sólidamente hacia sí al sector campesino sufre una crisis seria. En este caso es más probable que en todos los anteriores el surgimiento de algún tipo de levantamiento masivo campesino (en nuestro caso, aymara), sobre todo si además se dan dos tipos de circunstancias: (a) hay una relación fuerte con el nuevo grupo emergente que está poniendo en crisis al grupo actualmente dominante; y (b) el mismo grupo campesino está en franco ascenso, pero éste sufre un súbito corte.

La solidaridad y motivaciones generadas en esta clase de levantamientos pueden ser cualitativamente distintas de las que ocurren en movimientos de resistencia como los considerados más arriba. Allí se trataba de defender lo poco que aún se tenía frente a una amenaza. Aquí en cambio puede tratarse incluso de avanzar hacia adelante, para lograr algo que aún no se tiene. Es decir, puede darse un verdadero movimiento social campesino, en el sentido estricto de la palabra. Una crisis en el grupo dominante más el apoyo ofrecido por el nuevo grupo emergente

pueden catapultar también movimientos campesinos de simple resistencia. Los casos de Willka Zárate en conexión con la crisis conservadora frente a los liberales, o de Jesús de Machaqa en la crisis liberal frente a los republicanos son ejemplos de ello. Pero las circunstancias pueden llevar el movimiento mucho más lejos, si se da la adecuada correlación de fuerzas y de intereses. Veamos algunos casos extraídos de la experiencia aymara.

5.1. LOS AMARUS Y KATARIS DE 1780

La primera gran oportunidad en que se dio una crisis importante en el sistema dominante fue a fines del siglo XVIII, cuando ocurrió la gran rebelión andina de Tupaq Amaru, que en el mundo aymara tuvo a los líderes Tomás Katari (Norte de Potosí) y Julián Apaza o Tupaq Katari (La Paz), y que es el principal movimiento precursor de la Independencia Americana. No se trata en este caso de una crisis estructural repentina, sino de una situación crónica con una incidencia particular en el mundo indígena. Al nivel de metrópoli existía un creciente conflicto entre el monopolio español sobre el comercio con las colonias españolas, por un lado, y el libre comercio propiciado por el creciente capitalismo inglés; precisamente en 1779 España había entrado en guerra contra Inglaterra y en apoyo de la emancipación de Estados Unidos; y por unos años el comercio con Ultramar quedó bloqueado. En la región andina misma había una crisis económica debido a que con las llamadas reformas borbónicas introducidas por la Corona, ahora cada vez se exigían mayores contribuciones en dinero, lo cual resultaba especialmente oneroso en aquellas comunidades andinas cuya economía básica seguía siendo de subsistencia y autoconsumo. Las nuevas exigencias desde la metrópoli motivaron aumentos en las tributaciones. Ello a su vez aumentó incluso el descontento de la élite criolla, provocó levantamientos también en las poblaciones urbanas y estimuló los negociados de los corregidores y otros subalternos que obligaban a los indios a comprar a precios inasequibles artículos enviados desde la metrópoli. En este contexto se produjo en 1780-82 el vasto levantamiento indio que hizo tambalear todo el sistema colonial. Fuera de casos aislados, como el

del rico comerciante Rodríguez de Oruro, el movimiento no tenía una relación fuerte con otros grupos emergentes, los cuales más bien se asustaron al ver este inesperado poder indio, ni coincidió con un momento de ascenso de la población indígena levantada, sino más bien de desespero por las nuevas contribuciones que se le exigían. En sus niveles directivos no fue un simple movimiento de resistencia, aunque tampoco tenía objetivos muy claros y escalonados. Era mucho más que una rebelión momentánea e improvisada, pero en sus formas organizativas pertenece aún a los movimientos arcaicos con pocas posibilidades reales de éxito estable.³²

Cuando llegó la crisis definitiva del sistema colonial y se produjo la Emancipación Americana, no se produjo, en cambio, ningún levantamiento indio comparable al de 1780, a pesar de que se daban condiciones estructurales favorables. Sólo hubo participaciones ocasionales de tropas indias en los ejércitos de sus “patrones”, fueran de uno u otro bando. El aplastamiento sufrido tres décadas antes tras el levantamiento de Tupaq Amaru y de los Katari, junto con la clara postura anti-india que entonces habían asumido los criollos, futuros “padres de la patria”, pueden explicar esta pasividad. En todo caso la Independencia no cambió la situación del indio, sino que la empeoró con las nuevas tomas de tierras comunales, que provocaron las rebeliones y resistencias ya mencionadas.

5.2. LOS MNRISTAS DE 1953

Tenemos que llegar a 1947 para encontrar otro levantamiento aymara importante que no sea de simple resistencia. El levantamiento tuvo repercusiones en muchas partes del país, al menos en forma de huelgas de brazos caídos en las haciendas. Implicó tomas violentas de haciendas en algunos lugares, entre los que sobresalen la región de Ayqachi (Los Andes) en La Paz y, ya en zona preponderantemente quechua, la pro-

32 He tratado en mayor detalle esta gran sublevación –lejana en el tiempo pero muy cercana en su problemática– en otro artículo (Albó, en prensa) y espero poder ofrecer pronto al público un trabajo más amplio al nivel de libro. Para un análisis estructural del movimiento resulta especialmente sugerente el libro de Golte (1980), completado para el Cusco con los aportes aún preliminares del proyecto histórico que encabeza Magnus Morner (1980).

vincia Ayopaya de Cochabamba, con algunas repercusiones en los valles aymaras colindantes. Todo ello ocurría en el período histórico de la gran crisis nacional de todo orden que siguió a la derrota del Chaco. Y venía inmediatamente después del primer importante ascenso de masas del sector indígena, en íntima relación con el primer gobierno del MNR-Villarroel, uno de los nuevos grupos emergentes que cuestionaba a la élite tradicional en crisis. Recuérdese que en 1945 Villarroel había presidido el I Congreso Nacional Indigenal, en el que tomaron parte aymaras y quechuas de todo el país. El levantamiento ocurre precisamente cuando todo este proceso sufre un corte brusco con el colgamiento de Villarroel y el advenimiento de un nuevo gobierno reaccionario. En lugares concretos la acción campesina contó con el apoyo de otros grupos obreros, como los mineros en la región de Oruro, y la FOL de La Paz en Ayqachi.

El surgimiento masivo de los sindicatos campesinos después de la Revolución de 1952 no es más que una acentuación dentro de esta misma coyuntura estructural nacional. Más aún dentro de ella es muy lógico que el campesinado aymara no se levantara ni con la iniciativa desde las bases ni con la fuerza con que lo hicieron los campesinos del Valle Alto de Cochabamba. Estos últimos habían tenido un ascenso económico y político mucho más fuerte desde muchos años atrás: En Cochabamba las haciendas ya estaban desmoronándose y surgían, en cambio, piquerías propiedad de los ex-colonos; y Ucareña era desde 1936 el foco de un movimiento sindical con vinculaciones en varias haciendas del Valle. Tampoco debe sorprendernos que, ya dentro del mundo aymara y una vez dictada la ley de Reforma Agraria, sea Achacachi y en general la región de Omasuyos junto al Lago la que ejerza el liderazgo. Por sus condiciones demográficas y sociales ésta era la región aymara de características más comparables a las del Valle Alto, que había liderizado el movimiento más radical de Cochabamba; tenía también una prehistoria importante de agitación campesina y allí no había muchas válvulas de escape. Esta misma ausencia de alternativas reales hará que una vez más el movimiento decaiga y degenera poco después hacia nuevos faccionalismos internos.³³

33 Esta comparación Ucareña/Achacachi ha sido más desarrollada en Albó (1979a), principalmente en las conclusiones.

5.3. LOS KATARISTAS DE 1980

Y así llegamos a las movilizaciones campesinas de 1978 hasta el presente, que esta vez han estado centradas principalmente en el mundo aymara, sobre todo de La Paz, aunque son parte de un movimiento con alcances nacionales. Una vez más el punto de partida es una crisis en el grupo dominante, en este caso, la dictadura militar y, concretamente, su instrumento de dominación rural, el Pacto Militar-Campesino, que fue perdiendo credibilidad particularmente después de la Masacre de Tolata. Se da también el factor de apoyo por parte de nuevos grupos emergentes que en este caso tienen vinculación directa con el MNR, el partido que veinticinco años antes había favorecido la organización sindical del campo y había dictado la Reforma Agraria. Pero, significativamente, el liderazgo del nuevo movimiento no se da en las regiones más influenciadas por el modelo dependiente del MNR (los valles quechuas de Cochabamba) sino en el Altiplano aymara de La Paz, donde la memoria colectiva mantenía vivos otros tipos de enfrentamiento contra el sistema, tales como los de Tupaq Katari, el Willka Zárate y la lucha masiva de las comunidades originarias.³⁴

Precisamente en La Paz se da también el tercer factor favorable a un movimiento: El campesinado aymara estaba en ascenso, no tanto económico cuanto organizativo e ideológico. Sería largo analizar este punto, pero las siguientes pistas pueden ayudar a una interpretación. En la región aymara cercana a La Paz, la mayor ciudad del país, uno de los principales efectos de la Reforma Agraria fue la fuerte migración campesina a esta capital, formando una capa social muy característica llamada los “residentes” y, precisamente con la ayuda de estos residentes, la consolidación de una mayor articulación ciudad-campo. Se trata en parte de una articulación económica a través de la comercialización, pero sin llegar a cambiar radicalmente el modo de producción del Altiplano; y en gran parte es una articulación de tipo social, político e ideológico.

34 Ver el sugerente ensayo de Silvia Rivera (1982) sobre este nuevo contraste entre Cochabamba-1953 y Altiplano-1978.

Gracias a estos factores especiales, se fue formando desde los años 60 una nueva ideología pro-aymarista con una combinación aún confusa de elementos culturales, raciales y políticos, que fue plasmándose en el complejo movimiento Tupaj Katari. Poco a poco se fueron clarificando líneas y en el momento en que la dictadura militar banzerista empieza a derrumbarse se consolida una línea principal, la Federación Sindical Tupaj Katari. Otras dos líneas secundarias llevan una vida más lánguida. Se trata de dos pequeños partidos políticos de menor impacto en las masas y sujetos posteriormente a varias divisiones internas: el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK), relativamente vinculado a la Federación, y el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA), que pone más énfasis en lo étnico. El movimiento principal, plasmado en la Federación Sindical, ha sido esta vez el fermento principal del resurgimiento campesino de los últimos años y tuvo su máxima expresión de fuerza en los bloqueos de caminos que paralizaron el país a fines de 1979 en protesta por unas medidas económicas.

A diferencia de lo que había sucedido en la mayor parte de los movimientos de las décadas anteriores, el actual, al menos en su foco principal aymara de La Paz, tiene varias peculiaridades importantes:

- a) La iniciativa primordial está en manos de los propios campesinos aymaras, canalizada por unos dirigentes (entre los que hay algunos “residentes”) que mantienen estrecha vinculación con las bases. La relación con otros grupos emergentes y partidos políticos no campesinos existe, pero en forma subordinada y sin que el campesinado pierda la iniciativa principal.
- b) Hay también mayor integración que en el pasado entre las reivindicaciones de tipo económico, político y cultural. Dentro de esta integración, hay diferencias regionales que reflejan distintos desarrollos de las fuerzas productivas. En Yungas y Colonización lo económico pasa a un claro primer plano. Nótese además la creciente participación de estas regiones en las movilizaciones campesinas recientes: Caranavi en 1971, Coripata en 1978, Chulumani en 1979. En el Altiplano, en cambio, lo cultural, social y político sigue siendo lo más importante. Más aún el foco más importante de la versión étnico-so-

cial MITKA se da precisamente en una de las regiones económicamente más difíciles del Altiplano, en la provincia Pacajes.

- c) Finalmente, se ha enfatizado más que nunca anteriormente la necesidad de una estrecha vinculación de igual a igual (tampoco en forma subordinada): con los otros grupos de trabajadores no-campesinos, tomando parte cada vez más activa dentro de la Central Obrera Boliviana (COB).

Las características de la formación social boliviana no hacen fácil avanzar en estas líneas señaladas, por las siguientes razones: Primero, está toda la tradición de dependencia paternalista de los campesinos frente a los demás. Segundo, deben superarse importantes barreras culturales y socio-étnicas entre el campesino “indio” y los demás, incluidos los obreros, que ya no se consideran tales. En tercer lugar, pese a la común condición de explotados, no hay siempre coincidencia de intereses entre un asalariado urbano (que prefiere comprar barato los alimentos del campo) y el productor campesino parcelario (que vive de la venta de esos alimentos a precios justos), etc.

Hay y seguirá habiendo tropiezos en el empinado camino hacia una solidaridad participativa aymara y de toda la clase trabajadora. Pero los pasos son esperanzadores de cara al futuro.

BIBLIOGRAFIA

- Albó, Xavier. 1972. "Dinámica de la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca". *América Indígena* 32: 773-816.
- 1974. Reciprocidad complementaria, una categoría mental aymara. Departamento de Lingüística del Centro Pedagógico y Cultural Portales. Documento N° 12. Cochabamba.
- 1975. La paradoja aymara: Solidaridad y Faccionalismo. *Cuaderno de Investigación CIPCA*, N° 8. (Aparecido también en versión preliminar en *Estudios Andinos* 11: 57-110).
- 1976. Esposos, suegros y padrinos entre los aymaras. *Cuaderno de Investigación CIPCA*, N° 1 La Paz. Con comentarios de Mauricio Mamani (1a. ed. 1974).
- 1979a. Achacachi, medio siglo de lucha campesina. *Cuaderno de Investigación CIPCA*, N° 19.
- 1979b. Khit̃pxtansa, ¿quiénes somos? *Cuaderno de Investigación CIPCA*. N° 13. 2a. edición ampliada (ed. original, 1977; la versión ampliada también está en *América Indígena*, 31/3: 477-529; 1979).
- 1981. *Idiomas, escuelas y radios en Bolivia*. Sucre: UNITAS-ACLO. (3a. ed. actualizada; ed. original, 1973).
- (en prensa). "Etnicidad y clase en la gran rebelión aymara/quechua: Kataris, Amarus y bases 1780-1781". En Jorge Dandler y Fernando Calderón (eds.), *Movimientos Campesinos y Etnicidad en Bolivia*. Cochabamba: El Buitre.
- Albó, Xavier (ed.) (en prensa). *Raíces de América: El mundo Aymara*. UNESCO-Siglo XXI.
- Albó, Xavier, Greaves, Tomás y Sandóval, Godofredo. 1981-1983. Chukiyawu, la cara aymara de La Paz. I. El paso a la ciudad, 1981. II. Una odisea: buscar 'pega', 1982. III. Cabalgando entre dos mundos, 1983. *Cuadernos de Investigación CIPCA*, nn. 20, 22, 24.
- Alcoreza, Carmen y Albó, Xavier. 1979. 1978: El nuevo campesinado ante el fraude. *Cuaderno de Investigación CIPCA*, N° 18. La Paz.
- Allen, Guillermo. 1972. "Costumbres y ritos aymaras en la zona rural de Achacachi (Bolivia)". *Allpanchis* (Cusco) 4: 43-68.

- Arguedas, José M. 1968. *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: San Marcos.
- Barnadas, Josep M. 1975. Apuntes para una historia aymara. *Cuaderno de Investigación CIPCA*, N° 6. La Paz. 2a. ed. 1978.
- Benton, Jane M. 1974. Some aspects of change in post-revolutionary Bolivia: A geographical study of Aymara communities beside Lake Titicaca. Tesis doctoral inédita en geografía. Universidad de Keele, Inglaterra.
- Bertonio, Ludovico (1612). *Vocabulario de la lengua aymara*. Juli. (Edición facsimilar, La Paz, 1956; nueva edición en prensa, La Paz: Museo Etnográfico).
- Bolton, Ralph. 1976. "Agresión e hipoglicemia entre los qolla: Un estudio de antropología sicobiológica". *Estudios Andinos* 11: 179-218. (Original inglés de 1973).
- Buechler, Hans y Judith. 1971. *The Bolivian Aymara*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- Carter, William E. 1967. *Comunidades aymaras y reforma agraria en Bolivia*. México: Instituto Indigenista Interamericano. (Original inglés, University of Florida Press, 1964).
- , 1972. "Trial marriage in the Andes?" Trabajo presentado al 71st meeting of the American Anthropological Association, Toronto. (Traducción castellana en E. Mayer y R. Bolton eds., *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Universidad Católica del Perú, Lima, 1980. pp. 363-424, y en Carter y Mamani, 1982 cap. 4).
- Carter, William y Albó, Xavier, (en prensa). "La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto". En Xavier Albó (ed.). *Raíces de América: El Mundo Aymara*. UNESCO-Siglo XXI.
- Carter, William y Mamani, Mauricio. 1982. *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Juventud.
- Condarco Morales, Ramiro. 1965. *Zárate el "temible" Willka: Historia de la rebelión indígena de 1899*. La Paz: s.e. (2a. ed. ampliada, 1983).
- Corro, Bernardo. 1979. Comentarios a 'La paradoja aymara: comunitario e individualista'. La Paz: UMSA (policopiados).
- Cotari, Daniel, Mejía, Jaime y Carrasco, Víctor. 1978. *Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara*. Cochabamba: Instituto de Idiomas Maryknoll.

- De Lucca, Manuel. s.f. (1970a). "El sistema de la tenencia de la tierra en las comunidades originarias de la provincia Manco Capac, departamento de La Paz". (Manuscrito; la parte de tenencia, propiamente dicha, publicada por Servicio Nacional de Reforma Agraria, La Paz, 1970).
- , s.f. (1970b). "El sistema de la tenencia de la tierra en la comunidad de Antipampa, provincia Aroma, departamento de La Paz". (Manuscrito preparado para el Servicio Nacional de Reforma Agraria).
- , 1983. *Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara*. La Paz: CALA.
- Dewind, Adrián W. Jr. 1977. Peasants become miners: The evolution of industrial mining systems in Perú. Tesis doctoral, Columbia University, New York.
- Garci Diez de San Miguel (1567). 1964. *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. Versión paleográfica de Waldemar Espinoza Soriano. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- Godoy, Ricardo. 1982. From Indian to miner and back again: small scale mining in the Jukumani ayllu, Northern Potosí, Bolivia. Tesis doctoral Columbia U., New York.
- Golte, Jurgen. 1974. "El trabajo y la distribución de bienes en el runa simi del siglo XVI". En *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*. Roma-Genova, 1972, vol. 2, pp. 489-505.
- , 1980. *Repartos y rebeliones. Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Greaves, Thomas, Albó, Xavier y Sandóval, Godofredo. 1982. "Becoming a tin miner". Trabajo presentado en el simposio Miners in the Americas, del 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. 1980. *El primer nueva coronica y buen gobierno*. Edición crítica por J. Murra, C. Adorno y J. Urioste. 3 vols. México: Siglo XXI. (Original escrito entre 1583 y 1615).
- Harris, Olivia. 1974. Laymis y Machas: Temas culturales del Norte de Potosí. Trabajo presentado en la mesa redonda sobre expresiones de la cultura boliviana actual. La Paz, septiembre 1974. (Publicado también en *Semana de Ultima Hora*, nn. 95 y 96, La Paz).
- , 1978b. "De Vasymétrie au triangle. Transformations symboliques au nord de Potosi". *Annales* 33: 1108-1125.

- y Albó, Xavier. 1975. Monteras y guardatojos. Relaciones entre campesinos y mineros en el Norte de Potosí. *Cuaderno de Investigación CIPCA* N° 7. La Paz.
- y Bouysse-Cassagne, Thérèse. (en prensa). "Pacha: en torno al pensamiento aymara". En Xavier Albó, ed. *Raíces de América: El Mundo Aymara*. UNESCO-Siglo XXI.
- Iriarte, Gregorio y Equipo CIPCA. 1980. Sindicalismo campesino, ayer hoy y mañana. *Cuaderno de Investigación CIPCA*, N° 21. La Paz.
- Isbell, Billie Jean. 1978. To defend ourselves: Ecology and ritual in an Andean village. Austin: Institute of Latin American Studies, The University of Texas.
- Jordá, Enrique. 1981. La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe. Teología desde el Titicaca. Tesis doctoral en teología, Lima. (En vías de publicación).
- La Barre, Weston. 1958. The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia. *American Anthropologist* 50, N° 1, part 2.
- Lavaud, Jean Pierre. 1982. Indianité et politique: le courant Tupac Katari en Bolivie. París: ERSIPAL.
- Le Bot, Yvon. 1982. "Étrangers dans notre propre pays: Le mouvement indien en Bolivie dans les années soixante-dix". En *Indianité, ethnocide et indigénisme en Amérique Latine*, GRAL, Toulouse, ed. Paris: Editions du CNRS, pp. 155-163.
- Leons, Madeleine B. 1966. Changing patterns of social stratification in an emergent Bolivian community. Tesis doctoral, Universidad de California, Los Angeles. Ann Arbor: University Microfilms.
- Leons, William. 1972. Dimensions of pluralism in a changing Bolivian community. Tesis doctoral, Pennsylvania State University. Ann Arbor: University Microfilms.
- Mallon, Florencia E. 1981. "Labor migration, class formation, and class consciousness among Peruvian miners: the central Highlands, 1900-1930" Trabajo presentado en el Annual Meeting de la American Historical Association, Los Angeles, diciembre 1981. (Aparecerá en Charles Stephenson y Michael Hanagan (eds.). *Workers and industrialization*, Greenwood Press).

- Manifiesto de Tiwanaku. 1973. La Paz. (Policopiado).
- Marschall, Katherine Barnes de. 1970. "La formación de nuevos pueblos en Bolivia. Proceso e implicaciones". *Estudios Andinos* 1/3: 23-38.
- Mayer, Enrique y Bolton, Ralph (eds.). 1980. Parentesco y matrimonio en los Andes. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mc Ewen, William J. *et al.* 1969. *Changing rural Bolivia*. Washington: Research Institute for the Study of Man (RISM).
- Miranda, Pedro. 1970. Diccionario breve castellano-aymara y aymara-castellano. La Paz: s.e.
- Montes, Fernando (en prensa). La personalidad aymara ayer y hoy. La Paz: CEE (título aproximado).
- Morner, Magnus. 1980. "Para la historia social del movimiento tupacamarista: Los aportes de un proyecto de investigación histórica". En Actas del Coloquio Internacional Túpac Amaru y su Tiempo. Lima y Cusco: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Túpac Amaru, pp. 407-440.
- Murra, John V. 1972. "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". En Visita de la provincia de León de Huánuco (1562). Huánuco: Universidad Hermilio Valdizán, t. 2: 429-476.
- . 1980. "Waman Puma, etnógrafo del mundo andino". En Guaman Poma de Ayala, Felipe (1615). México: Siglo XXI. Vol. I, pp. XIII-XIX.
- y Wachtel, Nathan (eds.). 1978. Anthropologie historique des sociétés andines. *Annales* (Paris) 33 nn. 5-6. Número especial.
- Oliver y Sanz, J. 1964. "Estudio socioeconómico del cantón Bolívar o Qollumallkunaka, provincia Carangas, departamento de Oruro". Trabajo presentado para el proyecto 208 de la OEA, Cochabamba. (Manuscrito).
- Ortiz, Alejandro, s.f. (1973). En torno a los mitos andinos. Tesis doctoral. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. (Policopiado).
- Ossio, Juan M., ed. 1973. Ideología mesiánica del mundo andino. Lima: Prado Pastor (Universidad Católica del Perú).
- Pérez, Elizardo. 1962. *Warisata, la escuela-ayllu*. La Paz: Burillo.
- Platt, Tristan. 1973. "The symbolic structure of society in the Bolivian Andes (Macha, Potosí)". (Manuscrito).

- 1976. Espejos y maíz. Temas de la estructura simbólica andina. *Cuaderno de Investigación CIPCA*, N° 10. La Paz. (Reedición francesa de 1978 en *Annales* 33: 1081-1108).
- 1982. *Estado boliviano y ayllu andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (en prensa). "Autonomía Aymara y el Estado". En Xavier Albó, ed. *Raíces de América: El Mundo Aymara*. UNESCO-Siglo XXI.
- Preston, David A, 1970. "New towns: A major change in the rural settlement pattern in Highland Bolivia". *Latin American Studies* (London) 2: 1-27.
- 1973. "Transformaciones rural-urbanas en Bolivia: Pueblos nuevos en un sistema nuevo". *Revista de Indias* (Madrid).
- 1978. *Farmers and Towns. Rural-urban relation in Highland Bolivia*. London: Geo Abstracts.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1982. "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: El movimiento 'Katarista': 1970-1980". (Manuscrito).
- Rivière, Gilles. 1982. Sabaya: Structures socio-economiques et representations symboliques dans le Carangas. Bolivie. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. (Tesis del 3er. ciclo, en etnología).
- Sandóval, Godofredo, Albó, Xavier y Greaves, T. 1978 Ojje por encima de todo. Historia de un centro de residentes ex-campesinos en La Paz. *Cuaderno de Investigación CIPCA*, N° 16. La Paz.
- Semana social campesina. La Paz. 1973. (Policopiado).
- Taboada, Néstor. 1968. *Indios en rebelión*. La Paz-Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Tschopik, Harry jr. 1968. *Magia en Chucuito*. México: Instituto Indigenista Interamericano. (Original inglés, Anthropological papers of the American Museum of Natural History, N° 44, part 2, 1951).
- Turner, Víctor. 1969. *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine.
- 1973. "The center out there: Pilgrim's goal". *History of Religions*. (University of Chicago) 191-230.
- Vellard, Jehan. 1954. *Dieux et parias des Andes*. Paris: Emile-Paul.
- Wachtel, Nathan. 1973. *Sociedad e ideología: Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Wachtel, Nathan. 1974. *Compte-rendu de Mission en Bolivie (1973)*. Paris (policopiado).
- 1976. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la Conquista española (1430-1470)*. Madrid Alianza Editorial. (Original francés, Paris: Gallimard, 1971).
- Wolf, Eric R. 1971. *Campesinos*. Barcelona: Labor. (Original inglés, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1966).
- 1972. *Las luchas campesinas del siglo XX*. México. Siglo XXI. (Original inglés, Harper and Row, N.Y., 1969).

