

2002a

**Pueblos
indios
en la
política**

CONTEXTO

Publicado en 2002 con el N° 55 en la serie *Cuadernos de Investigación CIPCA*, el libro *Pueblos Indios en la política* es una de las obras fundamentales de Xavier sobre la identidad étnica y la participación política de los pueblos originarios. Mientras preparaba este texto, aparecieron, en el año 2000 en la revista *Cuarto Intermedio*, dos artículos referidos a esta misma temática: en febrero “Aymaras divididos por fronteras: las fronteras de tres Estados se trazaron sin contar con ellos” y en noviembre “Son indígenas y saben que lo son”.

Luego, en 2001, como parte de los *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, organizada por el Museo Nacional de Etnografía y Folklore, MUSEF, se publicó “Identidades étnicas y políticas en Bolivia, Perú y Ecuador”. Y en febrero de 2002 se publicó, también en *Cuarto Intermedio*, el artículo “Todos ellos aymaras y tan distintos”.

Posteriormente, en 2003, apareció en Amsterdam, el volumen Salman, Ton & Zoomers, Annelies, eds. *Imaging the Andes: Shifting Margins of a Marginal World*, con el artículo “Andean Ethnicity today: four Aymara Narratives from Bolivia”. Y en 2004, en Pittsburg, el volumen Burt Jo-Marie & Mauceri, Philip eds. *Politics in the Andes: Identity, Conflict, Reform*, con el artículo “Ethnic Identity and Politics in the central Andes: the cases of Bolivia, Ecuador, and Perú”.

También en 2004 apareció el artículo “Retornando a la solidaridad y faccionalismo aymara” en Sánchez, Gonzalo y Lair, Eric, eds., *Vio-*

lencias y estrategias colectivas en la región andina: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela. Y, finalmente, en 2005, la editorial Plural publicó en La Paz el libro Robins, Nicholas, ed., *Cambio y continuidad en Bolivia: etnicidad, cultura e identidad*, uno de cuyos artículos es “La etnicidad andina hoy, a través de cuatro historias”.

A través de cuatro ensayos, Xavier va ampliando el análisis desde lo local y aymara hasta el conjunto nacional y lo que ocurre en Perú, Ecuador y el norte de Chile. La temática se aborda desde una perspectiva histórica, sociocultural y política. El análisis muestra cómo surge una común identidad indígena u originaria en estos pueblos, y nos ayuda a comprender mejor la identidad étnica.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	45
1. SOLIDARIDAD Y FACCIÓNALISMO:	
¿ESTRATEGIA, MANIPULACIÓN O PARADOJA?	49
1. EL AYMARA COMUNITARIO	50
1.1. Decisiones comunitarias	52
1.2. Sentido de reciprocidad y trabajo colectivo	54
2. EL AYMARA INDIVIDUALISTA	58
2.1. Individualismo en la política intracomunal	59
2.2. Individualismo de grupo	62
3. EL AYMARA FACCIÓNALISTA	64
3.1. La pugna por recursos escasos	65
3.2. El factor religioso	68
3.3. El amplificador político	70
4. SOLIDARIDAD Y CONFLICTO EN BLOQUEOS Y MOVILIZACIONES	72
5. LA PARADOJA EN LAS ESTRUCTURAS CULTURALES	77
5.1. La unión dual básica	77
5.2. Organización social por mitades	79
6. REFLEXIÓN FINAL	80
6.1. Los factores ecológicos	81
6.2. La presión demográfica	81
6.3. El contacto con centros importantes del país	82
6.4. Procesos en zigzag	83

2. IDENTIDAD ÉTNICA: CUATRO HISTORIAS AYMARAS	85
1. LOS AYLLUS LAYMI, PURAKA, JUKUMANI Y QAQACHAKA	88
1.1. El contexto cultural	88
1.2. Historia de conflictos	90
2. UN AYMARA KATARISTA, PRIMER VICEPRESIDENTE INDÍGENA	94
2.1. Esbozo biográfico	94
2.2. Viviendo su paradoja	97
3. EVO, EL DIRIGENTE Y DIPUTADO COCALERO	99
3.1. Un aymara en el Chapare	99
3.2. El dirigente y diputado	100
4. FELIPE QUISPE, EL MALLKU	104
4.1. Una vida agitada	104
4.2. Al mando de la CSUTCB	106
5. EL AYNI EVO MALLKU	110
5.1. Primer acto	111
5.2. Segundo acto	112
6. REFLEXIÓN FINAL	116
6.1. Territorio	117
6.2. Organización	119
6.3. Solidaridad y faccionalismo: ¿factor étnico o social?	121
3. AYMARAS ENTRE BOLIVIA, PERÚ Y CHILE	125
1. LOS DATOS BÁSICOS	126
2. AYMARAS ENTRE FRONTERAS CAMBIANTES	128
3. LOS AYMARAS BOLIVIANOS	132
3.1. Primer período	132
3.2. Segundo período	134
3.3. Tercer período	135
3.4. Flujos internacionales	140
4. LOS AYMARAS PERUANOS	141
4.1. Primer período	142
4.2. Segundo período	143
4.3. Tercer período	145
5. LOS AYMARAS CHILENOS	148
5.1. Primer período	149
5.2. Segundo período	153

6. ALLENDE Y AQUENDE LAS FRONTERAS	155
6.1. Los intercambios tradicionales	155
6.2. Primer período	157
6.3. Segundo período	159
6.4. Tercer período	160
7. PREGUNTAS Y CONSTATAACIONES	167
7.1. Las evidencias	167
7.2. Nación aymara en sí	169
7.3. Nación aymara para sí	171
7.4. Identidad aymara, andina e indígena	173
ANEXO: EL SINGULAR CASO DE OJJE	178
4. ETNICIDAD Y POLÍTICA EN BOLIVIA, PERÚ Y ECUADOR	181
1. HISTORIA E IDENTIDADES	183
1.1. Del Tawantinsuyu a la Independencia	183
1.2. Las nuevas repúblicas	187
2. DE CAMPESINOS A NACIONES ÉTNICAS	191
2.1. Los políticos e intelectuales no indígenas	191
2.2. El despertar indio	193
3. MAS ALLÁ DE LAS FRONTERAS	204
3.1. Los tejidos del ayllu Coroma	205
3.2. Los cocaleros	207
3.3. Los indígenas en la frontera peruano ecuatoriana	209
3.4. CISA	210
3.5. COICA	213
4. FACTORES TRAS LOS HECHOS	214
4.1. Factores locales	214
4.2. Factores externos	219
4.3. El contraste del Perú andino frente a Bolivia y Ecuador	222
5. PROYECCIONES	231
BIBLIOGRAFÍA	235

PRESENTACIÓN

Este libro recoge cuatro ensayos recientes vinculados con un tema bastante actual: la identidad étnica y sus implicaciones políticas. Si se prefiere, se aborda aquí desde cuatro ángulos distintos el tema de la política de identidades, cuando estas son étnicas. Cada ensayo nació de manera independiente por coyunturas o solicitudes concretas y forma una unidad autónoma. Pero el conjunto resulta una especie de espiral que se expande de lo más local y concreto a visiones cada vez más amplias. Veámoslo.

El ensayo que inicia esta colección retoma un viejo tema que en su formulación inicial llamé *La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo* y años después reformulé como *Desafíos de la solidaridad aymara*. Paradoja o desafío, los aymaras de las comunidades rurales aparecen aquí unas veces muy enfrentados entre sí, por arrojarse a identidades más locales o incluso a facciones dentro de una misma comunidad, mientras que otras veces llegan a aglutinarse en torno a unidades y causas mucho más amplias. No es una simple reedición de aquellos trabajos anteriores sino una reflexión actualizada sobre solo algunos de los temas que allí se habían tocado. Me ha parecido útil incluirla aquí como un marco de referencia sobre todo para el siguiente ensayo.

El segundo ensayo, que se construye sobre el anterior, es un retablo con cuatro paneles, cada uno de los cuales desarrolla la historia de aymaras contemporáneos que se mueven en contextos bastante diferenciados pero de alguna manera entrelazados. El primero es sobre los *ayllus* Laymi, Puraka, Jukumani y Qaqachaka, que se han hecho famosos por sus luchas internas. El segundo es sobre Víctor Hugo Cárdenas, el katarista que llegó a vicepresidente. El tercero, sobre Evo Morales y su movimiento cocalero. El cuarto, sobre Felipe Quispe, el Mallku que hace temblar gobiernos o se pliega a ellos según el momento. Las aspiraciones individuales y el sentido de cuerpo, la solidaridad y el faccionalismo reaparecen y se combinan en cada caso y en las relaciones entre los cuatro. Los cuatro tan aymaras y tan distintos.

El tercer ensayo sigue moviéndose en la órbita aymara pero en él se rebalsa ya esa camisa de fuerza que son las actuales fronteras internacionales. El pueblo aymara –como el quechua y los andinos en general– nació y se desarrolló inicialmente con otra concepción y marco territorial. Pero quedó después subordinado y enmarcado dentro de un virreinato colonial y finalmente, desde la Independencia y las guerras republicanas, ha quedado encapsulado y fragmentado en tres estados distintos: Bolivia, Perú y Chile. A medida que avanza este proceso, ¿qué va pesando más? ¿ser parte de un mismo pueblo originario o ser parte de estados distintos, cada uno con su propia historia y desafíos? ¿Qué factores impulsan más la balanza hacia un lado o el otro?

Finalmente, el cuarto ensayo amplía esta misma temática a los tres países centrales andinos, Ecuador, Perú y Bolivia –todos ellos parte del viejo Tawantinsuyu– y la refiere a todos sus pueblos originarios, los mayoritarios de sus valles y serranías andinas y la multitud de pueblos diferenciados que salpican sus selvas y tierras bajas, cada uno con sus propias organizaciones. El movimiento dialéctico entre cada una de esas identidades, o de todas ellas tomadas en conjunto, y la lógica de cada Estado muestran un complejo juego de estrategias y políticas. El análisis de estos procesos en tres escenarios estatales distintos nos muestra cómo surge una común identidad indígena u originaria entre todos estos pueblos y nos ayuda a com-

prender mejor qué es eso de la identidad étnica y cómo se convierte a su vez en una política de identidades, cambiantes según la coyuntura de cada lugar y momento.

Versiones previas de tres de estos ensayos han sido objeto de publicaciones previas, no siempre de fácil acceso, como se precisa en la bibliografía. Muchas ideas del primero aparecieron en dos viejos *Cuadernos de Investigación CIPCA* (n° 8 y 25). Versiones abreviadas y popularizadas del segundo y del tercero aparecieron en la revista *Cuarto Intermedio* (n° 62 y 54, respectivamente) y una versión ampliada del tercero se publicó en Chile el año 2000.

Estos tres ensayos han sido revisados y parcialmente reescritos para esta colección y el cuarto se publica aquí por primera vez. Se mantiene el carácter unitario de cada uno, por lo que existe un pequeño margen inevitable de superposición entre ellos. Esperamos que al ponerlos juntos y actualizados puedan servir como material de reflexión y debate ante todo para los propios dirigentes de las organizaciones campesinas y originarias y, de manera complementaria, para los demás estudiosos y colaboradores del movimiento.

El Alto de La Paz/Chukiyawu y Qurpa, febrero 2002

UNO

SOLIDARIDAD Y FACCIÓNALISMO: ¿ESTRATEGIA, MANIPULACIÓN O PARADOJA?

El aymara tiene, por una parte, 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. Por otra parte, uno de los elementos más típicos en su esquema cultural es un faccionalismo interno, con manifestaciones en el ciclo familiar, sociopolítico, religioso, etc., que parecería llevar a su desintegración, sobre todo teniendo en cuenta las presiones del mundo urbano circundante. Muchos forasteros que, por primera vez, entran en contacto con el pueblo 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.

A veces tanto la solidaridad como el faccionalismo han generado situaciones violentas. En el año 2000 hemos tenido en Bolivia ejemplos de ambas situaciones. El año se estrenó con un fuerte rebrote de la crónica lucha armada entre comunidades rivales de los *ayllus* Laymi y Qaqachaka que, en pocos meses, dejó el saldo de al menos 80 muertos; pero ahora están más bien unidos para arrancar al gobierno un plan conjunto de desarrollo. Después, en abril y de nuevo en septiembre,

el espíritu solidario se manifestó en dos fuertes bloqueos de caminos realizados por quizás un millar de comunidades aymaras del altiplano de La Paz y Oruro, que mantuvieron bloqueada y aislada a la ciudad de La Paz durante varias semanas. En ambos levantamientos la calma no vino por la acción militar sino en la mesa de negociaciones. Pero antes y después, hubo también fuertes conflictos entre distintas facciones y sus líderes, tanto aymaras como otros.

¿Cómo explicar estas dos caras de la misma moneda? En un primer trabajo de 1975 sobre este tema, lo llamé *La paradoja aymara*. Esta fórmula no satisfizo a algunos colegas aymaras, para quienes se trataba más bien de dos vertientes de un mismo y único fenómeno. En 1986 amplié y revisé aquel trabajo dándole un nuevo título: *Desafíos de la solidaridad aymara* (Albó 1986a). Quise enfatizar que, aun cuando pudiera considerarse la doble cara de una única realidad, de hecho esta se decanta a un lado u otro de acuerdo a un conjunto de factores concomitantes, tanto internos como externos. Historias largas y detalladas como las de Jesús de Machaqa, a la que hemos ya dedicado tantos esfuerzos junto con Roberto Choque y Esteban Ticona, la de los *ayllus* del norte de Potosí o el proceso que va desde el katarismo de fines de los 60 hasta los bloqueos del 2000 y 2001 me lo confirman. La creación y consolidación de la solidaridad aymara pasa a ser, por tanto, una tarea de todos que, si no se cuida y cría desde adentro y desde el entorno, acaba corroída por este conjunto de debilidades y amenazas. Aquí retomo por tercera vez el tema sin muchas más luces. Solo recupero algunos de los aspectos de aquellas dos publicaciones anteriores –ahora de difícil acceso fuera de bibliotecas– con algunas pulidas y actualizaciones, sobre todo con el fin de ampliar el contexto de los otros trabajos de esta colección, en particular del siguiente, sobre “identidad étnica”. Pero las tres opciones que aparecen en el título en forma de pregunta siguen siendo esto, una pregunta, aunque tal vez no se excluyen entre sí.

1. EL AYMARA COMUNITARIO

El aymara rural, 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. 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 ellos forma una comunidad¹, caracterizada globalmente por aspectos como las siguientes:

- Todos comparten un mismo territorio (tengan o no títulos individuales de propiedad), con sus linderos conjuntamente defendidos, sus terrenos de pastoreo y 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 cumple, además, 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.

¹ El préstamo castellano *kumunirara* (comunidad) es el término actualmente más utilizado para esta instancia social. Pero según los lugares y su historia su organización recibe también el nombre ancestral de *ayllu* o el más moderno de *sindicato*. Como después explicaremos, hay varios niveles de comunidad.

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 sirviéndola en una serie de cargos y tareas sobre todo a partir del momento en que se contrae matrimonio y por tanto se adquieren derechos a una o diversas parcelas dentro de la comunidad y se llega por fin a ser realmente *jaqi* ‘persona’. No es siquiera pensable la posibilidad de que dentro de la 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 del aymara Víctor Hugo Cárdenas, ex vicepresidente de Bolivia, al discutir qué es la comunidad: “es como un mini-estado”. Veamos algunos indicadores de este sentido comunitario aymara.

1.1. Decisiones comunitarias

Uno de los campos en que aparece más este control de todo el grupo es en la manera de manejar la “república” local. Se observa ya en el sentido rotativo de cargos, cargas o beneficios, que en otras partes hemos llamado la “democracia aymara” (Albó 1972) o, a un nivel de mayor generalización, la “democracia étnica” (Rojas 1994; Ticona, Rojas y Albó 1995). Incluso en muchos lugares en los que, desde la reforma agraria de 1953, se ha introducido la organización “sindical” campesina², persiste el esquema de que todos los miembros del grupo –sean estas familias, estancias, zonas, comunidades, o grupos de comunidades– vayan pasando, por turno rotativo, a ocupar los diversos cargos necesarios para el funcionamiento del grupo. La igualdad de oportunidades (y de inoportunidades³) para todos y cada uno es considerada un criterio más impor-

2 Los sindicatos locales actuales solo son una nueva versión de una realidad anterior que de sindicalismo solo tiene el nombre. Cualquier adulto casado de la comunidad es miembro nato 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 más adelante.

3 Insisto en lo de “igualdad de inoportunidades”. 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 comprometer de sorpresa al nuevo ocupante del cargo para que no se excuse; el que ya ha cumplido su turno, baila con aire de “liberado” al que empezará a sonreír la abundancia, etc.

tante que el de aptitud para el cargo. Es cierto que este enfoque lleva con frecuencia a que la actividad comunal sea estática y el turno de autoridad recaiga sobre alguno menos capacitado o innovador⁴. 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 sistemas occidentales. Finalmente puede generar una especie de consejos 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*, *mallkus*, etc.) como de nuevo cuño (principales carteras “sindicales”, 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 solo 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.

Pero el sentido de decisión comunitaria no se limita al grupo de la elite dirigente ni menos al grupo informal de “pasados”. Normalmente las decisiones pasan por 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

4 Lo cual, a su vez cuestiona la posibilidad de persistencia o validez del sistema en una situación de rápido cambio socioeconómico 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. Ver Astvaldsson (2000: cap. 6), Ticona y Albó (1997: cap. 3).

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 de forma machacona por diversos participantes hasta llegar a cierto consenso comunitario explícitamente asimilado o, si este no se logra, hasta que los miembros empiezan a desfilar hacia sus casas. En este caso, 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 de 1953, 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 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 realizarse al nivel de comunidad en el sentido más restringido de la palabra, equivalente a sindicato (o cabildo, en algunos lugares), ordinariamente con menos de cien familias.

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; Golte 1974, Albó 1986a). 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. He aquí algunas muestras:

- Es frecuente el *trabajo colectivo* de grupos relativamente numerosos de individuos, ordinariamente varones pero a veces mixtos,

regularmente apoyados por un grupo de mujeres que preparan comida y bebida para los trabajadores varones⁵. 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. Los participantes pueden trabajar juntos para alguna obra de interés colectivo, o para el beneficio de alguno del común, o de todos para el beneficio de alguna autoridad.

- Así la *faena* [phayna] indica algún tipo de trabajo en conjunto, ordinariamente durante todo un jornal. Este nombre, de origen castellano, refleja la raíz aymara *jayma-*, o *ayma-*, que Bertonio (1612) ya definía como “ir a trabajar en las chacaras que se hacen de comunidad, como son las del cacique, fiscal, o de los pobres, etc.”. Hasta ahora *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.
- Otra variante se llama *chuqu* en el norte de Potosí y *umaraga*, *umaragi* en La Paz y Cochabamba. Es un trabajo agrícola colectivo y festivo iniciado por un individuo para su propio beneficio. En él adquiere una importancia primordial la comida y bebida en común. A veces el trabajo va acompañado de música. Es corriente que todos juntos empiecen a trabajar en casa de una familia, que obsequia buena cantidad de comida y bebida y, después, el grupo va pasando de casa en casa en fechas ulteriores, hasta que todas las familias hayan recibido la ayuda de todos.

Los trabajos que con más frecuencia se realizan en forma colectiva, son los relacionados con alguna obra comunitaria de envergadura, como una escuela, iglesia, u otro edificio público; y los referentes a la defensa conjunta frente a algún peligro natural, por ejemplo defensivos en 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 daba cuatro días anuales de trabajo en el arreglo de caminos, en medio de frecuentes libaciones y regocijo. En regiones más accidentadas el trabajo colectivo se extien-

5 Para otras formas tradicionales de reciprocidad –como *ayni*, *waqi*, etc.– que solo involucran a unas pocas familias, ver Albó (1986a).

de también a caminos de herradura y en muchas comunidades cubre muchos más días que la prestación vial obligatoria, arreglando otros 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. 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 podría 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 190 y más por comunario!

Crisis extraordinarias en el altiplano, 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. La unidad que se suele agrupar para algún trabajo colectivo es la comunidad en sentido estricto, es decir la que comparte un mismo sindicato y una misma asamblea. 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.

Entre los antiguos aymaras la *propiedad de la tierra* era colectiva, de modo que para los individuos o familias solo cabía cierto nivel de usufructo. A pesar de un sinnúmero de expoliaciones en la época colonial y republicana y de los diversos intentos de “liberalización” individual de la propiedad durante la República, 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. 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 mayor flexibilidad de uso. Pero en otros lugares más céntricos y más densamente poblados los derechos individuales quedan mucho más delimitados por la costumbre, de modo que cada familia conoce desde tiempo inmemorial los terrenos de su uso.

Además, la reforma agraria de 1953 aceleró 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.

El sentido comunal solidario aparece también en el conjunto de *servicios* prestados a la comunidad. En ellos el concepto de *mit'a* o turno reaparece como un mecanismo por el que todos los de la comunidad van sirviendo al grupo, unos tras otros y a través de una serie larga de servicios o cargos: los que pasan fiestas a diversos niveles, los delegados para atender a alumnos y profesores (alcaldes escolares), los que cuidan las chacras incluso ritualmente (*yapu alcalde* o *qamana*), las autoridades comunales... Evidentemente esta imagen de servicio al grupo ha sido distorsionada con frecuencia por los no aymaras hacia servicios obligatorios al patrón, al cura, a las autoridades mestizas y a otros poderosos. De esta forma la hacienda fue creando todo el llamado sistema de *pongueaje*, y los pueblos mestizos sus sistemas de servidores, mayordomos y demás prestaciones. Aún hoy, después de la reforma

agraria de 1953, 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 el santuario de 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.

2. EL AYMARA INDIVIDUALISTA

Pasemos a mostrar ahora la 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 solo a distancia, a través de los vecinos de los pueblos, los hacendados o las empresas de extranjeros establecidas 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 1976). Sobre la base de mis conocimientos del aymara boliviano actual, puedo asegurar que estas explicaciones reflejan prejuicios encontrados aún hoy día en gente “culto” 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 inaccesibi-

lidad 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, suele 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 y etnia frente a estos mismos grupos que la amenazan.

Pero dejemos de momento este aspecto de las relaciones verticales entre aymaras y los grupos que quieren dominarlos, para centrarnos en analizar las relaciones horizontales entre comunarios 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 intracomunal

El individualismo y desconfianza del aymara pueden observarse perfectamente en aquellas mismas ocasiones 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” y más recientemente, los municipios rurales), los mecanismos de control arriba mencionados funcionan a veces deficientemente. Entonces las autoridades, sean 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” (es decir, 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 asumen una actitud pasiva o falsa, diciendo por detrás, o al retirarse, lo contrario de lo expresado públicamente minutos antes. Las bases la dejan sola en el ruedo mirando la lidia detrás de la estacada.

Parecería que entonces la autoridad queda convertida en una especie de “chivo expiatorio” que debe cargar durante un año todas las obligaciones

y pecados de la comunidad. Es significativo, al respecto, que al que está cumpliendo uno de esos cargos comunales obligatorios se le llama también *juchani* ('el que tiene [o carga] la culpa'): responsabilidad y culpa quedan asociados en el mismo término *jucha*. Asimismo, junto con la vara y el chicote, uno de los principales atributos simbólicos de la autoridad tradicional, tanto para el varón como para su esposa, es cargar el *q'ipi* ('bulto o atado en la espalda'). En situaciones como estas, 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 estos se van a excusando uno tras otro 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, solo 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 la sección I, 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 más adelante. Tomemos el ejemplo 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 no cuajaba hasta que, por fin, toda la comunidad logró ponerse de acuerdo y al unísono todos introdujeron naranjos en sus parcelas. La razón dada fue: "Ahora ya no hay peligro de que los que no tienen naranjas se las quiten a los que tienen". La mutuas sospechas encontraron su equilibrio a través de una acción colectiva. La desconfianza engendró un cierto 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 innovando nuevos elementos en muchos aspectos de su existencia, porque no están cerrados al progreso ni mucho menos. Hay muchas razones para desconfiar 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 propio 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.

Igualmente en los trabajos colectivos de toda la comunidad las autoridades suelen llevar control estricto de la asistencia y cobran multas a los faltos. 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 la 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 una comunidad observé un arreglo que encaja perfectamente con la tensión individuo/comunidad. Allí se cobran eficazmente las multas pero 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 forma de trabajo colectivo, llamada *wayka*, que consiste en trabajar en forma competitiva dos o más grupos.

2.2. 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 los valles 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, 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. Se cree que los niños o fetos que mueren sin bautizar (*limpu*, limbo) pertenecen al *achachila*, 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, averiguando cuáles tienen leche fresca en su pecho pero no tienen bebé, para saber cuál 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 (Alien 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.

3. EL AYMARA FACCIÓNALISTA

De todo lo dicho hasta aquí se deduce que el comunitarismo ha nacido muchas veces 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 solo hay un paso. Basta que los intereses de uno de los grupos entren en conflicto con los de otro. El faccionalismo puede revestir distintos grados de gravedad. En muchos casos está solo 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 página en expedientes, sin mayores resultados, excepto para los bolsillos de los abogados. A veces al calor de la disputa llega la confrontación física. La chispa puede ser el desvío de una acequia, la roturación de un terreno disputado o cualquier otro tipo de acción unilateral en torno al objeto de 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.

Es difícil determinar con precisión qué es la “comunidad” para el aymara, por ser varios los círculos concéntricos comunitarios a que se pertenece y porque, al mismo tiempo, se pueden ir 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. En consecuencia, el 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 este 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. A continuación me referiré a tres factores que pueden favorecer el faccionalismo: el acceso a los recursos naturales, la religión y la política.

3.1. La pugna por recursos escasos

El motivo casi omnipresente en este faccionalismo es el *acceso a 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 querrela. Son pugnas por territorio. El recurso más frecuentemente controvertido es obviamente la *tierra*. 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 de 1953. 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 comunarios. 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 enemiga⁶. Un resultado de esta violencia ha sido que Calacoto

6 Esta forma de ritualismo bélico se menciona también en otros lugares del altiplano. Ver La Barre (1948: 162), Choque y Ticona (1996: 168-170, 293) y las narraciones noveladas 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 (1984) y la primera historia en el capítulo dos de este mismo volumen.

se separó de Caquingora, su pueblo matriz, separación mitificada en el dicho de que las gentes de estos lugares no pueden casarse entre sí porque sería como casarse el hijo con su madre. Pero ahora la región es relativamente tranquila. En Jesús de Machaca los conflictos actuales son también mucho más suaves que los de unas décadas atrás. En esta misma región un mapa de origen colonial indica que entonces casi no había lindero entre *ayllus* que no estuviera en discusión. El mapa coloca casi siempre una doble línea de trazado solo 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. Entre dos de estos *ayllus* las pugnas eran tan fuertes y crónicas que ambos bandos habían conseguido armas de fuego, que iban renovando (Choque y Ticona 1996: 33).

La reforma agraria de 1953, sin duda ha estimulado algunos conflictos, por haber puesto más leña en un fuego que se mantenía al rescoldo. Pero en conjunto más bien ha puesto punto final a varios litigios centenarios entre comunidades aunque la reforma nunca llegó sistemáticamente allí donde persisten los mayores conflictos, por ejemplo, el norte de Potosí. Por otra parte, la misma reforma, 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 terrenos 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 de 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 andino de la verticalidad o acceso compartido a múltiples climas y pisos ecológicos (Murra 1972). Ello puede suceder a un nivel regional, por ejemplo, entre *ayllus* de puna (tierras altas) y sus contrapartes de valle en el norte de Potosí, cuando se ha perdido conciencia de que la complementariedad entre ambas regiones ecológicas reportaba benefi-

cios a ambas partes. En alguno de estos casos el conflicto ya no parece faccionalismo entre iguales por haber adquirido ciertos rasgos de levantamiento social de los cuasi colonos del valle frente a sus cuasi patrones de la puna⁷. Así ha sucedido, por ejemplo entre los campesinos de las colonias machaqueñas de Timusí y los representantes o apoderados de los 12 *ayllus* en la puna 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 nivel micro, para disputarse, por ejemplo, los terrenos de ladera a que previamente tenían derecho los comunarios cuya *sayaña* (o asentamiento) principal está situada en la pampa. Así han surgido subdivisiones de comunidades que siguen llevando ahora el mismo nombre más incisivos como “arriba/abajo” u otros.

Aparte de las tierras, otros tipos de recursos también pueden desencadenar el conflicto, según la ecología 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 comunitario⁸. 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 los urus de Chipaya y el *ayllu* Qullana de Huachacalla, en una zona con una densidad demográfica inferior a un habitante por km², es por un determinado sector con mejores *pastizales* 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 religión y la política.

7 Los comunarios de los *ayllus* de puna eran a veces llamados incluso *wiskhu patrón* o ‘patrón de ojota’.

8 Sabidas son las múltiples utilidades del junco llamado *tatora*. 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.

3.2. El factor religioso

El faccionalismo con matices religiosos es frecuente y presenta una doble faceta, la primera de tipo más tradicional y la segunda de tipo más moderno. La primera 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”⁹) o peleas institucionalizadas entre *ayllus* u otros grupos (Platt 1976). 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 desgajado de la comunidad madre 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 pequeña comunidad manifiestan menos agresividad. Es otro indicio más de la inclinación al “grupo” cuando se trata de la comunidad local.

El faccionalismo religioso de tipo moderno surge sobre todo de la proliferación de diversos grupos evangélicos en el campo. 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 imágenes y 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 gru-

9 Algunos aymaras lo asocian a *t'inghuña* ‘codear, dar codazos’.

pos innovadores y tradicionales o entre diversos grupos innovadores, como evangelistas vs. catequistas católicos. Las diferencias religiosas no desembocan necesariamente en faccionalismo interno. Hay comunidades en las que diversos grupos religiosos conviven con bastante armonía. Pero la 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 son una de 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.

Otras veces las diferencias religiosas llevan a divisiones más profundas. Con la pérdida de cohesión en los aglutinantes rituales de la comunidad, 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 torno a esos grupos de culto puede que se monten 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 incluso 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 socioeconómico, 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 desgaje final como una comunidad separada.

Otra forma no rara de desgaje es a través de la emigración de los “hermanos” miembros de algún grupo religioso determinado a una zona de colonización, donde sueñan formar su propia comunidad.

Varias colonias nacidas de esta forma tienen nombres como Nueva Israel, Galilea, Sinaí, Berea, etc. Algunas de ellas conservan después de los años cierta mística casi mesiánica que mantiene a sus miembros relativamente aislados del resto, o –por lo menos– estos “creyentes” retienen el control de la nueva comunidad.

3.3. El amplificador político

El faccionalismo político se ha dado en menos lugares pero tampoco faltan ejemplos, con mayor o menor virulencia. Por ejemplo, a raíz de la guerra entre liberales y conservadores de 1900 surgieron muchos conflictos entre comunidades de La Paz y Oruro y en los años 60, a raíz de las divisiones internas en el partido gobernante Movimiento Nacionalista Revolucionario [MNR] surgieron algunos conflictos entre comunidades en varias provincias. Muchas veces es a la vez un subproducto lateral de algún conflicto de la política nacional que añade belicosidad a pequeños conflictos locales de otra índole. Tienen una alta dosis política algunos litigios surgidos a raíz del control del poder en alguna comunidad o, más frecuentemente, en alguna región y sobre todo en los niveles superiores de alguna organización, cuando el control comunal ya es muy débil o nulo (Ticona, Rojas y Albó 1995, Ticona 2000).

Un ejemplo típico es el de la región de Achacachi durante la época inmediatamente posterior de la reforma agraria de 1953, caso que ha sido objeto de un estudio más detallado (Albó 1979a). A raíz de la reforma, dicha región estuvo fuertemente politizada y después en varias ocasiones surgieron alianzas y contra-alianzas de comunidades para apoyar a uno u otro dirigente y a los diversos partidos que representaban, principalmente al MNR y al MNRA [Auténtico] primero, y a pazes-tensoristas vs. barrientistas después. Un poco más al norte, ya en la provincia Camacho, en esta misma época la comunidad hacienda de Yaricoa se convirtió en fuerte aliada del MNR por lo que fue asaltada por otras comunidades cercanas, 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 de 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 de Colquiri y Caracoles en apoyo a Paz Estenssoro, cuyo compañero de fórmula era en aquel momento el líder minero Juan Lechín.

Pero en el conjunto de todas estas escaramuzas locales, entre los aymaras ha habido menos faccionalismo claramente político que entre los quechuas, sobre todo del valle de Cochabamba, donde este tipo de faccionalismo/caciquismo ha dejado un saldo de cientos de muertos, principalmente en la zona de Cliza y Ucureña. Fuera del caso más complejo de los *ayllus* de Potosí, al que enseguida nos referiremos, 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 ya resulta menos realista la tentación de llegar a perpetuarse en el poder. Este control comunal ocurre más fácilmente dentro de la pequeña comunidad local. El faccionalismo político, en cambio, tendrá dimensiones de conflicto en aquellos niveles superiores en los que ya no existe un sistema de autoridad común rotativa. Incluso en Achacachi, una de las regiones más superpobladas 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 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.

Un caso singularmente grave, en que se combinaron los factores tradicional y político, fue el conflicto entre los *ayllus* Laymi y Jukumani en el norte de Potosí, en los años 60. Su raíz era un conflicto crónico de linderos, de tipo tradicional, que se amplificó notablemente cuando se cruzó con un conflicto social y político en el gran complejo minero de Catavi y Siglo XX, que colinda con estos *ayllus*. En un intento por mejorar la rentabilidad de estas minas para el Estado, el gobierno de René Barrientos (1965-69) había decretado unas duras medidas de flexibilización laboral que incluían

el retiro de muchos trabajadores y la congelación de salarios de los demás. Pero los mineros de esta región, que representaban además la “vanguardia revolucionaria” dentro de la Central Obrera Boliviana [COB] se rebelaron tanto por razones laborales como también por su oposición política a ese régimen militar, muy ligado a intereses norteamericanos, una oposición que en 1967 les llevó incluso a apoyar la guerrilla del Che Guevara y desembocó en la brutal masacre ordenada por Barrientos la noche de San Juan de 1967. La incidencia política de este conflicto en el faccionalismo tradicional de los *ayllus* tuvo dos expresiones. Por una parte, la persistencia de este faccionalismo brindaba al gobierno una mejor oportunidad para mantener tropas en esta zona minera estratégica. Pero además, sobre todo en la época del pseudo-dirigente campesino barrientista Wilge Nery, el gobierno quiso sacar partido de las luchas ancestrales para enfrentar políticamente a los comunarios de uno de los *ayllus* en conflicto contra los mineros y estos, en reacción, se acercaron al otro *ayllu*, con el que tenían ya cierta tradición de trabajo complementario (Harris y Albó 1984).

Ilustra el nivel de violencia crónica de aquel conflicto, la forma en que se llegó a calmar. En diversas ocasiones el ejército había intervenido e incluso levantado mojones de cemento tras acuerdos entre las dos partes. Pero al poco tiempo los mojones saltaban a dinamitazos y la pugna se recrudecía. Dirigentes actuales nos han comentado que la calma llegó recién cuando el capitán Zacarías Plaza, un militar muy “macho”, oriundo de la región, estableció su cuartel en plena zona en conflicto y se hizo “respetar” por la fuerza. A través de su red de espionaje localizó y detuvo a los principales “cabecillas” de ambos bandos, les gritoneó y les cortó la oreja. Cabe añadir que este militar era uno de los más sanguinarios frente al movimiento minero y su cadáver apareció años después descuartizado dentro de una bolsa de polietileno en una calle periférica de la ciudad minera de Oruro.

4. SOLIDARIDAD Y CONFLICTO EN BLOQUEOS Y MOVILIZACIONES

Las grandes movilizaciones de las comunidades aymaras (y otras), frente a un enemigo común o para arrancar alguna demanda de otro sector social o del gobierno, son un excelente ejemplo contemporáneo

para comprender el permanente juego entre solidaridad de tipo tradicional frente a los otros, y faccionalismo debido principalmente a un múltiple componente político. Para analizar por qué se produce cada movilización, marcha o bloqueo –como para analizar cualquier movimiento social– es necesario tomar en cuenta al menos los siguientes componentes: los factores estructurales de tipo económico, sociopolítico, cultural u otros, como caldo general de cultivo; las circunstancias coyunturales, como detonante; la existencia de un determinado tipo de liderazgo, como catalizador; y los diversos actores involucrados, cada uno con sus intereses específicos, con su potencial para converger o entrar en conflicto. Es también fundamental no limitarse al análisis de un evento aislado sino ver el proceso a lo largo de un tiempo relativamente amplio. Pero no podemos profundizar aquí en este aspecto tan fundamental¹⁰. Nos deberemos limitar a ilustrar nuestro tema central en sus dos vertientes con una breve reflexión sobre lo que ocurre en estos eventos.

Este tipo de eventos, siendo tan propio de nuestro tiempo, tiene una larga historia. En el mundo aymara ha adquirido un sentido simbólico muy particular el celeberrimo cerco de Tupaq Katari sobre la ciudad de La Paz en 1781, que sigue marcando la memoria colectiva de aymaras y no aymaras por igual, con entusiasmo para unos y pánico para los otros. Le habían precedido ya los cercos de Puno y de Sorata, en los que coincidieron bloqueadores aymaras y otros quechuas llegados del sector cusqueño, al igual que en la segunda parte del cerco de La Paz. En Sorata esta coordinación fue apacible, incluyendo el matrimonio entre el líder cusqueño Diego Tupaq Amaru y la aymara Gregoria Apaza, hermana de Julián Apaza, Tupaq Katari. En cambio en el cerco arquetipo de La Paz, el mismo Diego y su cuñado Tupaq Katari tuvieron conflictos más serios por la hegemonía en el movimiento, aunque al final se abuenaron. Más adelante, tras el rompimiento del cerco por las tropas españolas, la captura de este héroe aymara ya fugitivo fue facilitada por la traición de otro líder aymara, el Inka Lipi de Omasuyos.

10 He abordado esta cuestión de manera preliminar en la sección final de Albó (1985a) y en algunos estudios de caso, como el del gran levantamiento anticolonial de los Amarus y Kataris (Albó 1986), en *Achacachi* (Albó 1979) y, con Roberto Choque y Esteban Ticona, a lo largo de toda la historia de *Jesús de Machaca*, “la marka rebelde”.

Ya en época republicana han sido reiterados, en el tiempo y el espacio, los temores de los vecinos y autoridades de los pueblos de mestizos ante alzamientos, cercos e invasiones de “la indiada”. Lamentablemente para analizar adecuadamente estas movilizaciones casi solo se cuenta con los documentos producidos por este sector amenazado, aunque ya se han producido estudios muy significativos desde la perspectiva de los alzados¹¹. En la gran sublevación de Jesús de Machaca de 1921, sabemos que los líderes alzados estaban vinculados con el movimiento mucho más amplio, hoy llamado cacical, pero constatamos también que no existió solidaridad entre todos los *ayllus* de la *marka*, en parte por la existencia previa de conflictos de linderos entre algunos de ellos (Choque y Ticona 1996). La época de la Guerra Federal, en torno a 1899, fue particularmente prolija y vio, por ejemplo, el primer bloqueo campesino moderno, en este caso al flamante ferrocarril en las cercanías de Peñas, Oruro, donde se había formado una especie de gobierno aymara paralelo (Condarco 1983).

En la época inicial de la revolución agraria del MNR (1953ss), fueron también permanentes las movilizaciones, incluso de “regimientos campesinos”. En algunas partes más combativas se llegaron a crear incluso los llamados “superestados campesinos”, en los que los dirigentes campesinos locales desconocían a las autoridades estatales convencionales y de hecho asumían sus funciones. Un típico ejemplo fue Achacachi, donde pronto surgieron también conflictos por el liderazgo entre dos zonas, cada una arrimada a un distinto sector del MNR gobernante (Albó 1979). En tiempos más cercanos, el movimiento katarista retomó con fuerza el mecanismo de los bloqueos, entre los que sobresale el de 1979. Pero las siguientes tipificaciones toman principalmente en cuenta acciones más contemporáneas, sobre todo los bloqueos de caminos de los años 2000 y 2001. En los marchistas y bloqueadores aymaras de base del altiplano, hoy como ayer, prevalece por lo general la necesidad de desahogar por fin una rabia retenida por la falta de atención de los gobiernos a sus necesidades más básicas, pese a su retórica de atenderles y luchar contra su pobreza. Pero los objetivos de los bloqueos y

11 Ver, por ejemplo, los muchos trabajos sobre el movimiento cacical de principios del siglo XX desde la perspectiva aymara (entre otros: Rivera 1981, Choque 1985 y 1991, Condori y Ticona 1992, THOA 1986); sobre el caso particular de Jesús de Machaca en 1921 (Choque y Ticona 1996, Ticona y Albó 1997) y el de Chayanta en 1927 (en Arze 1987).

marchas suelen ser bastante vagos y difusos. Sus marchas y bloqueos tienen entonces un sentido más expresivo –para afirmar su existencia, presencia, enojo, organización y potencial– que el de una táctica operativa para lograr algo muy inmediato y concreto.

Los bloqueos, muy particularmente, vienen a ser como una inversión del orden establecido. En ellos los sufridos y agachados de siempre pasan a tener por fin el control momentáneo de la situación y pueden permitirse ejercer su autoridad sobre quienes siempre deciden sin ellos y sobre ellos. No faltan expresiones ocasionales de agresividad frente a los bloqueados que han quedado atrapados pero, sobre todo, contra quienes intentan romper su acto de protesta. Según la gravedad o flexibilidad de cada situación, puede ser que se pidan “propinas” a los carros para dejarlos pasar, sobre todo si se trata de vehículos que transportan mercancía. Pero hay también muchas expresiones de respeto y cortesía. En setiembre del 2000, tuve la oportunidad de acompañar dos autobuses con alumnas de los últimos cursos de un colegio particular de La Paz que habían quedado bloqueadas durante su experiencia de campo. Su retorno hasta La Paz por una ruta secundaria tropezó con 13 puestos de bloqueo, demandó el quintuple del tiempo habitual, por conversaciones en cada puesto de control, y costó unos 150 bolivianos en propinas. Solo en uno de los puntos de bloqueo hubo ciertas muestras de agresividad, sobre todo por parte de las mujeres comunarias. En los demás, los bloqueadores explicaron sus razones con todo respeto pero también con firmeza. En uno de ellos las estudiantes fueron incluso invitadas por los mismos bloqueadores a compartir las meriendas que estos habían traído en sus atados y en otro se las invitó a ver las bellas pinturas del templo local.

El ambiente de las marchas y bloqueos suele ser festivo, como en cualquier otro trabajo comunal. Puede que haya gente con algunos tragos de más, pero en muchas partes se prohíbe más bien este tipo de bebidas. En cualquier caso, la típica caracterización hecha por los fuerzas del orden, que los pinta como grupos descontrolados de indígenas en estado de ebriedad es totalmente inadecuada. Al mismo tiempo el mantenimiento continuado de la medida exige sacrificio y disciplina. Los participantes a veces han tenido que caminar varias horas hasta su sitio de control y puede que deban pasar la noche en la intemperie envueltos en sus ponchos y frazadas al

calor de una fogata improvisada. Cada grupo está presidido por las correspondientes autoridades locales, con sus respectivas insignias de mando, y con frecuencia cuenta con la participación conjunta de hombres, mujeres y niños. Se establecen turnos, se pasa lista y hay amenazas de multa. Hay puestos de vigía (formados muchas veces por niños), contactos entre grupos y puntos de bloqueo y se escucha con atención lo que dicen las radios sobre esta acción de protesta y en espera de mensajes de sus dirigentes superiores. Se fortalece así el sentido de cuerpo solidario y organizado, con una alta disciplina intercomunal, de estilo casi “sindical”. Si algún dirigente se muestra reacio a la consigna general de bloquear se expone a repudio y a las sanciones de los demás o incluso de sus bases. A veces hay también un sentido de competencia o *wayka* entre comunidades o subcentrales para ver quién hace un bloqueo más eficaz.

Sin embargo, en los líderes mayores, de nivel provincial o superior, la decisión de entrar o no en este tipo de movilizaciones y de aceptar o no un determinado liderazgo, una vez metidos en ellas, está mucho más marcada por consideraciones políticas sean partidarias o solo internas, por hegemonías y otros intereses locales, regionales o personales dentro de las diversas tendencias existentes entre los participantes y de las influencias de otros actores externos. Los tres bloqueos del 2000 han mostrado estos flujos, contraflujos y forcejeos de manera reiterada¹². En las tres oportunidades la decisión de iniciar el bloqueo tuvo mucho que ver con la necesidad de su líder principal, el *Mallku* Felipe Quispe, de desviar la atención frente a las fuertes pugnas y conflictos internos que entonces tenía dentro de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia [CSUTCB] sobre todo frente a la rama liderada por otro aymara, el orureño/chapareño Evo Morales y otros quechuas o campesinos no indígenas. El bloqueo, efectivamente, desvió la atención e implicó una especie de tregua frente a la pugna interna, aunque sectores contrarios al *Mallku* –por ejemplo, Oruro y las áreas de colonización en Yungas de La Paz– o no bloquearon o lo hicieron para sus demandas específicas y a su propio ritmo. Pero una vez superada la situación casi catártica creada por el bloqueo, los conflictos previos volvieron a aflorar casi de inmediato.

12 Este tema, que aquí solo presentamos en sus grandes rasgos, se desarrolla más a fondo en el siguiente ensayo “Identidad étnica”, en este mismo volumen.

El caso más notable ocurrió probablemente durante las negociaciones con el gobierno a principios de octubre de 2001. Los bloqueos seguían todavía tanto en el altiplano –bajo el liderazgo del *Mallku*– como en el Chapare, bajo el liderazgo de Evo Morales. El gobierno ya estaba llano a negociar con el primero, bajo los auspicios de una comisión mediadora de la Defensoría del Pueblo, la Iglesia Católica y la Asamblea Permanente de Derechos Humanos. Pero enseguida llegaron los demás sectores de la CSUTCB más cercanos al otro bando y empezó una pugna tan fuerte entre estos y el sector del *Mallku*, que la comisión mediadora tuvo que cambiar su rol inicial y dedicarse más bien a mediar entre esos dos bandos de campesinos indígenas. El conflicto persistió y se endureció en los meses siguientes hasta que, en un nuevo bloqueo de junio/julio de 2001 los antes rivales enconados volvieron a darse la mano por existir una nueva coyuntura en la que ambos vieron la conveniencia de unir fuerzas.

5. 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 la estructura 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 la unión de contrarios, con una coherencia interna que haría las delicias de cualquier adherente a las escuelas filosóficas dialécticas.

5.1. 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 esta es una “unión” de “contrarios”, que se exigen y 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 numerosas 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 este 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 y Mamani 1976).

Este dualismo mantiene su huella en todo el simbolismo aymara, con mayor o menor intensidad según las regiones, como aparece cada vez con mayor fuerza en los estudios sobre las estructuras mentales andinas¹³. Se trata siempre de dos realidades o mundos en oposición, pero al mismo tiempo complementarios, que de alguna manera vienen a unirse a través de una u otra forma de mediación. Hay, por ejemplo, piedras masculinas (más duras) y otras femeninas (menos duras, pero más resistentes); nubes masculinas y otras femeninas; la casa es considerada masculina y el patio, femenino; o al nivel comunal, la torre de la iglesia es masculina, en contraste con el atrio o plaza que es femenino. Todo 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... y finalmente 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 pero complementarios.

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

13 Ver, por ejemplo, Harris (1978), Harris y Bouysse (1988), Platt (1976, 1988), Montes (1986), Mendoza *et al.* (1994), Ayllu Sartañani (1995), Fernández (1995), Yampara (1999).

vasijas llamadas *туру ттуру*, 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.

5.2. Organización social por mitades

Aunque en muchas partes, sobre todo cerca de La Paz, el esquema social dual ya se ha perdido o se está perdiendo, quedan aún bastantes pueblos divididos en dos “parcialidades” o mitades del tipo Arriba/Abajo (*Alasaya/Mäsaya*, en aymara, *Aransaya/Urinsaya*, en quechua¹⁴). 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, cerro/pampa, etc. A veces llegan a combinarse varias de ellas en sucesivas divisiones (Ticona y Albó 1997). Un caso antiguo particularmente complejo es el de Chayanta en el norte de Potosí. Allí desde antiguo han 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 *ayllus*. 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 que comparten el mismo territorio. En las fiestas más importantes los comunarios de todos los *ayllus* se reúnen en Chayanta para sus celebraciones. Como en el resto del norte de Potosí, un acto culminante de la fiesta es el *tinku* o enfrentamiento ritual pero real entre grupos de diversos *ayllus*.

14 La nomenclatura con terminología quechua, traída por los Inka y adoptada por los españoles, se escucha en algunos lugares aymaras, como por ejemplo Sicasica. Pero es más frecuente la terminología aymara, mantenida 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 *ayllus* preponderantes.

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 menor 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, cuya sangre se considerará ofrecida a la *Pacha Mama* para una mejor cosecha. Hay incluso *tinku* entre mujeres. Platt (1976, 1988) ha caracterizado el *tinku* como una unión sexual simbólica entre las binas que en último término vienen a conformar toda la sociedad rural 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.

6. REFLEXIÓN FINAL

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. 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. Pero el equilibrio de ahí resultante es frágil y puede ser roto por una serie de factores. 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 ellos, si discrepan. Puede generar solidaridad, faccionalismo e incluso situaciones altamente violentas. En esta última parte nos preguntamos qué factores son los que más fácilmente rompen el magro equilibrio aymara y qué estimula, en cambio, una mayor solidaridad y hasta qué niveles de integración.

6.1. Los factores ecológicos

Por lo general se constata el carácter relativamente tranquilo 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 en la puna desaparecen o disminuyen en Yungas, 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 (Perú). 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 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.

6.2. La presión demográfica

Otro factor importante es la presión demográfica. Es cierto que los Laymi y Jukumani 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 encuentra también un fuerte faccionalismo. El caso más notorio es el de Cliza y Ucureña en el Valle Alto de Cochabamba, de habla quechua. Aquí parece que la presión demográfica juega un papel importante (aunque no único): el valle y la puna de los Laymi tienen una densidad moderada, mientras que los valles de Cochabamba están superpoblados. Con frecuencia se ha comparado a los aymaras de la región altiplánica de Achacachi con los quechuas del Valle Alto de Cochabamba por su faccionalismo y su inquietud política. En ambos casos, junto con la proximidad a una ciudad importante, encontramos una alta densidad demográfica. Esta estimularía por una parte el intercambio social, las 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. 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 Titicaca; 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 perfilarla más incluyendo elementos como densidad relativa al número real de recursos existentes en las condiciones actuales, las posibilidades reales de un flujo migratorio, etc.

6.3. 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. En general las regiones que podríamos llamar plenamente marginales a estos centros nacionales mantienen mejor el equilibrio. 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, o de que se desarrollen lazos de depen-

dencia de tipo servil con relación a intermediarios del sistema nacional. El conflicto crónico en el norte de Potosí ocurre en una doble situación muy especial. Por una parte, como vimos, la lucha ocurre en áreas rurales aisladas pobres y sin caminos. Pero, al mismo tiempo, estos *ayllus* han estado en el patio trasero del desarrollo minero desde los tiempos coloniales hasta la época de las grandes empresas capitalistas mundiales y los conflictos laborales de estas últimas han provocado la intervención activa del ejército, que mantiene ahí sus cuarteles hasta el día de hoy.

Todas estas reflexiones, por supuesto tentativas, plantean la siguiente pregunta: La mayor integración a través de los mayores contactos, ¿se resolverá últimamente en mayor solidaridad del aymara o en mayor desintegración? Estos contactos sacan ciertamente al aymara de su rutina y lo empujan a algún tipo de activismo. El activismo toma entonces tanto la ruta de las reivindicaciones sociales, potencialmente productiva, como la del faccionalismo interno, fundamentalmente estéril sobre todo a nivel nacional. Brota entonces una nueva pregunta: ¿Hasta qué punto los grupos que detentan el poder estimulan este faccionalismo? Ciertamente muchas de las luchas intercomunales en Achacachi y zonas cercanas antes de la reforma agraria de 1953 fueron estimuladas por patrones que esperaban sacar ventaja de ellas para sus respectivas haciendas. Incluso después de la reforma, algún pleito entre comunidades se debe al menos indirectamente a ex patrones que buscan cómo vender mejor lo que quedó de sus haciendas, o a leguleyos que alientan esos pleitos por el beneficio lucrativo que les traen¹⁵. Es decir, ha existido una manipulación directa o indirecta. Ya hace dos milenios que se inventó la fórmula “divide y vencerás”. Aunque tampoco debemos olvidar que el faccionalismo es además muy aymara, independientemente de si hay o no manipulación.

6.4. Procesos en zigzag

Sin embargo, a veces esta manipulación ha tenido efectos contrarios a los pretendidos. Algunos conflictos inicialmente fueron resultado de una manipulación interesada. Pero cuando surgió un objetivo reivindi-

15 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.

cativo 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 (1983), muestran este cambio. En su guerra para determinar la capital de Bolivia, el general 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: 294, 399-344, 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. Más aún, la agresividad que ahí existía entre algunos *ayllus* por conflictos de linderos encontró entonces un cauce más solidario y reivindicativo frente a los abusos de las autoridades mestizas del pueblo central (Choque y Ticona 1996).

En Achacachi los patrones estimularon el faccionalismo entre colonos inmediatamente antes de la reforma agraria de 1953, y es probable que este antecedente ayudara al movimiento general aymara contra patrones de la región pocos años después. La rápida expansión del sindicalismo campesino en aquellos años se entiende mejor gracias a la persistencia de “comunidades cautivas”, con todas sus redes internas de reciprocidad, incluso en el seno de las haciendas. Pero en este último caso el *boumerang* habría tenido un efecto de ida y vuelta: en un primer momento creó este tránsito desde el faccionalismo manipulado por los patrones al movimiento reivindicativo; pero en su segundo momento, una vez desaparecido el común enemigo –la hacienda– la belicosidad revirtió nuevamente a la lucha entre comunidades, alimentada a su vez por su vinculación con una u otra rama del ya dividido partido gobernante MNR (Albó 1979). Finalmente, los bloqueos de los dos últimos años muestran un permanente zigzag entre solidaridad, sobre todo en el momento mismo del bloqueo, y conflictos entre facciones, sobre todo en los momentos intermedios. Este zigzag viene siempre marcado también por la coyuntura que determina si prevalecen los intereses comunes o los particulares de cada bando en conflicto.

DOS

IDENTIDAD ÉTNICA: CUATRO HISTORIAS AYMARAS

Lo “andino”, como categoría antropológica de análisis, ha sido una construcción pragmática y tal vez teórica de los investigadores –dentro de la categorización de regiones culturales popularizada por el *Handbook* de Julian H. Steward–, más que una identificación común interiorizada por la población así analizada. Tiene sin duda una base objetiva tanto ecológica como de rasgos culturales compartidos, dentro de procesos internos y presiones externas relativamente comparables, que nos permiten hablar de una cultura andina básicamente común. Se expresa en quechua, aymara o quizás castellano¹⁶ y presenta numerosas variantes locales debidas a la gran variedad de entornos ecológicos y de las formas de contacto y simbiosis con la cultura dominante que la envuelve. Con todo, la identificación interiorizada por la población “andina” se basa más bien en la lengua hablada o en una caracterización a partir de su común origen geográfico “andino”. Esta última abarca también a blancos y mestizos y recibe el nombre de “serranos” en Ecuador y Perú y el de “collas” en Bolivia. Pese a lo mucho común, cuando se anali-

16 Por ejemplo, en partes de Chuquisaca o en el norte del Perú. Las principales variantes culturales hoy no vienen marcadas por las fronteras lingüísticas sino por la mayor o menor vinculación con la sociedad global dominante. Solo la minoría uru-chipaya (Oruro) comparte a la vez una lengua y una cultura específica propia, aunque esta ha adoptado ya muchos elementos de su contorno aymara.

za y compara cada situación local concreta aparecen también notables diferencias entre andinos. Ocurre así desde antes de la expansión del Tawantinsuyu (y su eco colonial, el virreinato del Perú) hasta los actuales estados republicanos, por lo que las tan corrientes generalizaciones a partir de estudios de caso suelen conducir a errores. Es, sobre todo, el contrapeso de cada Estado nacional lo que bloquea los intentos de construir una identidad panandina más allá de las fronteras¹⁷.

Los antropólogos y etnohistoriadores interesados en lo “andino” volcaron inicialmente sus preferencias en el actual Perú. Bolivia empezó a ser objeto de interés general recién tras los cambios contemporáneos introducidos por su reforma agraria de 1953. Y entonces se descubrió que ahí había también una gran riqueza cultural andina y empezaron a llover los investigadores (Albó 1993b). A fin de cuentas, Bolivia es el país con un mayor porcentaje de población que sigue hablando quechua o aymara: 34 y 23% respectivamente, según el censo de 1992, incluyendo los muchos que las siguen hablando en las principales ciudades (entre un 47% en La Paz y un 70% en Potosí). Estos pueblos andinos han tenido también una participación muy significativa en la vida política de Bolivia. Bástenos recordar la sublevación de los Katari (junto con los Amaru del Cusco) en la época colonial, cuando el 90% o más del total de Charcas eran indios andinos; los miles de sublevaciones andinas –y sus ocasionales alianzas con políticos– en reacción a las expoliaciones de tierras comunales en la época republicana temprana; su participación activa, incluso con sus propios “regimientos campesinos” durante la revolución agraria de los años 50; el movimiento “katarista” en los 70, con una ideología muy enraizada en esta historia andina; y los fenómenos contemporáneos que aquí comentaremos.

No es un asunto solo rural sino que incide también en el tipo de país que se quiere construir, cubriendo temáticas como las formas propias de representación social y política dentro del Estado, el reconocimiento de sus territorios comunales con sus formas de gobierno y resolución de conflictos dentro de ellos, el de su lengua o el de su propia versión andina del cristianismo que todos adoptaron... Junto a ellos existen los

17 Ver los dos siguientes ensayos en este mismo volumen.

pueblos indígenas de las tierras bajas que, siendo muchos menos (2 a 5% del total, según el criterio) y mucho más dispersos (más de 30 grupos), han logrado consolidar su presencia pública, sobre todo desde su “marcha por el territorio y la dignidad” hasta La Paz en 1990. Dentro de este contexto, aquí no pretendo dar una nueva definición de qué es o deja de ser lo andino, pero sí proponer que en esta categoría hoy deben incluirse también nuevas situaciones que antes no solían considerarse y, a la vez, cuestionar la especificidad andina de algunos rasgos considerados tales. Para ilustrar mi punto he seleccionado cuatro casos o historias contemporáneas de aymaras en Bolivia.

El primer caso es el único que se desarrolla en el contexto ecológico, social y cultural que los estudiosos de “lo andino” siempre habían privilegiado. En él reaparece además un tema muy andino en el que ya había trabajado hace tres décadas: la paradoja entre la solidaridad y el faccionalismo. Este primer caso es el que mejor refleja el clásico arquetipo andino, en que las identidades son también más grupales. A la vez nos muestra ya cómo otros factores más sociopolíticos que específicamente andinos inciden sobre él. Las otras tres historias se refieren a tres dirigentes políticos aymaras que acaban confluyendo en un mismo escenario político desde perspectivas distintas y no siempre armónicas. Aun tratándose de individuos, son contrapuntos significativos frente al primer caso por ser exponentes privilegiados de lo que ocurre en otros tantos sectores sociales de la actual sociedad aymara/andina, como aclaro al principio de cada historia. Este abanico más amplio de posibilidades nos ayudará a cuestionar la representatividad absoluta del “arquetipo”.

En los cuatro casos mi punto de énfasis es la *identidad* etnosocial y etnopolítica apropiada por los actores como un criterio más subjetivo y quizás más estratégico, que complementa y/o prioriza selectivamente algunos de los rasgos culturales que, para los antropólogos y etnohistoriadores, marcaban lo andino desde una perspectiva externa. El retablo así formado, y las relaciones entre sus cuatro paneles, nos ilustran la flexibilidad con que puede, suele y debe manejarse hoy el concepto de lo “andino”. Las cuatro situaciones vienen expresadas en clave aymara pero nos muestran ya cómo un “poncho” común (la identidad aymara) puede cubrir realidades muy distintas y, a veces, incluso en conflicto.

Si esto ocurre ya en el ámbito relativamente reducido de lo aymara, *a fortiori* podrá ocurrir en esa otra construcción “andina” aún más inclusiva. Al mismo tiempo, nos permite preguntarnos si la consolidación de una identidad compartida –sea aymara, andina, indígena u otra– puede contribuir a mantener y reforzar subjetivamente una comunalidad expandiéndola incluso a nuevos escenarios nunca soñados.

1. LOS AYLLUS LAYMI, PURAKA, JUKUMANI Y QAQACHAKA

Estos *ayllus* han cobrado notoriedad en los últimos años por sus luchas mutuas, que en solo el año 2000 cobraron unas 80 muertes. Los tres primeros están en el norte de Potosí, junto con otros que en algún momento han participado en este conflicto crónico, aunque en menor grado. El último pertenece también al mismo entorno cultural pero hoy se encuentra dentro de la jurisdicción del vecino departamento de Oruro. Aunque en todos ellos se habla aymara desde tiempo ancestral, hay también un conocimiento amplio y creciente del quechua, que en algunas partes ya ha pasado a ser la primera lengua de las nuevas generaciones.

1.1. El contexto cultural

Toda esta región ha sido seleccionada hasta el día de hoy por numerosos investigadores de diversos países que han producido brillantes estudios etnográficos y etnológicos, por ser considerada una de las que mejor ha sabido mantener y desarrollar lo “andino”. Aquí solo sintetizaré algunos rasgos sobresalientes pero no pretendo repetir sus finos análisis y descripciones en estos *ayllus* y otros del contorno¹⁸. Lo andino se entreteje ahí en sus diversas dimensiones. La base ecológica es fundamental para comprender la organización social, el mundo ritual y la rica y a la vez compleja cosmovisión y mundo estético de todos ellos. Los tres primeros *ayllus*, que siguen hoy en el norte de Potosí, son his-

18 La literatura sobre toda esta región de *ayllus* es abundante, desde los trabajos pioneros de Olivia Harris y Tristan Platt sobre los Laymi y los Macha hasta los actuales de Denise Arnold y Juan de Dios Yapita en Qaqachaka. Mendoza y el equipo del Programa de Autodesarrollo Campesino, PAC, han elaborado, además, dos atlas detallados de la organización de los *ayllus* en el norte de Potosí.

tóricamente parte de la *marka* de Chayanta, que a su vez formaba parte de la federación Charka. En todo este conjunto el punto de partida, vigente hasta hoy, es el tema clásico andino del acceso a diversos nichos ecológicos; en este caso, por la complementariedad entre sus tierras de puna y tierras de valle, a varios días de viaje a pie y con llamas. Se estructuran en mitades o parcialidades –de arriba y de abajo, masculina y femenina–, cada una de las cuales tiene a su vez sus *ayllus* “hijos” o menores, subdivididos finalmente en un número variable de estancias o comunidades con su propio *cabildo* o asamblea comunal. Los *ayllus* Laymi y Puraka son únicos por cuanto comparten un mismo territorio sin que ello sea causa de conflictos entre ellos; tanto los Laymi como los Puraka tienen su propia organización y sistema de autoridades en los diversos niveles, coexistiendo y participando ambos en las mismas actividades, aunque a veces forman estancias diferenciadas.

En cada nivel, hay un sistema rotativo de autoridades, como parte del servicio público que cada familia debe brindar al común, el cual –en reciprocidad– brinda tierra y seguridad a cada miembro del *ayllu* o comunidad. El esquema dual penetra muchos aspectos culturales, desde las relaciones familiares o los brindis, que siempre se hacen en doble recipiente, hasta los *tinku* o luchas rituales entre grupos más o menos inclusivos de comunidades en determinadas fiestas; con frecuencia estas dejan el saldo de algún muerto, cuya sangre derramada cumple con todo su rol sacrificial a la *Wirjina* o Madre Tierra. La relación ritual con la tierra, con los cerros protectores (y a la vez temidos) que marcan todo el territorio, y con el ganado y productos está altamente desarrollada. Paradójicamente, en el corazón de estos *ayllus* tan tradicionales, desde principios del siglo XX se estableció allí el principal complejo minero del país, como un inmenso enclave capitalista y político que ha mantenido una relación solo tangencial con los comunarios de su contorno inmediato (Harris y Albó 1984).

Los Qaqachaka –históricamente asociados a la antigua federación Qharaqhara– actualmente se asocian a Condocondo, Oruro (Arnold y Yapita 1996: 315) y están concentrados en alturas de la cordillera hacia el altiplano y el lago Poopó, con solo unas pequeñas parcelas de valle en el límite entre Chayanta y Chuquisaca, no lejos de otras valladas de los Killaka Asanaqi, y no tienen la misma estructura en mitades, aunque en

todo lo demás muestran rasgos muy semejantes a los que acabamos de mencionar. En toda esta región se registran luchas y conflictos crónicos entre algunos de estos *ayllus* en diversos momentos desde la época colonial (y probablemente antes), hasta el presente. El tema de la paradoja entre la solidaridad y el faccionalismo aymara (Albó 1985a) adquiere una relevancia muy singular en estos *ayllus* del norte de Potosí y este de Oruro. Sin embargo, apenas ha suscitado la atención primaria de los investigadores que los han visitado, salvo Platt y, en menor grado, Molina. Por su gran actualidad, este es el tema en que aquí nos fijaremos.

1.2. Historia de conflictos

Limitándonos a tiempos más recientes, en los años 60 hubo un grave conflicto que enfrentó a los *ayllus* Laymi/Puraka con el *ayllu* Jukumani, causando centenares de muertos. La raíz de este conflicto, como de tantos otros, era un problema crónico de linderos que se reproducía sobre todo en aquellos años y lugares en que volvían a roturarse terrenos disputados que habían estado descansando varios años. De ahí surgieron también problemas de abigeato, que incluían *razzias* a comunidades distantes fuera del área en litigio. Pero ese conflicto se amplificó significativamente al adquirir ribetes políticos, cuando el pleito entre comunarios fue aprovechado y en algunos momentos incluso estimulado por grupos gubernamentales, sobre todo durante el régimen del general Barrientos (1965-69), para mantener fuerzas militares en esta región minera de gran importancia estratégica para todo el país (Harris y Albó 1984 ver pág. 39-40, *supra*). Aquel conflicto se apaciguó pero en la siguiente década y sobre todo en los años 90 ha habido rebrotes que han involucrado a comunidades de estos mismos *ayllus* –ahora aliados– y de otros vecinos, enfrentados todos ellos a comunidades del *ayllu* Qaqachaka, perteneciente al vecino departamento de Oruro. Como antes, en la raíz del conflicto sigue habiendo problemas irresueltos de linderos que, a su vez, han llevado al abigeato armado, incluyendo operaciones de uno u otro bando en comunidades distantes y desprevenidas, en las que han ocurrido muertes, muchas de ellas de mujeres y niños (Fernández 2000: 231-326, Fernández *et al.*, eds. 2001). Las acciones ocurren sin mayor provocación que la cultura de violencia, venganza y rechazo mutuo que se ha ido acumulando desde muchos años antes.

¿Qué factores internos o externos, tradicionales o nuevos, pueden haber llevado a agravar la situación precisamente en estos años? Esta vez ya no hay un factor político concomitante que pudiera motivar a otros grupos poderosos para escudarse en este conflicto tradicional, pues la beligerancia minera había desaparecido con el cierre de las empresas a partir de 1985, tras el célebre decreto 21060 de Paz Estenssoro (1985-89) y su ministro Sánchez de Lozada, que puso en marcha el modelo neoliberal hasta ahora vigente en el país. ¿Será entonces una expresión más de las tradicionales *ch'aqwa/ch'axwa*, precursoras beligerantes de futuros *tinku* más ceremoniales, que Platt (1978,1988) considera tan vinculados a lo andino? ¿Nos debe llevar ello al viejo *cliché* sobre los aymaras o los “collas” como uno de los grupos étnicos más agresivos (Bolton 1976, Lewellen 1981)? ¿Serán sobre todo reminiscencias de su ancestral cultura guerrera (Platt 1996, Arnold y Yapita 1996: 350- 370, Arnold 1997)? ¿O pesarán más otros factores contextuales?

Con relación al componente contextual, contribuye mucho a agravar el conflicto actual la existencia de una frontera departamental entre Potosí y Oruro que nunca quedó bien definida desde la fundación de la República. En ciertos momentos del conflicto contemporáneo, parecería que incluso algunas autoridades estatales de ambos departamentos, en vez de calmar los ánimos, tomaran partido por “sus” *ayllus* acusando a las comunidades del otro departamento. Otro factor exógeno que concurre tanto en este conflicto reciente como en el anterior de los años 60 es que la reforma agraria de 1953 nunca llegó a aplicarse sistemáticamente en esta región, dejando imprecisos los límites de casi todos los *ayllus*, como muestran los mapas de Mendoza *et al.* (1994 y 1997). Es decir, mientras los comunarios seguían manteniendo de alguna forma los referentes territoriales de la época colonial, basados a veces en mapas y documentos de entonces, la República los había rechazado o ignorado para imponer sus propias estructuras, pensadas sin tomar en cuenta la historia local previa y sin preocuparse siquiera por dejar las cosas claras dentro de su nueva lógica. Ni siquiera con la promulgación de la nueva ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria (o Ley INRA) en 1996, la región era considerada prioritaria para el saneamiento de tierras y territorios; más le interesaba asegurar que las eventuales concesiones mineras prevalecieran sobre los derechos territoriales de estos *ayllus* aymaras.

Como caldo general de cultivo, el área en conflicto es muy pobre, como tantas otras regiones andinas, en contraste aquí con la presencia –dentro de su mismo territorio– de los grandes distritos mineros que generaron la mayor riqueza del país durante siglos. A pesar de ello, la zona misma en litigio está además extremadamente aislada, sin caminos carreteros estables. El desespero y falta de alternativas económicas parece haber influido también en recurrir al principal artículo negociable, que es el ganado del bando enemigo. Lo que no falta en cambio en la región, son cuarteles, uno en el lado Laymi/Puraka y otro, para grupos de asalto *ranger*, en el lado Qaqachaka, construidos ambos cuando el gobierno tenía conflicto con los mineros. Hoy los mineros ya no están, despedidos y emigrados como resultado de la baja cotización del estaño y la “flexibilización laboral” neoliberal, iniciada en 1985 con el ya citado decreto 21060. Pero los cuarteles siguen. Si bien están fuera del área misma en litigio, parte de su alimentación consiste en carne proveída por los *ayllus* que, para ello, a veces recurren también al abigeato. Además, son los jóvenes de los *ayllus* implicados quienes cumplen ahí un servicio militar obligatorio que más bien refuerza su espíritu guerrero. Aunque no hay evidencia comprobada, se habla también de negocio de armas modernas y munición en estos u otros cuarteles, compradas con el producto de ganado robado, o simplemente sustraídas del cuartel, a veces –según dicen– por comunarios que retornan por segunda vez al servicio militar con nombre ficticio y con el propósito deliberado de sustraer armas. Si antes los *ayllus* peleaban entre sí con piedras y a hondazos, ahora ya usan armas viejas y nuevas.

Así se ha ido consolidando en estos *ayllus* lo que podría llamarse una cultura de violencia, que conduce a resolver diferencias y necesidades por la vía armada y el asalto. Esta cultura genera temores, odios e incluso conductas sádicas a veces ritualizadas, sea en la práctica real o en el imaginario. Hay, por ejemplo relatos de beber la sangre del enemigo, cortar y comer sus testículos, y es frase típica de amenaza e incitación –allí y en otras partes– proclamar que el triunfo se celebrará bebiendo chicha en el cráneo del enemigo derrotado. El lenguaje cultural en que se expresa esta violencia es ciertamente andino. Pero sus causas tienen también mucho que ver con los vacíos y contradicciones creados ahí por la sociedad dominante. Al mismo tiempo, toda esta violencia coexiste con un alto desarrollo de la cultura simbólica y artística, expresada por ejemplo en los tejidos, danzas,

ritos y mitos. Coexiste también con un notable nivel de solidaridad entre los miembros de un mismo *ayllu*, participen o no en las acciones beligerantes. Las delaciones o denuncias, fundadas o no, provienen siempre del otro *ayllu*. Y aunque todos afirman que solo unas pocas comunidades de cada *ayllu* están implicadas en las acciones consideradas delictivas, nadie de otras comunidades en el mismo *ayllu* delatará a los cabecillas de estas ni las autoridades tradicionales los castigarán. La justicia comunitaria consuetudinaria sigue funcionando a otros niveles inferiores y para otras infracciones individuales pero en estos casos de faccionalismo prevalece el sentido de “Fuenteovejuna, todos a una”. Pero, como era previsible, entre los *ayllus* en conflicto ya no hay un nivel de autoridad tradicional común y estos mecanismos de resolución interna ya no tienen un canal adecuado. Aunque todos ellos son y se sienten aymaras (con un alto porcentaje que además habla también quechua), la identidad prevalente y movilizadora es su ser parte de un *ayllu* y territorio Laymi, Jukumani o Qaqachaka.

Ha habido intentos, desde arriba, de dotar a todos estos *ayllus* de una instancia organizativa común de nivel superior. El primero consistió en introducir la organización sindical campesina, pero fracasó pues allí esta no se ha fusionado con la tradicional, como en otras partes, lo que ha generado más bien un nuevo conflicto entre las dos organizaciones en competencia por la misma gente en los mismos lugares.¹⁹ Más recientemente se ha vuelto a intentar mediante la creación de instancias superiores aglutinadoras de *ayllus* y comunidades originarias, tanto a nivel departamental como en el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). Estos últimos fueron estimulados durante la vicepresidencia de Víctor Hugo Cárdenas (ver nuestra 2ª historia) a través de la entonces subsecretaría nacional de Asuntos Étnicos, en manos de su partido Movimiento Revolucionario Tupaj Katari de Liberación [MRTKL], y han sido después continuados por el viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, en manos del Movimiento de Izquierda Revolucionaria [MIR], que sucedió a la subsecretaría, con mayor rango. Pero ni unos ni otros han logrado una suficiente motivación y participación desde las bases y a veces sus esfuerzos han sido distorsionados por intereses partidarios.

19 Durante la gestión de Goni y Víctor Hugo (ver 2ª historia), el MRTKL apostaba a los *ayllus* pero otro partido de la coalición gobernante (el Movimiento Bolivia Libre [MBL]) siguió apostando a la Federación Sindical de Trabajadores Campesinos del Norte de Potosí.

CONAMAQ y sus dos instancias departamentales han participado en los encuentros de pacificación del 2000 pero más por invitación del gobierno que de los *ayllus* en conflicto, que aún no acaban de considerarlas sus representantes de nivel superior y nacional. Episodios más recientes de esta historia contemporánea e inconclusa, cuyo desenlace aún no podemos prever, sugieren una nueva orientación.²⁰ Gracias a un esfuerzo gubernamental múltiple desde varios ministerios, las dos prefecturas departamentales involucradas y las fuerzas del orden, además de los representantes y autoridades naturales de los *ayllus*, se han realizado varias conversaciones para analizar propuestas de desarrollo regional en el área de conflicto y empieza a percibirse otro alineamiento: los *ayllus* han conformado una *comisión pacificadora* conjunta, en que participan los principales líderes de los *ayllus* que hasta hace poco se mataban y que ahora trabajan de forma unitaria para desarrollar una única plataforma de demandas y una misma estrategia para negociar frente al gobierno. Incluso algunos *ayllus* vecinos, que no participaron en el conflicto pero tienen necesidades muy semejantes, se están uniendo al mismo pliego de negociaciones. ¿Será el principio de una conciencia de identidad étnica más incluyente?

2. UN AYMARA KATARISTA, PRIMER VICEPRESIDENTE INDÍGENA

Víctor Hugo Cárdenas Conde es el representante más exitoso de una significativa minoría de aymaras y andinos para los que la emigración a la ciudad y su profesionalización en la universidad no ha significado la pérdida de su identidad originaria –como ocurre con tantos– sino más bien el fortalecimiento de esta. De este sector han surgido ya muchos líderes andinos, favorecidos por su experiencia urbana y profesional.

2.1. Esbozo biográfico

Nació hace casi medio siglo en Sank'ay Jawira, una comunidad de ex-hacienda a orillas del lago Tititaca, hijo de uno de los primeros profesores rurales de la región. Este –para evitarse problemas y siguiendo

20 Hasta fines del 2001, en que se escriben esas líneas. En todo este año se ha mantenido esta nueva orientación.

una tendencia bastante extendida— había cambiado su apellido original Choquehuanca por el de Cárdenas (como sus ancestros maternos habían cambiado el de Condori por Conde). Tanto él como su Iglesia Bautista canadiense, muy fuerte en la comunidad, valoraba mucho la educación como camino de avance, de modo que su hijo Víctor Hugo tuvo la oportunidad poco común de continuar sus estudios fuera de la comunidad y emprender dos carreras universitarias. Estando todavía vinculado con la universidad, trabajó varios años en una de las primeras organizaciones no gubernamentales [ONG] de desarrollo rural en el área aymara, demostrando un gran compromiso y cercanía con su pueblo. Durante la dictadura militar de Bánzer (1971-78) participó activamente en el surgimiento del importante movimiento aymara katarista, tanto en su rama sindical, que culminó en la creación de la CsUTCB, como en la rama política con la creación del partido Movimiento Revolucionario Tupaj Katari [MRTK], en los primeros momentos de restauración de la democracia (1978-1980), rebautizado MRTKL (...de Liberación) después de una primera escisión en 1985. En ambas instancias trabajó de forma muy cercana con Jenaro Flores, líder indiscutible del movimiento katarista²¹, pero en 1989 se distanciaron dividiendo el MRTKL en dos partidos todavía más minúsculos.

En esos primeros años gustaba repetir que la situación de su pueblo debía analizarse con dos ojos: como campesinos, junto con toda la clase explotada; y como aymaras, junto con todas las naciones oprimidas. Desde los años 80 se dedicó plenamente a la política, logrando ser elegido diputado nacional por su partido MRTKL que —al igual que los otros nuevos partidos “kataristas” de la época— nunca logró un voto masivo pues las bases preferían votar por alguno de los grandes partidos potencialmente vencedores. Marcado por esa constatación, y gracias a sus contactos desde el Parlamento, en 1993 aceptó ser candidato a la vicepresidencia, como compañero de fórmula de Gonzalo [o Goni] Sánchez de Lozada, del poderoso MNR, que entonces ya se perfilaba como vencedor. Su selección por parte de este partido, al que no faltaban candidatos propios con experiencia, fue resultado de un estudio

21 Sobre los orígenes del katarismo y su rama MRTK, ver Hurtado (1986) y, sobre su evolución ulterior, Albó (1985b) y (1993), este último más centrado en la figura de Víctor Hugo.

de *marketing* político a través de grupos focales. Según este, el compañero de Goni debía tener las cualidades opuestas y complementarias a las del candidato presidencial, que era empresario minero, ligado a la oligarquía blanca, muy relacionado con los Estados Unidos –donde vivió de niño y contrajo el acento “gringo” que lo caracteriza– y uno de los principales artífices de la introducción en 1985 del modelo neoliberal en el país. Los dos candidatos, siendo tan diferentes, desarrollaron una buena amistad y comprensión mutua, en torno a sus dos modelos de modernización, uno desde el mercado internacional y el otro desde las raíces andinas.

Efectivamente, ganaron las elecciones y, en su discurso de aceptación de la vicepresidencia del país, con cuñas leídas en aymara, quechua y guaraní, Víctor Hugo afirmó que estaba empezando un *pacha kuti*, es decir, una nueva era, y que se regiría por el código [inka] del *ama suwa*, *ama llulla* y *ama qhilla* –no [seas] ladrón, mentiroso ni flojo– al que añadió un cuarto precepto, entonces muy repetido por los kataristas: *ama llunk'u* ‘no [seas] adulón’. Le acompañaba su esposa Lidia Katari, segunda dama de la nación, luciendo su indumentaria aymara tradicional, junto a la primera dama, representante de la alcurnia blanca paceña. Muchos aymaras y quechuas estaban orgullosos y llenos de esperanza, porque nunca un indio había llegado tan alto. Como vicepresidente de la República, Víctor Hugo fungía también automáticamente como presidente del Congreso. Desde esta plataforma pública, contribuyó activamente en la modificación de la Constitución Política del Estado [CPE] en 1994. Se le incorporó el reconocimiento del carácter “multiétnico y pluricultural” del país (art. 1°), junto con una serie de garantías constitucionales para el sector indígena (art. 171). Siguió la aprobación de diversas leyes que incorporan enfoques étnicos como el carácter “intercultural bilingüe” de toda la educación boliviana (1994), el reconocimiento de la personería jurídica de las comunidades y pueblos indígenas y la asignación automática de recursos públicos a los nuevos municipios rurales creados con la ley de participación popular (1994) y, finalmente, el reconocimiento y titulación de los territorios (o “tierras comunitarias de origen” [Tco]) de las comunidades y pueblos indígenas, con ciertos márgenes de autonomía y de acceso a sus recursos naturales, en la ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria [ley INRA] (1996).

2.2. Viviendo su paradoja

Víctor Hugo ha tenido reconocimiento internacional por su trabajo, como representante de Bolivia ante la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO], como invitado a un sinnúmero de foros internacionales, recipiente de premios, promotor de la Década de los Pueblos Indígenas en las Naciones Unidas, junto con la indígena kiché y premio nobel Rigoberta Menchú y –concluida su gestión vicepresidencial– como presidente del Fondo de Desarrollo Indígena. A partir de su vinculación política con un empresario y presidente globalizado, se ha convertido en el aymara más globalizado. Sin embargo, ha chocado internamente con cierto rechazo tanto por dirigentes de su propio pueblo aymara como de sectores de la clase política. Su triunfo electoral había generado gran expectativa en los pueblos aymara, andinos e indígenas. Tal vez con una ilusión mesiánica, soñaron que un vicepresidente aymara solucionaría su marginación de la noche a la mañana. Pero el vicepresidente no era más que “la quinta rueda del carro” político, cuyo margen de maniobra es mínimo y que solo podría haber funcionado de lleno si hubiera fallado la rueda presidencial, algo que no ocurrió en su mandato. Diversos sectores populares esperaban que, desde la vicepresidencia, seguiría ejerciendo un rol profético de denuncia, como cuando estaba en el llano, mientras que políticos progresistas apostaron a que al menos podría promover cambios significativos. Otros pretendían manipularlo de acuerdo a sus intereses; algunos de su propio gobierno intentaron incluso prescindir de él, una vez había cumplido el único rol por ellos esperado, como captador de votos aymaras.

Pero no ocurrió nada de eso. Víctor Hugo nunca ha renunciado a su identidad aymara e indígena, que expresa reiteradamente y con orgullo y sigue defendiendo militantemente cuando tiene la oportunidad. Durante sus cuatro años en la vicepresidencia, tanto él como su esposa fueron acumulando mucho capital simbólico, que permitía percibir la posibilidad de un país diferente y multicultural, a pesar de sus paradojas económicas. En su primera presidencia interina organizó un *apthapi*²² en Sank’ay Jawira –su comunidad originaria, junto al

22 Lit., ‘recogida del ganado, de la cosecha’. Banquete con que la nueva autoridad aymara invita a toda su gente. Recepción al estilo tradicional.

lago Tititqaqa— en la que la prensa, sorprendida, no atinaba a reportar cómo la primera dama interina, sentada en un taburete en medio de las ollas, iba sirviendo personalmente sus variados platos de pescado a todos sus invitados. En otra ocasión, hizo sentar a una viejita aymara en la silla presidencial. Otra vez, él y su esposa de pollera fueron con reporteros de la televisión a servirse desayuno y pedir explicaciones en un restaurante que el día anterior había rechazado a unas clientes por ser de pollera, dejando así claro que tal discriminación ya no podía tolerarse. Ya fuera de la vicepresidencia, un oponente de alto rango intentó desautorizar unas críticas que le hiciera Víctor Hugo descalificándolo como simple “portamaletas del Goni”; pero su infeliz intervención provocó tal reacción en los medios y la opinión pública que el oponente se sintió obligado a presentar públicamente sus disculpas.

Algunas nuevas disposiciones legales que apoyó, como la reforma educativa y la ley de participación popular, habían logrado tener buena aceptación, después de haber sido inicialmente repudiadas como “leyes malditas del Banco Mundial”. Sin embargo, en el ámbito económico, ni él ni el gobierno al que se arrimó llegaron a tener un suficiente reconocimiento público de los electores, incluidos los aymaras, por cambios significativos y visibles en el bienestar cotidiano del área rural y la periferia urbana a la que tantos andinos emigran. En conjunto siguió prevaleciendo la imagen de un gobierno más cercano a los intereses de la economía globalizadora que al bienestar de los sectores pobres locales y de hecho, al concluir su período, tanto el MNR como su partido pasaron a la oposición. Estas limitaciones han creado una situación difícil para el aymara militante Víctor Hugo frente a su propia gente. Los principales dirigentes de las organizaciones campesinas indígenas y otros muchos aymaras, que antes lo admiraban, empezaron a percibirlo como demasiado dependiente de las decisiones que tomara el neoliberal y oligarca Gonzalo Sánchez de Lozada, y pasaron a apodararle el *llunk'u*, dando la vuelta a lo que había sido su lema inicial. Concluida su gestión, Víctor Hugo mantiene hasta ahora su doble domicilio, uno en La Paz y otro en Sank'ay Jawira. A diferencia de tantos otros ex mandatarios, sigue viviendo en el país de una manera sencilla y sigue participando en numerosos eventos públicos y populares como uno más. Sigue recibiendo también numerosas invitaciones locales e

internacionales por ser considerado uno de los portavoces más lúcidos en beneficio de los pueblos indígenas. Sin embargo tiene que vivir la paradoja de ser más reconocido como un inteligente y hábil representante de su pueblo por parte de quienes no son indígenas o viven fuera del país, que por parte de sus propios hermanos aymaras. En este nivel interno, el protagonismo ha pasado más bien a otras manos.

3. EVO, EL DIRIGENTE Y DIPUTADO COCALERO

Nuestro segundo dirigente representa a otro sector de andinos emigrados, ya no a la ciudad ni para avanzar en sus estudios, sino en busca de nuevas oportunidades agrícolas en el trópico, más específicamente en el cultivo de la hoja de coca.

3.1. Un aymara en el Chapare

Evo Morales nació en una pequeña estancia aymara de la *marka* Orinoca [Urin Uqa], cerca del lago Poopó, Oruro. Ya joven y sin haber podido realizar mayores estudios, emigró como tantos otros a la región del Chapare/Chimoré, en el trópico de Cochabamba, que estaba experimentando un gran *boom* como la principal zona productora de hoja de coca. Al igual que la mayoría de estos inmigrantes andinos, Evo había llegado ahí abandonando una región árida de altura con poca viabilidad económica, atraído por las mayores posibilidades laborales y comerciales que entonces ofrecía el trópico de Cochabamba, gracias a otro fenómeno globalizador: el mercado de la droga. Actualmente maneja el aymara, quechua y castellano con igual destreza. Evo y la inmensa mayoría de estos campesinos quechuas y aymaras no se han establecido en la zona para involucrarse en el narcotráfico sino como productores agrícolas de la hoja de coca. Saben ahora que esta va destinada en gran medida a su transformación en pasta básica (sulfato de cocaína) y –más recientemente– también en cocaína, propiamente dicha (clorhidrato de cocaína). Pero ellos no pretenden hacerse ricos. Solo buscan tener una base económica segura. Otros inmigrantes temporales ni siquiera lograban tener tierras para cultivar pero buscaban enrolarse al menos como peones para ganar algo más que en otras partes, o como cosechadores de la hoja de coca.

Tal vez ganaban jornales extra como *cepes*²³ –es decir, transportadores de grandes bultos de hoja de coca hasta lugares ocultos de la selva donde esta era transformada en pasta– o como *pisacocas*, poniendo en riesgo su salud pisando la hoja de coca mezclada con kerosene en las pozas de maceración. En todo caso, todos ellos, obligados por la necesidad y aun sin entrar directamente en el gran negocio ilegal de la cocaína, se transformaban en los peones o los proletarios de esa economía paralela de la que recibían apenas unas migajas con que subsistir.

Sobre todo a partir del gobierno de Paz Estenssoro (1985-89), Estados Unidos intervino con fuerza en la zona productora de hoja de coca, como parte de su “Guerra contra las drogas”. Este país dictó prácticamente a Bolivia la Ley 1008 que, contraviniendo el principio constitucional de inocencia presunta, presume más bien la culpabilidad de cualquier acusado. Distingue entre áreas de producción tradicional de la hoja de coca y otras –como el Chapare/Chimoré– de producción excedentaria a ser erradicada a toda costa. Para ello, se estableció allí una gran base militar norteamericana y esos pequeños productores o peones andinos pasaron a ser vistos como el “enemigo” (por cierto, desarmado) de esa “guerra”. Por ser el eslabón más débil y humilde de toda la cadena han sido también ellos los que más han sufrido los efectos de esa pseudo guerra²⁴.

3.2. El dirigente y diputado

Evo emerge allí como el líder principal de los productores de hoja de coca, precisamente en estas circunstancias. Le habían precedido en este rol diversos productores quechuas de la misma región de Cochabamba, que no pudieron perseverar, acusados a veces de haberse involucrado directamente en el narcotráfico. En cambio el aymara Evo ha logrado mantenerse vigente hasta el presente, sin que se haya podido probar su participación en el negocio ilícito, propiamente dicho. En todo este tiempo, que ya se acerca a las dos décadas, ha logrado agluti-

23 Lit., hormigas grandes que suelen transportar en fila provisiones a su nido. Por analogía, se dice de los peones que transportan fardos de hoja de coca y otros insumos para la fabricación de cocaína.

24 Ver Laserna *et al.* (1999) y la documentación cotidiana sobre el tema sistematizada por el Centro de Documentación e Investigación Bolivia (CEDIB), de Cochabamba.

nar a las diversas organizaciones locales y transformarlas en la Coordinadora de las Seis Federaciones de Productores de Coca, que ha pasado a ser una de las principales instancias del movimiento popular, sobre todo desde que, con el decreto 21060, el gobierno de Paz Estenssoro desmanteló las minas y quitó protagonismo a los sindicatos mineros. La Coordinadora agrupa mayormente a gente de origen andino, sobre todo de los departamentos quechuas, y mantiene una relación estrecha en las tierras altas con la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de Cochabamba (parte de la CSUTCB), con un flujo permanente de gente entre la Cochabamba andina y la tropical por motivos de trabajo o relaciones familiares. Evo viaja con frecuencia a diversos eventos en el exterior, donde se desenvuelve con gran naturalidad y receptividad ante audiencias muy diversas.

La presencia de tropas, comandadas o teledirigidas desde los Estados Unidos, no ha hecho sino fortalecer al movimiento cocalero, que con ello adquiriría también un ingrediente antiimperialista. En su ideología se incluye además un toque étnico: la defensa de “la sagrada hoja de coca”, legada por los dioses a los pueblos andinos desde tiempo inmemorial. No hay asamblea, protesta o evento reivindicativo de este movimiento en que no se incluya el *akulliku* o reunión en que todos mascan social y ritualmente la hoja de coca. En torno al año 1992, Evo participó también activamente en diversas conmemoraciones locales e internacionales de los “500 años de resistencia indígena”. El movimiento cocalero ha realizado un sinnúmero de marchas y bloqueos de caminos, en coordinación o no con otros actores sociales, y ha sufrido ya más de 50 bajas debidas sobre todo a las acciones represivas de las fuerzas del orden. Para evitar la represión, varias de estas marchas han recorrido senderos de montaña difíciles de detectar hasta llegar por varias vías a la sede de gobierno. El movimiento se diferencia de los de otros países vecinos, como Sendero Luminoso del Perú y otros grupos guerrilleros de Colombia, por no tener un claro vínculo financiero con el narcotráfico ni tampoco un enfoque de lucha armada. Mantiene más bien su estilo de movimiento social de masas, en el que no han faltado, con todo, amenazas de pasarse a la lucha armada en respuesta a las provocaciones del ejército y de hecho han ocurrido emboscadas ocasionales o movimientos de masas contra el ejército o la policía.

Una de las marchas más llamativas ocurrió cuando Víctor Hugo era vicepresidente. Las mujeres cocaleras decidieron caminar hasta La Paz (unos 500 km) para dar a conocer su sufrimiento como esposas y madres de familia ante la represión y, tras muchos días de largas caminatas, llegaron a La Paz para tener allí diálogos “de mujer a mujer” con la primera y la segunda dama del país, a saber doña Ximena Iturralde de Sánchez de Lozada y doña Lidia Katari de Cárdenas. Esos diálogos fueron ampliamente difundidos por los medios de comunicación y pusieron de manifiesto una paradoja inesperada. Por una parte, era claro que la “vicepresidenta” aymara podía comunicarse mucho mejor con estas señoras cocaleras con las que compartía un mismo origen andino y rural. Pero, por otra –según el sentimiento expresado después por las propias mujeres cocaleras–, el diálogo negociador resultó mucho más duro con doña Lidia, precisamente porque hablaban más de igual a igual y no era tan fácil que se dejaran llevar por las apariencias. Todo quedó en nada como tantos otros acuerdos arrancados por la presión coyuntural de una movilización popular.

El astuto Evo y su movimiento cocalero fue uno de los primeros en acoplarse al nuevo escenario creado por la ley de participación popular, promulgada también durante el gobierno de Goni y Víctor Hugo. Decidieron participar por sí mismos en las primeras elecciones municipales en que debía aplicarse la mencionada ley y, con este fin, crearon rápidamente el partido Asamblea por la Soberanía de los Pueblos [ASP]. Aunque este no fue reconocido por la Corte Electoral, por algunos errores procedimentales, igualmente se presentaron bajo la cobertura de otro partido ya legalizado y lograron la primera mayoría en el área rural del departamento, con el control de muchas alcaldías rurales, incluidas todas las del Chapare/Chimoré. Otra paradoja: el “enemigo” de la guerra contra las drogas pasaba, por la vía democrática, a controlar la principal expresión local del Estado. Más aún, animados por este triunfo, en las siguientes elecciones nacionales de 1997, Evo y otros se presentaron también al Congreso y lograron cuatro escaños como diputados. Poco antes el partido de Evo, se había enfrentado con fuerza al gobierno de Goni y Víctor Hugo con ocasión de la Ley INRA, en parte porque los cocaleros sospechaban –no sin cierto fundamento– que el discurso de la preservación de la biodiversidad

en el trópico se podría utilizar como excusa para sacarlos del Chapare y, en parte, porque el nuevo partido veía, en su oposición frontal a esa ley, una buena oportunidad de crecer políticamente.

Los últimos años han sido duros para Evo y su movimiento cocalero, por motivos tanto internos como externos. Al nivel interno nunca habían faltado pugnas de diverso calibre por la hegemonía dentro del movimiento campesino de Cochabamba. Pero la escisión más grave ocurrió después de las elecciones generales de 1997, en que uno de los fundadores del partido, el quechua cochabambino Alejo Véliz, culpó a Evo de haber bloqueado su acceso a diputado y rompió definitivamente con el nuevo partido arrastrando consigo a un sector. Esto provocó una rotura primero dentro de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de Cochabamba y después en el conjunto de la CSUTCB en su congreso de Trinidad, 1998. Los partidos mayores con opción real a ser parte del gobierno en uno u otro momento, no fueron ajenos a esta maniobra, pues todos ellos temían que los cocaleros lleguen a controlar otras organizaciones importantes fuera de las áreas productoras de hoja de coca. El principal motivo externo es que, desde su ascenso al poder en 1997, el nuevo presidente constitucional —el general y ex dictador Bánzer— hizo de la erradicación de la hoja de coca en la región del Chapare/Chimoré el número uno de su programa, bajo el lema “coca cero”. Había calculado, con bastante acierto, que por esa vía conseguiría el apoyo del gobierno de los Estados Unidos y limpiaría a la coalición gobernante de viejos estigmas por vinculaciones previas con el narcotráfico. El ejército y otros órganos especializados se lanzaron con un gran despliegue a erradicar esa planta, sagrada para unos, maldita para otros, hasta llegar a proclamar a fines del 2000 que ya se habría logrado la meta “coca cero”²⁵. ¿Cómo podía continuar así el liderazgo de Evo? Para responder, necesitamos la cuarta historia.

25 La reducción de cultivos en la zona ha sido notable. Pero la cifra oficial de que solo faltaba erradicar 600 ha a fines del 2000 era claramente falsa. Unos meses después un ministro se excusó diciendo que el informe por satélite había omitido un cero y que, en realidad quedaban 6.000 ha por erradicar. De hecho, la cifra oficial de ha ahí extirpadas durante el año 2001 fue de 9.500 ha (*La Prensa*, 3-1-2001). Las condiciones de pobreza de muchos pequeños productores, junto con la persistente demanda de cocaína, sobre todo en el Primer Mundo (que no parece disminuir por esa política de reducir la oferta de materia prima), hacen pensar que los cultivos de hoja de coca seguirán reproduciéndose de manera indefinida.

4. FELIPE QUISPE, EL MALLKU

Este dirigente es actualmente el exponente más renombrado de quienes siguen representando al pueblo aymara ante el país y el Estado desde su región rural de origen. Como los otros dos –y tantos otros– ha tenido también experiencias urbanas y políticas pero, a diferencia de ellos, su principal referente sigue siendo esa parte del altiplano donde nació.

4.1. Una vida agitada

Nacido en Jisk'a Axariya, una comunidad cercana a Achacachi a orillas de lago Titicaca y a unos 40 km de la comunidad de Víctor Hugo, Felipe Quispe participó también en todo el movimiento katarista de los años 70, pero no en la rama más ligada a la CSUTCB y al MRTK[L] sino en la rama más “india”, de la que surgió otro micropartido llamado Movimiento Indio Tupaj Katari [MITKA]²⁶. Esta rama, dirigida por otros aymaras como Luciano Tapia y Constantino Lima, desconfiaba de cualquier alianza con otros partidos u organizaciones de los *q'aras*²⁷, es decir, los no indígenas. En cambio reivindicaba políticamente el término *indio*, que históricamente ha sido objeto de tanta discriminación, bajo el argumento de que “como indios nos explotaron, como indios nos liberaremos”. Con los años, hubo cierto acercamiento entre la rama “revolucionaria” (MRTK[L] y sus ramificaciones) y la “indianista” (MITKA y sus ramificaciones), a partir de la vivencia de discriminación, sufrida de forma semejante por todos ellos, y en torno al concepto interpretativo de neocolonialismo, considerado clave por todos. Recientemente Felipe Quispe (1999) ha brindado su propia visión de la evolución y conflictos internos de MITKA, aunque en aquellos primeros años él no jugó roles muy protagónicos en ese partido.

26 Sobre esta rama, ver Pacheco (1992), Tapia (1995) y Quispe (1999).

27 *Q'ara* (u otras variantes dialectales) es el nombre peyorativo con que los quechuas y aymaras se refieren a los blancos y mestizos (llamados también *misti*), en contraste con los *jaqi* o *runa* ('persona' en aymara y quechua, respectivamente; y, de ahí, 'indio'). Este término *q'ara*, lingüísticamente vinculado con “pelado” y “desnudo”, tiene que ver con la falta de cultura andina de estos blancos y también con su falta de ética, que les lleva a robar y explotar. No tiene una connotación totalmente racial pues también un *jaqi/runa* se puede volver *q'ara* cuando rechaza a su gente y adopta este mismo estilo y conducta.

Su figura reapareció con vigor, sobre todo a partir del congreso extraordinario de la CsUTCB en Potosí, 1988, como líder de Ofensiva Roja de los Ayllus Kataristas, un grupo político que incluía a indianistas aymaras, a mineros y a marxistas urbanos. Poco después, en 1991-92, surgió su rama armada Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK), que realizó diversos atentados contra torres de alta tensión y oleoductos. Aparte de otros antecedentes locales, desde la guerrilla del Che Guevara (1967) tales actividades mostraban el eco local de lo que entonces estaba ocurriendo en el Perú, con Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (Mrta). Pero aquí el nivel de violencia era mucho menor y no pudo probarse una vinculación regular con el Perú. Además, a diferencia de otros grupos –como el propio MRta– que apelaban a figuras andinas pero sin tener bases realmente rurales andinas, Felipe Quispe sí había logrado aglutinar un grupo de base, sobre todo de la región de Achacachi, y había hecho sus avances para influir en la poderosa CsUTCB desde su discurso más radical e ideológico²⁸. Tanto el aymara Felipe como los principales cabecillas urbanos de este grupo fueron pronto detectados, desactivados y encarcelados, pero en cierta medida la publicitada entrada del primero en la cárcel fue creando en torno a él una aureola de admiración por su pasado casi guerrillero y por la agresividad y valentía con que hacía sus denuncias a los *q'aras* y reclamaba por la “nación aymara”. Estando aún en la cárcel llegó incluso a ser propuesto como diputado pero no llegó a ser elegido.

Empezó a llamarse “el *Mallku*”, en referencia a uno de los principales títulos de autoridad originaria aymara, aunque sus contrarios arguyen que él no ha recorrido el camino habitual para llegar a este cargo cumpliendo una serie escalonada de cargos comunales anuales. Solo consta que fue el “secretario general” de su “sindicato” local. En sus declaraciones y acciones utiliza muy conscientemente la figura del héroe colonial aymara Tupaj Katari y hace reminiscencias explícitas al célebre cerco realizado por este sobre La Paz en 1781, que sigue muy vivo en la memoria colectiva tanto de los aymaras como de los habitantes criollos de la ciudad. Ya en los años 80, cuando participaba en el movimiento de los ayllus rojos, escribió y difundió el libro policopiado anónimo titulado *Tupaj Katari*

28 La tesis política de Ofensiva Roja de los Ayllus Kataristas está en Calla *et al.* (1989). Sobre el EGTK ver Iturri (1992).

vive y vuelve, carajo. Más tarde, en la cárcel, Felipe Quispe leyó ávidamente, completó el bachillerato y, al salir con libertad provisional, estudió historia en la universidad, lo que le permite tener un discurso ilustrado y coherente sin haber perdido su estilo popular cuando no demagógico. Combina la denuncia a la sociedad neocolonial, el recuerdo glorioso de Tupaj Katari y la idea fuerza de que esta “otra Bolivia” marginada y, en particular, la “nación aymara” debe llegar a tomar el poder.

4.2. Al mando de la CSUTCB

Pasemos a 1998 y al congreso de la CSUTCB en Trinidad, interrumpido por la división ya mencionada entre el sector liderado por Evo Morales y el de su antiguo conmlitón, el cochabambino Alejo Véliz, que en este caso contó con el apoyo de algunos otros partidos, atemorizados por la posible hegemonía cocalera dentro de esta organización. Al cabo de varios meses se convocó un nuevo “congreso de unidad”, para lograr la cual todos se pusieron de acuerdo en nombrar como dirigente máximo de la organización al legendario *Mallku* Felipe Quispe. Sin embargo, llegado a este nuevo cargo en la organización nacional más representativa, el *Mallku* no resultó ser el vínculo de unión esperado, pues empezó a mostrar la misma agresividad que tenía con las autoridades *q'aras* en la manera de tratar a aquellos dirigentes campesinos indígenas, incluso aymaras, que se permitían discrepar. Se rodeaba de quienes le aceptaban y expulsaba sin mayor trámite a los que le hacían sombra, incluido Hugo Morales –hermano menor de Evo– que dirigía la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos Oruro. Por eso, cuando en el año 2000 se acercaba el fin de su mandato, otros dirigentes que se habían sentido rechazados o que tenían sus propias ambiciones buscaron sustituirlo. La polarización principal se dio entre partidarios del *Mallku*, a los que se unieron el grupo del cochabambino Alejo Véliz y sectores vinculados con otros partidos nacionales, y –en el bando contrario– partidarios del aymara Evo Morales, entre los que se contaban varias organizaciones departamentales o sectores significativos de ellas, además de los productores de coca y otros colonizadores.

Pero surgieron entonces en el país graves conflictos sociales multisectoriales, primero en abril y después en septiembre. Ambas circunstancias fueron bien aprovechadas tanto por Evo como por el *Mallku* para

movilizar grandes contingentes y realizar bloqueos de caminos.²⁹ No eran apoyos de un bando al otro sino movidas paralelas y en cierta forma contrapuestas para consolidar o recuperar cada uno su propio liderazgo amenazado. En el Chapare la motivación obvia era, como siempre, la resistencia generalizada a la erradicación forzosa de las plantas de coca. En el altiplano, en cambio, no había ninguna queja coyuntural específica sino que, en este contexto propicio, el indudable liderazgo carismático del *Mallku* sirvió para catalizar y expresar el crónico descontento de estos aymaras altiplánicos, siempre pobres y marginados. Este declaró entonces que abril habría sido el primer ensayo para la toma aymara del poder y setiembre el segundo. La Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz - Tupaj Katari apoyó disciplinadamente el bloqueo y en todas partes hubo movilizaciones solidarias de hombres, mujeres y niños, a veces incluso con cierto sentido de *wayka* o competencia colectiva para ver qué comunidad o subcentral era más firme y eficiente. Todo bloqueo tiene siempre un sentido de identidad colectiva no exento de celebración y hasta de euforia³⁰.

Sobre todo a fines de setiembre y principios de octubre, las ciudades del eje central del país, desde Santa Cruz a La Paz y a la frontera peruana, quedaron aisladas entre tres y cuatro semanas y empezaron a sentir la ausencia de alimentos y de intercambio comercial, debien-

29 El conflicto de abril fue iniciado por la Coordinadora del Agua de Cochabamba, dirigida por el fabril Óscar Olivera, en protesta por un alza de precios del agua y un proyecto de ley para privatizar las fuentes de este recurso. Pronto se le unieron sectores tan diversos como la policía, que reclamaba un aumento salarial, los productores de hoja de coca –con Evo a la cabeza– y, en el distante altiplano, las organizaciones aymaras, bajo la batuta del *Mallku*. En setiembre el conflicto fue iniciado por un pueblo de colonizadores asentados en el trópico de Cochabamba que reclamaban ser municipio y, por efecto cascada, siguieron los productores de hoja de coca primero en el vecino Chapare y después en las distantes Yungas de La Paz, los maestros rurales y, de nuevo, las organizaciones aymaras, con eco en otras partes y sectores del país. Ver Mantilla *et al.* (2000).

30 Quienes se oponen a este tipo de movilizaciones, en el altiplano, el Chapare o en otras partes, arguyen también a veces que la gente acude a ellas de manera forzada. Es efectivamente parte de toda la cultura política boliviana, tanto urbana como rural, en el oficialismo y en la oposición, hablar de multas, despidos u otras sanciones cuando se convoca para alguna movilización masiva. Pero no son estas amenazas las que movilizan. Una prueba es la falta de convocatoria actual de la otrora poderosa Central Obrera Boliviana [COB]. Cuando hay discrepancias la gente sabe muy bien cómo expresarlas. Conocemos incluso casos en que han sido más bien las bases quienes han sancionado a sus dirigentes por no haber respondido con firmeza ante convocatorias realizadas a niveles más altos.

do cerrarse varias industrias, lo que finalmente obligó a un gobierno acorralado a entrar en negociaciones, solicitadas y facilitadas por una comisión mixta mediadora, constituida por la Defensoría del Pueblo, la Iglesia Católica y la Asamblea Permanente de Derechos Humanos. Muy particularmente el nombre del *Mallku*, catapultado por los medios de comunicación, estaba en boca de todos –con entusiasmo para los aymaras y pánico para muchos ciudadanos blancos– hasta el punto de que a fin de año dos redes radiofónicas de amplia cobertura nacional, hicieron sondeos diferenciados sobre el “personaje del año” y en los dos casos el más votado fue este líder aymara.

Por entonces su aureola volvía a eclipsarse por el mismo tipo de conflictos internos que habían ocurrido antes de abril. Estos se hicieron patentes en el momento mismo de las negociaciones iniciadas en octubre. El gobierno había priorizado la negociación con el sector del *Mallku* (y otros), dejando aislado a Evo y sus cocaleros sin que el *Mallku* le tendiera una mano, a pesar de ser ambos aymaras. Pero Evo tenía también muchos seguidores en bastantes partes del país, tanto en la Confederación Nacional de Colonizadores de Bolivia [CNCB] como en la CSUTCB, incluidos algunos dirigentes de La Paz que habían sido marginados por el *Mallku*. Estos grupos quisieron participar conjuntamente en la negociación con el gobierno, dejando constancia de que cualquier acuerdo exclusivamente con el sector del *Mallku* carecería de representatividad³¹. La confrontación entre los dos sectores fue tan grave que la comisión mediadora de alto nivel, antes de llegar a mediar entre bloqueadores y gobierno, tuvo que gastar sus buenas horas para mediar más bien entre estos dos bandos irreconciliables de campesinos indígenas para que llegaran a aceptarse mutuamente y presentaran una propuesta conjunta. Pese a los rencores, el *Mallku* dijo a los suyos que era el momento de “sumar” fuerzas pero dando por descontado que el máximo liderazgo debía seguir en sus manos. Significativa y paradójicamente, la mayoría de los 50 puntos incluidos en el pliego conjunto provenían de un ampliado de la CSUTCB, realizado en Oruro pocos días antes de los bloqueos de caminos, en el que predominaban los grupos

31 En un momento CONAMAQ quiso también sumarse a las negociaciones pero no lo logró por haberse desligado desde un principio del conflicto, incluso con un apoyo explícito al presidente Bánzer, que provocó una airada reacción del *Mallku*; y, en las bases de CONAMAQ, sobre todo en Oruro, la destitución del dirigente que había expresado tal apoyo.

más cercanos a Evo y en el que se había decidido convocar al nuevo congreso de esta organización con el propósito de destronar al *Mallku*. Pero ahora quien lideraba ostensivamente la negociación de estos puntos era el mismo *Mallku*, fortalecido por su capacidad de convocatoria y por haber puesto de rodillas al gobierno con su masivo y exitoso bloqueo.

Entonces se hizo también evidente otro factor: el apoyo que ciertos sectores del gobierno habían estado ofreciendo al *Mallku*, pese a su discurso incendiario. Era naturalmente parte de la estrategia gubernamental frenar cualquier aumento de la influencia cocalera en la principal organización campesino indígena del país. Pero en este apoyo se traslucían además los intereses del MIR, segundo partido de la coalición gobernante –y, dentro de ella, el más hábil para cooptar dirigentes del sector popular mediante el reparto de favores y prebendas– con miras a ganar espacios rurales para las elecciones nacionales del 2002. Se supo de favores personales del entonces viceministro de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios al hijo favorito del *Mallku*; y, en reciprocidad, hacia el fin de las negociaciones, el *Mallku* apoyó –para sorpresa de muchos– a quien le había hecho tales favores para que fuera la primera autoridad del flamante ministerio de Asuntos Campesinos y de Pueblos Indígenas y Originarios (MACPIO), como de hecho sucedió. Nótese de paso que la creación de este órgano no era una demanda central de las bases en las negociaciones sino más bien un interés preelectoral del gobierno y, dentro de él, del MIR. Tal creación fue rápidamente criticada por Víctor Hugo Cárdenas, como una vuelta a la visión reduccionista y solo sectorial de la problemática campesino indígena, en vez de considerarla como un ingrediente central de todo el quehacer público.

Finalmente, los bloqueos del altiplano se suspendieron gracias a acuerdos entre el gobierno y el *Mallku* –con presencia relativamente pasiva de los sectores de la CSUTCB y colonizadores– plasmados siquiera en “decretos de papel mojado”. Gracias a la persistente presión de los mediadores, una semana después se suspendieron los bloqueos del Chapare/Chimoré sin mayores logros para los cocaleros. Restablecida la calma, una de las primeras declaraciones del *Mallku* fue que, por las circunstancias y la necesidad de precisar mejor los alcances y la ejecución de los acuerdos logrados, el congreso de la CSUTCB se aplazaba indefinidamente. Poco después –el 14

de noviembre del 2000— creaba en Peñas (La Paz) su partido Movimiento Indígena Pachakuti, en el mismo día y lugar en que Tupaj Katari fuera ejecutado 219 años antes. La postergación del congreso no fue aceptada por el otro bando y la tensión entre Evo y el *Mallku* siguió álgida.³²

De hecho en enero del 2001 se realizó el largamente esperado congreso de la CSUTCB en Oruro —feudo del aymara Hugo Morales, hermano de Evo— en el que, efectivamente, se desconoció al *Mallku* y se nombró como nuevo secretario ejecutivo a otro aymara, también de La Paz: Humberto Choque. Pero no todos los representantes participaron en esta elección. Para empezar el *Mallku* no asistió a este congreso; él mismo había señalado aquella fecha pero a última hora, al sentirse de nuevo en minoría, propuso otras fechas. Quien sí asistió al congreso de Oruro fue Alejo Véliz, tras un simulacro de rompimiento con el *Mallku*, pero con la clara intención de obstruir la realización del evento. En un momento dado él y su gente llegaron a disparar petardos contra los asistentes, antes de abandonar la sede del congreso. Los afectados, airados, asaltaron el alojamiento de estos donde, en un confuso tumulto, golpearon y patearon a un cochabambino poco conocido hasta dejarlo muerto. En abril el *Mallku*, que había desconocido el evento de enero, realizó otro congreso en el coliseo cerrado de La Paz, que contó con el notorio apoyo logístico del MACPIO y, como era de prever, en él salió reelegido Felipe Quispe y, como segundo hombre, Alejo Véliz³³. Una vez más la CSUTCB —conocida también localmente como “la Única”— se convertía en “la doble”, con dos directivas opuestas: la nombrada en Oruro, más cercana a Evo, y la nombrada en La Paz, presidida por el *Mallku*.

5. EL AYNI EVO MALLKU

Las dos últimas historias tienen ya nuevos capítulos, que las entreveran cada vez más. Cuando ya parecía que el liderazgo popular del *Mallku* quedaba herido de muerte por su connivencia con el gobierno al que

32 En un programa radiofónico de amplia cobertura nacional, al que acudieron ambos, aprovecharon el espacio para criticar al otro pero ni se miraron a la cara ni dieron oídos a llamadas de la audiencia que pedían que al menos se dieran la mano.

33 Logrado su objetivo, a los pocos días Alejo Véliz empezó a su vez a distanciarse del *Mallku* para ir creando su propio espacio. Pero esta es otra historia en la que aquí ya no podemos entrar.

siempre había atacado y que el liderazgo de Evo se desvanecía con la coca [casi] cero y sus dificultades para encabalgarse en la CsUTCB, en el tablero político aymara/nacional se movieron otra vez las piezas.

5.1. Primer acto

Desde las negociaciones de octubre del 2000, el *Mallku* siempre había mencionado la posibilidad de un “tercer ensayo” o bloqueo de caminos en abril o mayo del 2001 si lo convenido no se ejecutaba. Pero los acontecimientos ulteriores parecían llevarlo hacia otras direcciones y, de hecho, llegado mayo, el *Mallku* dijo que no se realizarían bloqueos. Sin embargo, de forma inesperada y sin mayor apoyo de otros sectores, en junio el *Mallku* empezó un bloqueo local en su propio feudo de Achacachi y provincias aledañas, que afectaron principalmente las rutas de acceso al santuario de Copacabana y al Perú, con mucho flujo turístico y comercial. Utilizó como justificación su apoyo a los cocaleros de la región de Yungas en La Paz que, efectivamente, habían tenido poco antes una masiva y exitosa movilización contra un intento del ministerio de Gobierno de militarizar también esta región. Pero el apoyo del *Mallku* llegaba tarde, cuando estos cocaleros yungueños ya estaban celebrando el retiro precipitado y vergonzante de estas tropas y la firma de una nueva³⁴ promesa gubernamental de no tocar la coca de esta zona, legalmente no considerada “excedentaria”, hasta el próximo cambio de gobierno. Y, de hecho, estos yungueños –más cercanos a Evo que al *Mallku*– no prestaron mayor atención a la nueva movilización de este último.

Este “tercer ensayo” fue visto, más que nada, como un intento de recuperar liderazgo frente a los comentarios cada vez más generalizados de un acuerdo entre él y el MIR. Se había hablado incluso de un posible binomio electoral con Jaime Paz presidente y el *Mallku* vicepresidente³⁵. Muchos auguraron pocas posibilidades de expansión a esta nueva movilización local y algunos se preguntaron incluso si sería el suicidio político del *Ma-*

34 Uno de los puntos del convenio firmado en octubre de 2000 ya contenía esta promesa, rota a los pocos meses por el gobierno, sin duda por presiones de la embajada norteamericana.

35 Consultado el propio *Mallku* sobre esta posibilidad, respondió que, en todo caso, él se presentaría para presidente y nombraría a Jaime Paz su “ministro de asuntos blancos”.

llku, que en sus discursos con reminiscencias a Tupaj Katari siempre ha dejado entrever la posibilidad de que lo maten. El gobierno hizo un despliegue militar inicial, con el saldo de dos comunarios muertos, que dejó expedita y con resguardo militar una de las dos rutas de acceso al Perú. Pero esperó que la movilización en Achacachi y cercanías se fuera desinflando por sí misma, cosa que no ocurrió. Transcurrido un mes, el ministro de Gobierno amenazó con mandar cinco mil efectivos armados a la zona y entonces ocurrió, por efecto *boumerang*, lo que el *Mallku* solo hasta entonces no había logrado: en el foco mismo de Achacachi se movilizaron a pie desde un contorno de hasta dos días de distancia más de 30.000 campesinos aymaras defendiendo sobre todo la entrada a esta población. En la otra ruta al Perú, los bloqueos recrudecieron con mucho más vigor que antes, con respuesta de lugares que hasta entonces se habían mantenido a la expectativa. Y, finalmente, ocurrió lo inaudito: Evo, junto con Óscar Olivera (que en abril del 2000 había iniciado la “guerra del agua” en Cochabamba), apoyaron al *Mallku* y los tres aparecieron juntos en una histórica foto. El gobierno tuvo que ceder, una vez más.

5.2. Segundo acto

Poco después, el 6 de agosto del 2001, cambiaba el escenario nacional: el presidente Bánzer, afectado por un cáncer terminal, renunció y pasó la batuta a su vicepresidente Jorge “Tuto” Quiroga hasta las elecciones generales del 2002. El nuevo presidente es un joven tecnócrata más abierto a la globalización económica empresarial que a la problemática local pluricultural. Había estudiado y trabajado varios años en Estados Unidos, de donde proviene también su esposa. Cambió enseguida el gabinete y empezó una tregua expectante. Pero esta duró poco y pronto retornó el zigzag de convulsión social duramente reprimida por el nuevo gobernante. En esta nueva fase la principal iniciativa estuvo en manos de Evo y sus cocaleros, que anunciaron con anticipación un bloqueo de caminos. Pero este fue prevenido adelantándose con el despliegue impresionante de miles de soldados y hasta de nuevos contingentes reclutados para este fin –y tildados a veces de “mercenarios”– que han sido acusados de perpetrar muchas irregularidades y hasta asesinatos de dirigentes. El *Mallku*, que se sentía obligado por cierto *ayni* de reciprocidad con Evo, apoyaba a este de palabra prometiendo acción, si la

situación en el trópico no se solucionaba y las bases lo acordaban, una vez pasara la época de siembra (noviembre-diciembre).

En enero del 2002 vino el momento. Se hizo público el decreto supremo 26415, firmado ya a fines de noviembre del año anterior, que prohibía el secado y la comercialización de hoja de coca del Chapare en los mercados internos de Bolivia, previendo drásticas sanciones para los infractores. Estas actividades son innecesarias para la fabricación de cocaína y se vinculan más bien con usos tradicionales de la hoja de coca. Pero, al tratarse de hoja de coca del Chapare –donde la meta oficial era “coca cero”– el gobierno la consideraba simplemente ilegal y, por tanto, inhábil también para su inserción en los mercados internos tradicionales. Tal decreto fue el detonante. Encendió los ánimos de inmediato y los cocaleros empezaron grandes movilizaciones no solo en el Chapare sino también en la ciudad de Cochabamba. Un momento particularmente álgido fue el intento de los cocaleros de apoderarse del centro de acopio de hoja de coca de Sacaba, en los afueras de la ciudad, al que ahora se les quería negar acceso. Incendiaron ahí varios vehículos confiscados al narcotráfico y, en su confrontación con la policía, se produjeron varias muertes por ambos bandos, incluyendo dos policías que fueron sacados de una ambulancia estatal, inmediatamente incendiada, y al día siguiente aparecieron torturados y muertos.

El gobierno aprovechó la conmoción causada por este trágico suceso, reiteradamente divulgado por los medios, para intentar demoler a Evo y a los cocaleros. El presidente, remedando a su colega Bush, empezó a hablar de “narcoterrorismo” y “narcoguerrilla”, expresiones que pronto serían aplaudidas por el embajador norteamericano. La superintendencia de comunicaciones realizó un operativo nocturno en el Chapare cerrando la radio que apoyaba a los cocaleros y confiscando sus equipos, alegando que no había legalizado su situación (como pasa con tantas otras emisoras en el área rural). La cámara de diputados organizó una sesión que en cuestión de horas expulsó definitivamente a Evo de su curul parlamentario, acusándole sin mayor prueba formal de ser el autor intelectual de toda la convulsión y de aquellas muertes. Todos los grandes partidos en el poder o en la oposición pero con posibilidad de ser gobierno votaron por la separación.

Fue sin duda una decisión política³⁶ pero mal calculada, pues se trataba de una conmoción social con causas estructurales –catalizada por un decreto que la Defensoría del Pueblo ya había considerado inconstitucional– y no de agitaciones causadas por un individuo. El resultado fue que otros sectores hasta entonces indecisos juntaron fuerzas con los cocaleros. Con la expulsión de Evo, todos ellos se sintieron igualmente excluidos por los políticos convencionales³⁷ y los bloqueos de caminos y movilizaciones aumentaron de tono sobre todo en las calles de Cochabamba –con el apoyo adicional de la Coordinadora del Agua– y en los varios accesos a la ciudad, con nuevos saldos de muertos, heridos y detenidos. Los aymaras cocaleros de Yungas, pese a haber recibido garantías en un segundo decreto (n° 26491), iniciaron de inmediato su propio bloqueo de apoyo. Lo mismo hicieron los *ayllus* aymaras del sur de Oruro, incluido el *ayllu* Qaqachaka, organizados ahora por CONAMAQ, que se unió por primera vez a este tipo de protestas. Un *ayllu* clave de nuestra primera historia reaparece así en un contexto muy distinto. El 2 de febrero los *ranger* del cuartel de Ch'allapata depejaron el lugar disparando sin enfrentamiento y provocando un muerto y doce heridos de bala a los que se disparó mientras huían³⁸. El gobierno se mostraba particularmente duro. Empezó a comentarse que, desde que Tuto Quiroga asumió el mando, su represión estaba causando el equivalente a un muerto por semana. Por otra parte, se negaba rotundamente a negociar con Evo, para ser coherente con las acciones previamente tomadas contra él. Solo logró hacer negociaciones muy poco representativas con

36 Mientras este proceso sumario estaba en marcha, una alta autoridad de uno de los partidos de la coalición gobernante me informó personalmente que cada jefe de bancada había recibido una insinuación de la embajada norteamericana para que, efectivamente, apoyara la separación del dirigente cocalero. Otro importante parlamentario comentó que había que separar a Evo porque estaba creciendo demasiado en términos políticos.

37 Algunos comentaristas de la prensa subrayaron que se expulsaba al diputado uninominal con mayor votación de su jurisdicción (60%) y uno de los pocos que defendía sistemáticamente los intereses de quienes le habían nombrado. Otros varios contrastaron también esta exclusión de quien molesta al sistema con los esfuerzos que se hacen en otras partes –por ejemplo, en Colombia– para incluirlos más bien en el juego político. El Parlamento sintió enseguida la necesidad de contrapesar aquella expulsión tan mal recibida con otra igualmente expeditiva que separó de la cámara a otro diputado, yerno del expresidente Bánzer, sobre el que pesaban ya varios cargos de corrupción e incluso una anterior detención en el exterior, por narcotráfico.

38 *La Prensa* 6-II-2002. Hugo Morales, hermano de Evo, había dejado ya la dirección de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de Oruro y no ha sido mencionado en estos nuevos bloqueos.

Alejo Véliz, el otrora aliado del *Mallku*, y Humberto Choque, el dirigente de la CsUTCB elegido en Oruro un año antes, al que unos cuantos billetes ya habían distanciado de Evo.

¿Y el *Mallku*? Había seguido prometiendo verbalmente apoyo a Evo pero postergando las acciones. Aquellos días estaba realizando un congreso sobre la temática de la tierra en la ciudad de Sucre, donde reiteró ciertamente su apoyo a Evo pero tuvo también una engorrosa confrontación con los medios de comunicación social, cuando intentó evitarlos al verse descubiertos en el hotel en que se alojaba su viejo padrino, el ministro mirista del MACPIO. Pero finalmente ordenó bloqueos solidarios, a los que añadió sus propias demandas en torno a promesas no cumplidas por el gobierno. Las carreteras del altiplano y de otras regiones andinas volvieron a sembrarse de piedras, esta vez con pocas concentraciones masivas, para evitar muertos, pero con honderos ocultos que lanzaban piedras certeras a los vehículos que se animaban a pasar. Era un juego permanente de “bloqueadores y policías” que ponían y sacaban las piedras una y otra vez dentro y fuera del asfalto. Se cumplió el *ayni*. Pero, si en septiembre del 2000 el nombre que estaba en boca de los bloqueadores era el del *Mallku* y su valiente liderazgo, ahora todos mencionaban a Evo y la injusticia que se había cometido contra él, aunque muchos se movilizaron recién cuando se lo dijo el *Mallku*.

El esquema resultó eficaz para disminuir notablemente el tráfico vehicular precisamente en vísperas de las fiestas de Carnaval, que es la celebración más popular y masiva tanto en el mundo rural andino como en el urbano, combinando un sentido festivo, religioso y económico. Se sentía afectada sobre todo Oruro, la capital folklórica de Bolivia, que moviliza a miles de viajeros y millones de pesos y cuyo Carnaval, apenas unos meses antes, había sido declarado por la UNESCO “patrimonio oral intangible de la humanidad”. Ante una nueva mediación de la Defensoría del Pueblo, pronto secundada por la Asamblea Permanente de Derechos Humanos y la Iglesia Católica, el gobierno debió ceder de nuevo y empezó una maratónica negociación en que participaron tres ministros, el propio Evo –al que finalmente aquéllos debieron aceptar– y dirigentes de colonizadores, de CONAMAQ y de la Coordinadora del Agua de Cochabamba. El *Mallku*, siempre imprevisible, no acudió

al llamado, aunque al parecer mantuvo contactos telefónicos con Evo. Entre otros puntos, los decretos supremos que habían originado todo el bullicio quedaban sin efecto hasta que se consensuara otra norma. Se reconocían los derechos políticos y sindicales de Evo, aunque su posible retorno al curul parlamentario está ahora en manos del Tribunal Constitucional al que se ha presentado una demanda. Era la 1 de la madrugada del sábado 9 de febrero. Divulgado el acuerdo, a las 3 de la madrugada empezaron a partir las flotas interdepartamentales amontonadas en las terminales de autobuses. A las 10, la gran entrada del Carnaval de Oruro ya estaba en marcha.

Este nuevo capítulo sigue también inconcluso. Dos días después, mientras reviso estas líneas, Evo y los cocaleros del Chapare ya se han replegado pero el *Mallku* y los cocaleros de Yungas, ausentes también en la firma del acuerdo, siguen bloqueando. El primero exige los mil tractores prometidos por el gobierno en el convenio del año anterior. Los cocaleros yungueños quieren ver antes la abrogación de los decretos y añaden otras demandas locales. ¿Se trató de una simple tregua ante el clamor popular, en vísperas de esa gran celebración anual que sirve también de válvula de escape a los problemas sociales y cotidianos? ¿Se quiere descolocar el *Mallku* de Evo, una vez cumplido su *ayni*? ¿Podemos soñar –como en el norte de Potosí– en una fase continuada de reencuentro de los dos líderes aymaras antes irreconciliables? El proceso preelectoral, en el que cada uno ya ha entrado, podrá señalarnos pistas más precisas.

6. REFLEXIÓN FINAL

Las cuatro historias son actuales y tienen por protagonistas a andinos aymaras muy conscientes de ser tales por su lugar de origen, su lengua materna, las organizaciones con que se relacionan o relacionaron y porque recurren con frecuencia a gestos y estilos que señalan su común tradición. Son también, por tanto, parte de la llamada cultura andina: lo andino hoy tiene que incluir de alguna manera estas cuatro situaciones. ¿Qué razón contundente puede legitimar a un analista externo a decretar que no son andinos algunos de estos personajes (y los sectores a los que representan) si ellos mismos se consideran tales? En otras palabras,

la autoidentificación habitual de alguien o de algún grupo como miembro de alguna parcela de la llamada cultura andina –la aymara, en nuestro caso– es también un factor relevante para determinar los alcances de lo andino y nos exige, por tanto, repensar el peso que en esta determinación puedan tener otros factores. Por limitaciones de espacio, me fijaré solo en tres factores sugeridos por nuestras historias: el territorio, una organización abierta a lo étnico, y el vaivén entre conflicto y alianza.

6.1. Territorio

El primer factor a ser repensado es el de la ubicación física en un *ayllu*, comunidad o cualquier otro territorio andino rural. En nuestro retablo con cuatro paneles, solo la historia de los *ayllus* del norte de Potosí y Oruro se desarrolla plenamente en territorios rurales andinos tradicionales y en ella incluso pesa más la identidad por afiliación a un *ayllu* (por cuyo territorio pelean hasta matarse) que un común denominador aymara o andino, aunque este último enmarque gran parte de su forma de vida y, en determinados contextos, los iguale a todos ellos frente a otros actores externos. Cuando persiste tal permanencia y pertenencia al territorio tradicional, es indudable que este, la jurisdicción territorial, los símbolos, celebraciones y seres sobrenaturales que lo marcan y protegen, sus recursos, ecología y la adaptación a esta de quienes ahí viven, siguen jugando un rol clave en la identidad andina de sus miembros.

Pero ya no es esta la única situación posible. El *Mallku* privilegia también su presencia en su territorio natal para una acción mucho más amplia. Víctor Hugo visita periódicamente su propia comunidad “para cargar las pilas”, como le gusta comentar. Pero el escenario habitual en que desarrolla su política de identidad aymara –y la más general indígena o “india”– es otro, urbano, nacional e internacional. En la medida que sigan cumpliendo sus obligaciones básicas con la comunidad, los dos podrán mantener su vivienda y terrenos y seguirán siendo reconocidos como miembros de ese territorio local, aunque ya no vivan ahí. Pero desde su nueva posición ahora ambos sueñan además en algo poco presente en el imaginario de los *ayllus* tradicionales de Potosí –la “nación aymara”– aun cuando discrepen entre sí sobre la articulación de esta con el Estado. En Evo, los vínculos con su terruño altiplánico son débiles y

solo indirectos a través de la relación política con su hermano menor, dirigente de Oruro. Pero es apenas una referencia secundaria muy poco relevante frente a la importancia que adquiere su ubicación, representatividad y acción reivindicativa en el área productora de hoja de coca. En todo ello, él y su gente siguen apelando siquiera simbólicamente a lo andino, sobre todo por el carácter de esta planta y sus hojas. Insisten también en los derechos adquiridos en este nuevo territorio tropical en que la cultivan, entrando a veces en conflicto con otros grupos étnicos locales. Pero resulta significativo que Evo —el más desvinculado de su territorio— es también el que menos se interesa por la temática de los territorios ancestrales y el carácter plurinacional del Estado. Habla más de la soberanía nacional frente a las intromisiones de Estados Unidos. Si hubiéramos incluido otras historias de andinos residentes habituales en las ciudades, donde han estado desarrollando otras variantes urbanas de su cultura, quedaría todavía más claro que ya no cabe asociar totalmente la identidad y especificidades andinas con solo su realización en un territorio o comunidad rural tradicional.

En este primer punto podemos concluir que la ubicación física en un territorio rural andino es un factor estratégico clave cuando todavía existe (como lo es también la lengua cuando se conserva) y que, por tanto, resulta entonces fundamental defenderlo y fortalecerlo. Pero esta presencia ya no es esencial para definir lo andino. No dejan de ser ayumaras ni andinos los que ya han perdido su pedazo de tierra en el territorio originario por este simple hecho, que puede deberse a muchos factores, ni es pensable que todos los que lo han perdido o dejado estén dispuestos a regresar a la comunidad o *ayllu* para volver a cultivar la tierra y pastorear los ganados. ¿Significa esto que ya han perdido efectivamente su condición andina? Debemos ahora incluir también en el modelo andino sus variantes urbanas, e incluso debemos fortalecerlas política, social y culturalmente para que no se diluyan en el anonimato. Solo así podremos evitar lo que el peruano Alberto Flores Galindo describía como “una presencia invisible que va sembrando frustraciones”. De todos modos, para la mayoría de estos últimos su identidad y estilo andino persistirá mejor en el tiempo si logran mantener ciertos lazos con un territorio de origen y/o con otros centros de peregrinación, como un referente simbólico clave en el imaginario y

en sus relaciones sociales, en las que no faltarán algunas implicaciones económicas. Cuando así ocurre, se podría incluso argüir que tanto el campo como la ciudad pasan a ser dos nichos “eco-sociales”, como una especie de reinterpretación de la clásica estrategia andina de acceder complementariamente a varios ambientes ecológicos.

6.2. Organización

El segundo factor, la vinculación con organizaciones sensibles a lo étnico, aparece en las cuatro historias pero con rasgos muy diferenciados. De nuevo, solo en el caso de los *ayllus* se trata de la organización andina tradicional; y su conflicto interno surge precisamente en aquellos niveles superiores en que ya no hay una instancia común consolidada. En las otras tres historias han intervenido tanto la CsUTCB como algunos nuevos partidos políticos de inspiración campesino indígena, dos de ellos kataristas. Como en el caso del territorio, sería también precipitado afirmar que quien pierda su vinculación con alguna organización ya deja automáticamente de ser andino. Pero sí podemos concluir que alguna referencia organizativa que favorezca esta perspectiva sigue siendo clave para mantener de forma coherente y estable esta identidad andina y para que llegue a tener una expresión y reconocimiento colectivo y público. ¿Pero qué organizaciones favorecen y cuáles dificultan esta expresión andina? La respuesta a este punto es compleja y, para un análisis adecuado, no hay que dejarse llevar de solo las apariencias externas. Nos concentraremos aquí en el caso de la CsUTCB y el de otras organizaciones de apariencia más “andina”, muchas de ellas urbanas. Pese a su máscara histórica “sindical campesina” y a que cubre tanto áreas andinas como otras que no lo son, la CsUTCB sigue siendo en los hechos el marco principal en que los andinos bolivianos desarrollan su conciencia y práctica social étnica. La razón principal es porque su base son las *organizaciones comunales* (llámense “comunidad originaria”, “*ayllu*” o simplemente “sindicato”). Independientemente del nombre, que refleja diversas historias e influencias locales, lo importante es que los cimientos de toda la organización sean la comunidad como tal, que es la matriz en que mejor se mantiene y reproduce el modo de ser cultural andino (u otro, según la región) y, de paso, implica una referencia natural al territorio en que ella se realiza.

El *Mallku* no lograría expresar el sentimiento de grandes contingentes aymaras ni menos movilizarlos, si no se articulara con las comunidades a través de la CSUTCB, al menos en el altiplano de La Paz. A su modo, y en un contexto distinto, le pasa algo comparable a Evo, sobre todo en Cochabamba, tanto en su parte andina como en la cocalera, que también se vincula con otras organizaciones basadas en las comunidades y su territorio, como la CNCB. A Víctor Hugo le ocurría algo comparable cuando, junto con otros, fue montando el movimiento katarista. En cambio en los últimos años su principal vinculación es más bien con los estrados estatales e internacionales; sigue jugando ahí su rol como portavoz de la causa indígena, tomada en términos más generales, pero su creciente desvinculación orgánica de las comunidades está debilitando el peso específicamente aymara y andino de su propuesta. Llama la atención, por ejemplo, su silencio en los acontecimientos recientes. Si él hubiera estado en posición de gobierno durante los bloqueos de los años 2000 al 2002 en el altiplano, ¿cómo habría resuelto la tensión entre la protesta airada y generalizada de sus hermanos aymaras, movilizados desde las comunidades, y las razones de Estado que pedían algún tipo de acción? Siendo aymara, ¿habría enfocado las negociaciones de otra forma?

En estas tres historias personales la vinculación con lo andino pesa más por esta relación con las comunidades, sobre todo a través de la CSUTCB, que por la creación de otras instancias como los varios partidos políticos en que los tres han militado o que incluso han fundado. Ni siquiera los partidos de orientación katarista, que tanto explicitan lo andino, llegan a superar la gran ventaja que da este vínculo orgánico con las comunidades. Al igual que otras instituciones de enfoque étnico andino (como el THOA y el CADA³⁹), este tipo de partidos puede ser un instrumento muy útil para profundizar y explicitar la conciencia étnica y para ampliar horizontes. Tal vez se conviertan incluso en el principal referente para ciertos grupos establecidos ya definitivamente en la ciudad. Pero difícilmente pueden llegar a ser un sustituto de este vínculo estable con las comunidades. Estamos de acuerdo en que, si una organización como la CSUTCB llegara a explicitar y potenciar más su componente andino, su rol en este tema sería aún más significativo. En las regiones con

39 Taller de Historia Oral Andina y Centro Andino de Desarrollo Agropecuario.

ayllus y comunidades originarias –incluidos los *ayllus* de la primera historia– hay, efectivamente, una tendencia creciente a ir despojándose de la nomenclatura sindical para recuperar términos y símbolos andinos, aunque ello no siempre va acompañado de un cambio más a fondo de las estructuras subyacentes. En la primera historia, sobre los *ayllus*, hemos mencionado otra organización –CONAMAQ– cuyo discurso étnico andino es mucho más explícito. Pero, con la excepción de Oruro, su relación con las bases comunales es aún débil. En la medida que esta organización y otras instituciones étnicas no se articulen bien con las organizaciones comunales de hecho existentes en la base, corren el riesgo de quedarse en solo el discurso –o lo que Víctor Hugo ha llamado “el esencialismo del *ayllu*”– o de provocar una división más en vez de transformar el escenario. Lo lamentable es que no se pueda llegar a articular un engranaje regular que abarque y combine la línea más teórica, expresada por CONAMAQ y las ONG andinas más étnicas, la vivencia cotidiana andina de las comunidades en la base, la política reivindicativa más arraigada en otros dirigentes superiores de la CSUTCB, como Evo y el *Mallku*, y la línea del *lobbying*, privilegiada por Víctor Hugo.

6.3. Solidaridad y faccionalismo: ¿factor étnico o social?

Esta dificultad de juntar fuerzas nos lleva al tercer factor: ¿será el vaivén entre conflicto y alianza un común denominador andino? Tanto las relaciones entre *ayllus* como las que existen entre el *Mallku*, Evo y otros dirigentes, más sus diversos aliados y seguidores, están muy marcadas por el conflicto y, a veces, la violencia; después, cuando menos se espera, las relaciones mejoran, se forman alianzas, y en cualquier momento aparecen de nuevo los conflictos. En la historia familiar de Víctor Hugo y en su historia política como katarista no ha falta tampoco el conflicto y la violencia aunque él mismo en su actuar apenas recurre a ella. Nuestros tres dirigentes políticos prácticamente se han desentendido del conflicto entre los Laymi y los Qaqachaka o entre otros *ayllus*, salvo cuando Víctor Hugo, como vicepresidente, tuvo que involucrarse al menos indirectamente a través de la subsecretaría nacional de Asuntos Étnicos. En cambio se han encontrado o interpelado entre ellos mismos en bastantes ocasiones y entonces no ha surgido espontáneamente su solidaridad como aymaras sino más bien el recelo mutuo o a veces incluso el rechazo abierto. Pero, como vimos

también con los *ayllus*, surgen ahí flujos y contraflujos según la coyuntura. Parece que la paradoja entre solidaridad y faccionalismo sigue vigente en las cuatro historias y en sus mutuas conexiones. Sin embargo, interpretar toda esta confluencia en lo conflictivo solo como algo atávico, propio de la cultura andina, no resistiría un análisis más fino. Volviendo al caso de los *ayllus*, muchas veces interpretado bajo estos términos, podemos preguntarnos más a fondo qué ocurre en una determinada región y no en otras igualmente andinas y marginales para que la violencia crónica aparezca precisamente ahí y no en otras partes. Entonces descubrimos que entran en juego otros factores, que remiten a contextos muy específicos, incluida la forma de presencia (o ausencia) estatal en ellos.

En las historias de los tres dirigentes, es todavía más claro que los conflictos vienen cruzados por ingredientes exógenos, como el contexto general político, los juegos de intereses personales, sectoriales o partidarios, etc., generando actitudes semejantes a las que ocurren en la politiquería criolla y en la de otros muchos sectores y países. Cuando uno de estos líderes quiere desconocer o rechazar a otro, lo ataca apelando precisamente a alguna conexión externa y lo tilda de lacayo de los burgueses, de narcotraficante o de marxista; y, a la vez, puede sugerir que ha traicionado a los aymaras o que su discurso aymara es solo un falso barniz. Son sin duda los factores contextuales los que mejor explican por qué –manteniéndose todos ellos como aymaras y andinos– cada uno ha adoptado actitudes tan diferenciadas frente a situaciones comunes, como la relación con el Estado, con los otros actores sociales o incluso con la globalización, en la que desde diversas perspectivas los tres se encuentran inmersos. Pero al mismo tiempo estas diferencias exigen matizar mucho más qué es aymara –o *a fortiori*, andino– y qué es algo común a muchos otros grupos sociales, de cualquier otra tradición cultural, que se encuentran en circunstancias parecidas: cada grupo reaccionará de forma básicamente comparable pero lo hará a partir de su experiencia personal y de su trasfondo cultural, echando mano de los recursos y el lenguaje simbólico de su cultura.

Una conclusión muy obvia es que la común identidad aymara y andina puede explicar el estilo de determinadas conductas y relaciones sociales, incluso durante largos períodos. Pero no basta. Deberá siempre complementarse con el análisis desde la perspectiva de las demás ciencias sociales. El

investigador y pensador aymara Marcelo Fernández, después de leer un primer borrador de este trabajo, nos comentó que, al tomarse en cuenta la propia etnicidad andina, las formas de poder se articulan como una matriz estructurante pero también como un artificio vital para distinguirse –o no– en la forma de hacer política, de perfilar el sistema jurídico, de configurar o replantear el espacio y territorio, la organización propia, etc. A la luz de nuestras historias podemos añadir que esta referencia a la etnicidad andina (u otra) como “artificio vital” puede también ser utilizada como un recurso estratégico oportuno para fines tan diferenciados como lograr un cargo político, defender la hoja de coca, afirmar a un grupo o negar al otro. Pero esta misma variedad de fines e intereses muestra también que la referencia a esta u otras identidades puede también ser objeto de muchas manipulaciones, como ocurre también con el patriotismo, el regionalismo, la religión y otras referencias que impliquen una carga emotiva. Por eso se habla de estrategias y políticas de identidades, sean étnicas u otras.

En todos estos casos, lo aymara, andino o indígena, aun con las expansiones aquí sugeridas y sin negarle su importancia y potencial, será solo una faceta de la identidad y de la realidad concreta en que esta se moldea en cada individuo o en el grupo. Otras muchas facetas las proveerá el contorno más amplio. Mirándolo desde otra vertiente, podríamos también añadir que conflictos como los últimos aquí analizados, con una clara vertiente social y política, incluso internacional, toman enseguida una coloración étnica. Los bloqueos de caminos en el Chapare exacerbaron de inmediato el regionalismo camba cruceño. La causa era que empresarios de Santa Cruz no podían sacar sus productos hacia la región andina por la carretera principal, que cruza la zona de conflicto. Pero la interpretación de algunos connotados líderes locales fue étnica, con una oposición frontal a los bloqueadores como “indios collas” y una exaltación de la nación camba, incluso con amenazas de movilización armada contra los primeros. La polarización contra “esos indios de mierda” se exacerbó también en ciertos ambientes ciudadanos tanto en La Paz como incluso en Cochabamba, que siempre se había mostrado más abierta en ese tipo de relaciones interétnicas.

TRES

AYMARAS ENTRE BOLIVIA, PERÚ Y CHILE

Las fronteras de nuestros estados modernos se hicieron y deshicieron sin contar con la perspectiva, la opinión ni menos el consenso de los pueblos originarios, cuyos territorios cruzan y a los que parten entre dos o más estados, constituidos sin ellos. Los efectos que estas fronteras producen en la sobrevivencia de determinados pueblos son tan graves y a veces tan irreversibles, que uno hasta se sentiría tentado a pensar que hubo cierta intencionalidad de los estados-nación al trazarlas. No sabemos si hay o no base para tal sospecha en el pasado. Pero, para despejarla totalmente en el futuro, es oportuno señalar los efectos de esta situación, para minimizar sus consecuencias negativas principalmente en estos tiempos en que la mayoría de los estados están introduciendo cambios en su legislación para reconocer, en mayor o menor grado, su carácter multiétnico y pluricultural.⁴⁰ Ninguno de estos ajustes jurídicos ha tenido hasta ahora la audacia de plantear la posibilidad de un Estado “plurinacional”, aunque varios se reconocen ya desde su fundación como “estados unidos” federativos. La constitución que más ha avanzado en esta línea es la del Ecuador, aprobada en 1998, que inicia su enumeración de los derechos indígenas con la solemne frase: “Los pueblos indígenas, que se autode-

40 Una primera versión de este capítulo se presentó en el Congreso Internacional de Antropología y Derecho Consuetudinario en Arica y se publicó en la Actas del Congreso. Una versión popular se publicó en *Cuarto Intermedio*, n° 54, febrero 2000.

finen como nacionalidades de raíces ancestrales” (art. 83). En este mismo espíritu podríamos hablar aquí de “nación aymara” o, en general, de “naciones étnicas” como una categoría por la que, sin negar su pertenencia a determinadas naciones-Estado, estos pueblos siguen también reclamando para sí el rango de nación y redefinen su utopía de Estado como “Estado plurinacional”. Pero, cuando planteamos este tema a un nivel “inter-estatal” el concepto resulta todavía más complejo y audaz: ¿Podemos soñar además en una nación étnica que se consolide a través de dos o más fronteras estatales sin que por ello sus miembros dejen a la vez de sentirse ciudadanos de una u otra nación-Estado?

Nos limitamos aquí a tratar en detalle el caso de la nación o pueblo aymara, aunque no es el único que atraviesa las fronteras de Bolivia, Perú o Chile. Pensemos en los pueblos guaraní, mapuche o quechua. Dado nuestro énfasis teórico, nos concentraremos sobre todo en mostrar aquellos procesos socioeconómicos, políticos e ideológicos que puedan arrojar alguna luz sobre la pregunta anterior, sin entrar al detalle de analizar los contenidos concretos de la cultura aymara en uno u otro contexto estatal. Después de ofrecer al lector un mínimo de datos básicos, haremos un recuento sumario de la evolución del pueblo aymara de acuerdo a la historia social y política de cada país, enfatizando las comparaciones y relaciones que a lo largo de ella ocurren entre los tres países. Al final, a la luz de esta información, nos replantearemos la pregunta que hemos lanzado más arriba.

1. LOS DATOS BÁSICOS

Actualmente el aymara es el tercer idioma originario más hablado en todo el continente, con un total de dos millones largos de hablantes –cifra superada solo por el quechua y el guaraní– distribuidos sobre todo en tres países: Bolivia, Perú y Chile. Su área principal es el occidente central de la actual Bolivia (con aproximadamente 1,7 millones de hablantes) y las regiones colindantes del Perú, al norte y sur del Lago Titicaca (medio millón de hablantes) y en el extremo noreste de Chile (unos 20.000 hablantes). En cada uno de los tres países el aymara es la segunda lengua y etnia más numerosa, después de la

quechua –en Bolivia y Perú– y del mapudungu (mapuche) en Chile. Resulta particularmente difícil trazar en detalle la frontera occidental del territorio aymara, hacia el océano Pacífico, tanto en el Perú como en Chile, porque en esta parte existe menos información lingüística y, por otra parte, el idioma resulta menos útil para definir la identidad étnica, pues se ha perdido bastante sin que ello sea óbice para que parte de la población siga identificándose como aymara. En las ciudades costeñas –Lima, Arequipa y toda la franja costera desde Ilo y Moquegua (Perú) hasta Iquique (Chile)– han ocurrido también migraciones masivas desde la puna o altiplano, creando un nuevo estilo de aymara urbano que camufla su identidad ante los ajenos pero la mantiene en las relaciones cotidianas. Hasta por lo menos el siglo XVII, de forma entremezclada con el quechua, había aymara hablantes mucho más al norte hasta el Cusco y más allá seguían hablándose diversas variantes de aymara o lenguas emparentadas en áreas hoy totalmente quechuiizadas del Perú central. Actualmente en la región de Yauyos, en las alturas del departamento de Lima, queda aún un millar de hablantes de una lengua emparentada, hoy llamada Jaqaru, es decir, ‘palabra o lengua de la gente’ (Belleza 1995, Ferrel 1996, Pozzi-Escot 1998). Pero estos ya no mantienen contactos regulares con los aymaras del sur. Hay también grupos numerosos de aymaras emigrados a ciudades que quedan fuera de su territorio habitual, como Buenos Aires (Argentina) y sobre todo Arequipa y Lima, en la costa peruana.

Esta es la realidad lingüística, que actualmente pesa bastante para marcar identidades diferenciadas. Pero en términos socio-culturales no es exacto medir la identidad étnica a partir de solo el dato lingüístico: ni se identifican como aymaras todos los que hablan la lengua (aunque sí, la gran mayoría) ni pierden esta identidad todos lo que ya no la hablan. En términos antropológicos tampoco tiene mucho sentido diferenciar entre una “cultura” quechua y otra aymara: parece más exacto y útil hablar de una cultura andina común que en unas partes se expresa en lengua quechua y en otras en lengua aymara (aparte de otra minoría uru chipaya). Fuera de la lengua, las variantes culturales internas dentro de este común denominador no se correlacionan con la lengua sino con las diversas ecologías y con la intensidad de sus relaciones con la formación social y económica dominante.

2. AYMARAS ENTRE FRONTERAS CAMBIANTES

No es tan claro que en las épocas precoloniales pudiera hablarse de una identidad común aymara ni de otra quechua. Más obvias eran las identidades a niveles inferiores, sean locales o más probablemente por adscripción a determinados linajes, *ayllus* o federaciones de estos a niveles más o menos envolventes. El imperio (o “Estado”) inka, conocido como Tawantinsuyu o ‘las cuatro jurisdicciones unidas’, había sido el nivel máximo de asociación por conquista interna por parte de uno de los grupos, el Inka. Pero ¿habrá llegado a generar un sentido de identidad común en todos los pueblos que lo componían? Tampoco sabemos exactamente qué rol jugaba entonces cada lengua y sus múltiples variantes dialectales dentro de la identificación de estos grupos menores, aunque sí hay evidencias de que la distribución lingüística era entonces muy distinta de la actual y que se relacionaba más a zonas ecológicas –más aymara en las alturas y más quechua en los valles, aparte de otras lenguas– y al acceso de los *ayllus* a diversos nichos ecológicos, a veces muy distantes, que a jurisdicciones geográficas contiguas (Bouysse 1987: cap. 2).

La identificación de los aymaras como un grupo común, con su propio territorio siquiera lingüístico, fue en buena medida resultado de la nueva situación colonial, que “redujo” a los *ayllus* y comunidades en torno a nuevos pueblos, para fines fiscales, cortando progresivamente sus vínculos con sus avanzadas en otras ecologías (Saignes 1978), y que fomentó determinadas “lenguas generales” o francas para facilitar la evangelización. Se consolidaron así dos vastos territorios lingüísticos, uno quechua y otro aymara. Al parecer, esta reconversión de la identidad en torno a una lengua y territorio común se consumó sobre todo durante el siglo XVIII (Albó 1987 y 1988). Por entonces todo este territorio aymara formaba parte del mismo virreinato del Perú (o de Lima), que cubría también la mayor parte del territorio quechua, sujeto a un proceso semejante. Dentro de él, la mayor parte del territorio aymara quedaba unitariamente dentro de la audiencia de Charcas, que entonces cubría también la parte aymara hoy correspondiente al Perú, hasta la serranía llamada precisamente La Raya –por ser la frontera jurídica– en la cordillera del Vilcanota que separa la cuenca lacustre del Titicaca de las aguas que fluyen hacia el Amazonas.

Otra parte de la población aymara está en la franja de Arica y Tarapacá, que hoy constituye la primera región, en el extremo norte de Chile. En la época colonial, después de algunos intentos iniciales por anexionarla también a Charcas (como ocurría ya con Atacama, más al sur), esta franja pasó a depender directamente del virrey de Lima, a través del gobernador delegado de Arequipa. Pero en la práctica su situación era algo anómala. Jurídicamente dependía de Lima y Arequipa pero al mismo tiempo, por su mayor cercanía, seguía siendo el “puerto de Potosí” y la puerta natural de Charcas, por donde circulaban manufacturas y minerales entre el altiplano y la costa (Abecia 1979:1,109-113; Van Kessel 1992:130). Gracias a estudiosos aymaras como Roberto Choque, conocemos en detalle la historia de diversos caciques aymaras a lo largo de todo ese período colonial y en ella sobresale su gran movilidad y la amplitud de sus relaciones a lo largo y ancho de todo el territorio aymara, sin que por entonces significaran mucho las actuales fronteras estatales. Por ejemplo, los célebres caciques Fernández Guarachi, de Jesús de Machaca (hoy, dentro de Bolivia) tenían sus redes comerciales en lugares distantes que iban desde la costa de Moquegua y Cusco (hoy Perú) hasta Potosí (hoy Bolivia) y el actual norte de Chile. Estas se apoyaban, a su vez, en políticas matrimoniales y redes de parentesco que los vinculaban con los descendientes de los inkas y otros caciques a lo largo y ancho de su área de influencia (Choque, 2003).

En 1776 se creó el nuevo virreinato de La Plata (o de Buenos Aires), como fruto del crecimiento del comercio por el Atlántico, y de él pasó a depender toda la audiencia de Charcas. Pero este paso no supuso aún un corte en la unidad interna aymara dentro de dicha audiencia, pues su límite noroeste seguía siendo La Raya, ya en territorio de habla quechua. Pocos años después de este cambio, en 1780-1782, ocurrió el levantamiento general de los varios Tupa⁴¹ Amaru, desde el Cusco (virreinato de Lima), y de los hermanos Katari y de Julián Apasa o Tupaq Katari, en la audiencia de Charcas (recién pasada al virreinato de Buenos Aires). Por entonces, los primeros eran casi exclusivamente de habla quechua y entre los segundos predominaba el aymara, con áreas quechuas en zonas de valles. Por su diverso origen geográfico y lingüístico, hubo algunas tensiones entre líderes de ambos

41 Escrito también *Tupa*, *Tupac* y *Tupaj*. En cada caso usaremos la escritura preferida por la organización citada.

bandos, cuando llegaron a confluír en el célebre cerco de La Paz (1781). Pero lo que más llama la atención es la unidad de este movimiento sin tomar en cuenta ni las diferencias lingüísticas ni las barreras creadas por las jurisdicciones virreinales. Estas últimas aparecen sobre todo en el hecho de que el levantamiento es sofocado en Charcas con un ejército enviado desde Buenos Aires, al sur, y, en el Cusco, con otro enviado desde Lima, al norte. Han sido más bien los historiadores posteriores, unos adscritos al Perú y otros a Bolivia, los que han tenido la tendencia a analizar por separado, influenciados por las fronteras posteriores, lo que en realidad constituyeron en su tiempo solo diversas fases de un único movimiento⁴².

Casi inmediatamente, en 1784, se segregó de La Paz la nueva intendencia⁴³ de Puno, con un límite que cruzaba el lago Titicaca de noreste a sur, hasta el inicio del río Desaguadero. Inicialmente ambas seguían dentro de la Audiencia de Charcas. Pero en 1796 la nueva intendencia de Puno volvió a formar parte de su anterior virreinato de Lima, aunque en el orden eclesiástico tres de sus provincias siguieron siendo parte del obispado de La Paz, pasando al del Cusco solo con la Independencia (Abecia 1979:1, 170-173; Barnadas 1989: 77-79). Este último cambio fue la base para que, al crearse los nuevos estados independientes del Perú (1821) y Bolivia (1825), se adoptara esta última línea fronteriza y no la histórica de La Raya, con lo que la unidad aymara sufrió un quiebre definitivo entre dos estados soberanos. El Perú se quedó con todo lo que quedaba al norte y oeste del lago Titicaca, que pasó a formar parte del nuevo departamento de Puno, y con la parte aymara de Arica y Tarapacá. Esta última nunca perteneció a Charcas y ahora pasó a formar parte primero del departamento de Arequipa y, posteriormente, del de Moquegua, escindido del primero. El resto, donde habitaba la mayor parte de la población aymara, correspondió a Bolivia.

Esta frontera entre Perú y Bolivia necesitó décadas para consolidarse. Andrés de Santa Cruz y Calahumana, nacido a orillas del lago Titicaca

42 Scarlett O'Phelan es una de las principales excepciones a esta tendencia a diseccionar por países. Hidalgo (1986) muestra cómo en la región periférica que hoy es de Chile influyeron entonces tanto los Amaru como los Katari.

43 Las intendencias eran una nueva categoría jurisdiccional creada como parte de las reformas borbónicas que tanto habían influido en la rebelión indígena de 1780.

en Huarina (hoy Bolivia) –hijo de padre español, vinculado a la aristocracia cusqueña, y de madre aymara–, hizo todavía un intento de federar a los dos países. En 1826-27 fue presidente del Perú y desde 1829 lo fue de Bolivia, aunque siguió interviniendo activamente en la política peruana, de modo que en 1836, después de una intervención militar, llegó a formar la efímera Confederación Peru-Boliviana. Pero este esfuerzo acabó a principios de 1839 al ser derrocado de ambos países, con intervención militar chilena. En 1841, el peruano Agustín Gamarra intentó un movimiento anexionista de sentido contrario pero fue derrotado en la batalla de Ingavi (Klein 1982, Méndez 1995). Aunque todas estas movidas se realizaban prescindiendo de la población aymara, directamente afectada, si se hubiera consolidado alguna forma de federación bi-estatal, la historia aymara habría sido sin duda distinta.

Décadas después, la guerra del Pacífico (1879-82), para el control del salitre y otros recursos minerales, fue ganada por Chile, que se anexionó territorios de los perdedores, habitados en parte por aymaras. En concreto, la provincia peruana de Moquegua quedó partida: de Tacna hacia el norte, en manos del Perú; y, de Arica hacia el sur, en manos de Chile. Más al sur, en área ya no aymara, Chile se quedó con todo el departamento de Atacama, hasta entonces boliviano pero que ya estaba ocupado desde antes por población y capitales chilenos. Con ello cerró el acceso soberano de Bolivia al mar. Chile ofreció como compensación la construcción de un ferrocarril, oferta que fue vista con buenos ojos por los mineros bolivianos y que –como veremos– tendrá también sus consecuencias para el pueblo aymara. En la delimitación de las fronteras, por lo general, se respetaron los linderos internos de *ayllus* y comunidades, pero no faltaron casos en que una misma unidad local quedó partida entre Bolivia y Perú o entre Bolivia y Chile. Más adelante analizaremos alguno de estos casos.

Sin querer desconocer el persistente peso de una larga historia previa con una lengua y cultura común, no debe tampoco subvalorarse el impacto más reciente de esta fragmentación del mundo aymara en tres países distintos, con sus pugnas entre sí y con desarrollos internos diferenciados. Aunque los aymaras de los tres países se sienten hermanos cercanos, por el hecho de entenderse en la misma lengua y expresarse en la misma cultura, cada grupo se siente también muy involucrado

con los procesos políticos, económicos y culturales del país y Estado del que, por los avatares de la historia, han pasado a formar parte. En las próximas páginas iremos viendo cómo se va desarrollando a lo largo de los años, de manera entrelazada, esta doble influencia: una más centrípeta “pan-aymara”, como resultado de la larga historia común; y otra más centrífuga, como resultado de la inserción de cada sector en la historia diferenciada de su diversa matriz estatal.

3. LOS AYMARAS BOLIVIANOS

Al ser actualmente los más numerosos, por mucho, y al estar mucho más cercanos a La Paz, sede del gobierno, ubicada en el corazón de su territorio, son sin duda los que juegan un rol hegemónico dentro de todo el mundo aymara, al menos en los períodos aquí cubiertos. Por eso partimos de ellos, como referente tipo, para desde ahí ir haciendo comparaciones con lo que ha ocurrido en los que quedaron escindidos en otras realidades políticas. Pese a la fuerte discriminación de que han sido objeto, a lo largo del período republicano, los aymaras han ido jugando un rol significativo dentro de la historia boliviana, aunque muy diferenciado en su impacto y puntos de énfasis, de acuerdo a cada momento y coyuntura. Distinguiremos tres grandes períodos históricos:

3.1. Primer período

Es el de la resistencia militante al expolio y se extiende desde la segunda mitad del siglo XIX hasta el final de la guerra del Chaco (1932-1935). Se inicia con la recuperación de la minería de la plata, que dio al Estado una nueva fuente de recursos, por lo que se fue perdiendo el interés en la tributación indígena comunal, que antes era su principal sustento. Con ello perdía también importancia el mantenimiento de esas tierras comunales y se multiplicaron los intentos de los terratenientes, amparados en gobiernos favorables, para irles arrebatando sus tierras. En toda esta época de menos de un siglo se apoderaron de tanta tierra comunal como la que se había apropiado el régimen colonial en tres siglos y medio. No fue una ocupación tranquila sino que estuvo marcada por cientos de levantamientos y sublevaciones indígenas contra esta usurpación, los

cuales con frecuencia desembocaron en brutales masacres. El proceso se inició hacia los años 1860, se cortó temporalmente durante la guerra del Pacífico en 1879-80 y prosiguió casi sin interrupción hasta la guerra del Chaco, durante la cual el traslado del ejército al campo de batalla generó una mayor oleada de levantamientos. Aunque afectaron también a regiones de habla quechua, estos movimientos se dejaron sentir sobre todo en comunidades y *ayllus* aymaras, cuya ubicación en áreas frías de altura había fomentado menos la ambición de los españoles durante el anterior período colonial. Los expoliadores tenían intereses materiales muy específicos. En primer lugar, estaba el interés minero primero por la plata y, desde fines del siglo XIX, por el estaño. Los principales yacimientos mineralógicos estaban ubicados mayormente en las punas y serranías andinas, en tierras de *ayllus* que se veían invadidos por las empresas.

Desde la derrota de Bolivia frente a Chile en la guerra del Pacífico se añadió como nuevo factor la construcción de ferrocarriles que unían la costa chilena con los principales centros mineros y urbanos, en parte como compensación del vencedor. Aunque inicialmente destinados a exportar minerales, el avance de los rieles aumentó la ambición de los expoliadores por el valor comercial que se suponía iba a adquirir la tierra del contorno. Las clases dirigentes apelaban además a la nueva ideología que combinaba la vieja lógica de los estamentos étnicos coloniales (que subordinaban a los indígenas al español y sus descendientes criollos) con las ideas del liberalismo, que asociaban la democracia liberal con el acceso individual a la propiedad privada, y con las corrientes darwinistas, que subrayaban con argumentos pseudo científicos la superioridad de la raza blanca. Muchos levantamientos desembocaron en masacres por parte del ejército, sin que haya una diferencia significativa de conducta, según se trate de gobiernos conservadores, liberales o republicanos, por citar solo los principales partidos de ese período. Otra constante es que cualquiera de esos partidos era sensible a la causa indígena mientras se encontraba en la oposición y necesitaba el apoyo de otros sectores. Buscaban la ayuda de los indígenas aduciendo su solidaridad frente a los despojos que sufrían por parte de quienes detentaban el poder pero, una vez establecidos en él, caían en lo mismo que antes habían criticado porque, desde el punto de vista estructural, eran parte de la misma oligarquía terrateniente y minera (Albó y Barnadas 1995: 150-172).

Desde la perspectiva comunal, se conformaron en este período amplias redes que aglutinaron a diversos líderes, mayormente aymaras, desde La Paz hasta Potosí, dentro de lo que actualmente se conoce como el “movimiento cacical”, iniciado ya en las últimas décadas del siglo XIX y continuado, con diversos acentos y altibajos, hasta plena guerra del Chaco. Sus dos temas centrales fueron la defensa y recuperación de tierras y el acceso a la educación. Un rasgo simbólico fundamental es que, a partir de 1914, estos dirigentes adoptaron el título de “caciques” (sin ningún sentido peyorativo), en continuidad con el sistema existente durante la Colonia, como parte de su intento de restaurar un sistema de gobierno autónomo aymara (Mamani 1991: cap. 2, Rivera 1991, Ticona y Albó 1997: 89-139). Ya unos años antes, en el marco de la guerra federal o “de capitales” de 1899, entre los criollos de Sucre y La Paz, se desarrolló la gran rebelión indígena dirigida por los aymaras Zárate Willka y Juan Lero y este último constituyó en Peñas, Oruro, un breve “gobierno indígena”, del que llegó a titularse “presidente” (Condarco 1983: 376-378). Treinta años después, en 1930 y en pleno movimiento cacical, Eduardo Leandro Nina Quispe fundó en La Paz y fue “presidente” de la “Sociedad Republica del Qullasuyu”, nombres que le valieron la cárcel por “usurpación de funciones del Estado” (Choque 1985, Mamani 1991).

3.2. Segundo período

Lo podemos caracterizar como la era de la reforma agraria de 1953 y los sindicatos campesinos. Hubo un período inicial de transición (1936-51), en que la clase política volvió a repensar el país, abatido por su nueva derrota en el Chaco. Pero la nueva situación se consolidó sobre todo a partir de la revolución del 9 de abril de 1952, extendiéndose hasta fines de los años 60. Hasta 1964 se caracteriza por una relación mucho más estrecha entre estos aymaras y quechuas con el partido gobernante, MNR, que les devolvió tierras de haciendas arrebatadas en períodos anteriores, generalizó las escuelas en el campo y los organizó en “sindicatos campesinos”, con cierta participación política subordinada y con una organización de alcance nacional: la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB). Todo este tiempo supone una mayor identificación entre estos sectores sociales indígenas y el nuevo “Estado nacional”, que por fin les da cierto reconocimiento.

El principal efecto económico de estas medidas fue la liberación del régimen de hacienda, allí donde estas existían, incluyendo buena parte del mundo aymara al norte del río Desaguadero. Los ex peones se transformaron en propietarios de las parcelas con cuyo usufructo eran antes compensados a cambio de tres a cuatro días semanales de trabajo gratuito para la hacienda. Además duplicaron el tiempo de trabajo que podían dedicar a ellas. Mejoraron en lo inmediato su propia dieta, mientras que las ciudades notaron un significativo bajón en el flujo de productos agrícolas. Uno de los efectos quizás no previstos de la reforma agraria de 1953 fue entonces el surgimiento de numerosas ferias y hasta nuevos pueblos rurales que ya no estaban en manos de mestizos sino de comunarios. En ellas se redistribuían productos agropecuarios de las diversas regiones pero también otros artículos manufacturados antes inasequibles, desde azúcar hasta bicicletas, que convertían a los campesinos también en pequeños consumidores.

Al nivel político ese campesinado agradecido se convirtió en uno de los principales soportes sociales del gobierno, asegurando una votación masiva por el MNR en las diversas elecciones que entonces se dieron y también un apoyo militante de sus “regimientos populares”, armados con viejas armas de la guerra del Chaco, cuando en las ciudades ocurrían intentos de golpe y otros disturbios. El MNR perdió el poder a fines de 1964 pero el siguiente gobierno militar, del carismático general Barrientos (1964-1969), siguió una política populista semejante, a través del llamado “Pacto Militar Campesino”. Aunque su máxima popularidad se dio en Cochabamba, en el área quechua, los aymaras participaron de esa misma corriente. Es significativo que en 1967 los campesinos apoyaron unánimemente a su general cuando el Che y su puñado de cubanos y bolivianos iniciaron su aventura guerrillera en el Chaco guaraní, lo que entonces fue visto sobre todo como una incursión extranjera, a diferencia de lo que percibían, por ejemplo, los mineros y otros sectores urbanos.

3.3. Tercer período

Es el de la emergencia aymara. Las tendencias “campesinistas” del período anterior, si bien eran parte del deseo de fortalecer la identidad nacional boliviana, no implicaban necesariamente barrer del todo la

rica cultura aymara, tan presente en celebraciones, festivales e incluso en programas de radios. Pero además, desde los años 60, en la ciudad de La Paz y algunos lugares del altiplano ya se venía preparando de forma subterránea un movimiento más orgánico de reivindicación étnica. Este se consolida hacia 1968-69 cuando, tras la muerte del general Barrientos en un accidente aéreo, los gobiernos militares que le sucedieron ya no supieron desarrollar el mismo carisma de acercamiento al sector campesino. A medida que se iba despintando la ilusión de progreso campesino creado por el MNR, fue surgiendo una nueva corriente que se llamó “katarista” en recuerdo del héroe colonial Tupaq Katari, que en 1781 había puesto en jaque al régimen colonial español en la ciudad de La Paz.

El katarismo ha sido un fenómeno sobre todo aymara, caracterizado por el redescubrimiento de la identidad aymara, tan diluida en el período anterior. En sus orígenes estuvo liderado por jóvenes que estaban estudiando en la ciudad de La Paz –en parte como fruto de los cambios introducidos por el MNR– y que supieron catalizar las frustraciones que sentían muchos campesinos al no lograr el progreso material con que tanto habían soñado al pasar de “indios” despreciados a “campesinos” participantes. Algunos de ellos lo expresaron explícitamente al decir que se les había reducido a una “clase social”, perdiendo a cambio su condición de “pueblo aymara”. Los kataristas saltaron a la palestra mediante sus propios programas en una radio comercial, en torno a los que se formó el “Centro Cultural Tupaj Katari” con fondos propios de la gente y, después, en otra en que compraron acciones con recursos de la misma procedencia. Con esa base, se lanzaron a conseguir un lugar en la CNTCB y de hecho en julio de 1971, en los últimos días de gobierno del general Torres, llegaron a escalar los cargos máximos de esta organización. Pero a lo pocos días este movimiento en ascenso fue silenciado por el golpe militar del general Bánzer que persiguió a esos dirigentes kataristas poco afines, clausuró sus programas radiofónicos y congeló sus bienes.

Durante los siete años de dictadura (1971-78), el pacto militar campesino fue entrando en crisis por su estilo autoritario, que en 1974 incluyó una masacre a quechuas en Cochabamba. Poco a poco, el katarismo reapareció, de forma todavía clandestina, bajo el lema de acabar

con ese pacto. En 1978, por presiones tanto internas como del gobierno norteamericano de Jimmy Carter, se inició un agitado proceso de democratización con una seguidilla de elecciones, golpes y contragolpes, hasta que en 1982 se restableció el régimen democrático que ya ha pasado la prueba de seis gobiernos constitucionales. Precisamente durante esa transición, en 1979, el katarismo retomó el liderazgo de la organización campesina nacional unitaria que, independiente ya del viejo pacto con los militares, adoptó entonces la nueva sigla CsUTCB. Este nombre “sindical” refleja la larga tradición iniciada por el MNR en 1952 y fue un compromiso con otros sectores del país, que no vibraban tanto por lo étnico. Pero no debe hacernos pensar que esta perspectiva se había perdido en el sector aymara; de hecho la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz mantuvo –y mantiene hasta hoy– en su título el nombre de Tupaj Katari.

El momento de mayor esplendor del katarismo fue entre 1977 y 1984, en que participó militantemente en el derrocamiento de los regímenes militares, el retorno a la democracia y logró un amplio apoyo entre el campesinado aymara y quechua. Además de la figura legendaria de Tupaj Katari, se utilizaron masivamente nuevos signos identificadores, como la *wiphala*, o bandera aymara, los ponchos y *pututus* (cuernos de asamblea y guerra), etc. y se iniciaron un conjunto de demandas de tipo étnico y social, como la educación intercultural bilingüe, el reconocimiento y autonomía parcial de sus autoridades tradicionales y forma de gobierno, radios propias, mejores precios para sus productos, acceso a créditos, etc. Ya en 1978, inmediatamente después del retorno a la democracia, formó también sus pequeños partidos políticos que terciaron en las diversas elecciones con muy poco apoyo logístico, débil organización interna y bajos resultados, pero que tuvieron la virtud de introducir su temática, entonces muy novedosa, en la esfera pública. En ellos se desarrollaron enseguida dos grandes corrientes:

- a) La primera, en que sobresalía el MRTK, tuvo desde un principio un enfoque más social y abierto al diálogo con otros sectores sindicales y políticos de izquierda, y también una mayor convocatoria en el sector rural, por sus estrechos vínculos con la CsUTCB, surgida de su seno. Es central en ella la importancia dada de la dimensión étnica (ignorada por varios de sus interlocutores),

pero no lo hace a expensas de la dimensión clasista, que acepta también como algo fundamental, porque se vive a diario en el campo (por ejemplo, en todo el sistema de precios y en el acceso a la tierra, crédito y servicios básicos). En aquellos años se escuchaba con frecuencia que había que mirar la realidad “con los dos ojos” y avanzar “con los dos pies”: como etnias o naciones oprimidas, junto con los demás pueblos indígenas; y como campesinos, junto con los demás sectores de la clase explotada.

- b) La segunda, llamada también “indianista” y en la que sobresalía entonces el МПТКА, se ha centrado más en una ideología basada en la oposición histórica entre los “indios”, originarios de este continente, y los españoles y sus descendientes criollos, los *q'aras*⁴⁴. Rechazan en cambio el enfoque de clase y el marxismo, como ideas “foráneas”, y denuncian el carácter igualmente *q'ara* de los políticos convencionales, sean de derecha o de izquierda. Siempre han tenido una base social más reducida, mayormente urbana, pero una mayor vinculación internacional con los movimientos indios de otros países. Justifican su énfasis en lo “indio”⁴⁵ apelando a una frase atribuida a Domitila Quispe C., de Azángaro (Perú, 1922): “¡Indio fue el nombre con que nos sometieron, Indio será el nombre con el que nos liberaremos!” (*Debate Indianista*, 1991: 20).

Al principio existió una mayor tensión entre las dos corrientes, sobre todo en torno al presunto “racismo” de los segundos. Pero con los años, gracias al énfasis común en los temas del “neocolonialismo” y de la identidad étnica como elementos fundamentales para interpretar la realidad e incidir sobre ella, se ha ido logrando una mayor flexibilidad y acercamiento entre ambas corrientes. Puede ser un símbolo de esta mayor convergencia el consenso que se ha ido creando en torno a una autoidentificación como miembros de una “nación aymara”, que forma parte de los numerosos pueblos o naciones “originarias” del continente. El problema irresuelto han sido más bien las constantes fragmentaciones en ambas corrientes, por cues-

44 Nombre genérico quechua y aymara para los blancos y mestizos. Literalmente, significa “desnudo, pelado”, es decir el que carece de algo fundamental. El término deja entrever cierta connotación de “salvaje” (el que no cumple ciertas normas culturales básicas). Ver la nota 27.

45 Término que muchos rechazan sea por sus connotaciones despectivas o por derivarse del error geográfico de Colón, que inicialmente había pretendido llegar a la India.

tiones de liderazgo, finanzas y alianzas políticas. En algún momento llegó a haber más de diez partidos kataristas, todos ellos minúsculos⁴⁶. En este resurgimiento, el katarismo –sobre todo en su primera vertiente– contó además con el apoyo de ciertos sectores de las iglesias católica y metodista, el de varias ONG más sensibles a esta temática y, más adelante, el de unos pocos partidos minoritarios de izquierda; los partidos de izquierda más tradicional, en cambio, seguían aferrados a su esquema clasista y veían todo este movimiento como algo peligroso. El katarismo logró un buen efecto multiplicador a través de sus programas radiales en aymara difundidos en emisoras de algunas instituciones de apoyo, sobre todo Radio San Gabriel⁴⁷, afiliada a la red Educación Radiofónica de Bolivia [ERBOL].

De forma complementaria, ya desde los años 70 han ido surgiendo, sobre todo en la ciudad de La Paz, numerosas instituciones total o parcialmente en manos de aymaras urbanos, que cubren una inmensa gama de temáticas relativas a esta nación. La lista incluye numerosos “centros de acción” para beneficio de sus comunidades de origen, proyectos de apoyo al campo, conjuntos folklóricos, centros de investigación y reflexión histórica, de salud y medicina andina, de promoción lingüística, pequeñas publicaciones, radios o centros de producción de programas radiofónicos, grupos estudiantiles, de acción política, etc. (Sandóval, Albó y Greaves 1987). Unos son más espontáneos; otros son más institucionalizados, sobre todo si cuentan con apoyo financiero externo. Pero el conjunto muestra la vitalidad que sigue teniendo la problemática aymara en el ámbito urbano. Desde la perspectiva aymara hay cierta continuidad de enfoque a lo largo de todo este período, en medio de indudables altibajos y de adaptaciones a las nuevas coyunturas políticas y económicas. En la última década el katarismo, como movimiento organizado, se ha ido

46 La primera rama ha sido la más analizada (ver Hurtado 1986 y Albó 1985,1993, entre otros). Para la segunda, ver Pacheco (1992), Tapia (1995) y Quispe (1999).

47 Radio San Gabriel, de la Iglesia católica, fue creada en los años 50 por los misioneros Maryknoll en la localidad altiplánica de Peñas, para fines catequéticos y de extensión de la educación escolar. En los años 70 se trasladó a La Paz, aumentó notablemente su potencia y diversificó mucho su programación, fomentando en ella la participación activa de la audiencia, aunque sin abandonar nunca su carácter institucional. Se autodenomina “la voz del pueblo aymara” y es efectivamente la emisora más sintonizada en todo el mundo aymara con un alcance que va más allá de las fronteras bolivianas. En los años 90 ha dado pasos para complementarse con un canal de televisión en aymara, que hasta el momento de escribir estas líneas aún no había podido implementarse.

fragmentando y diluyendo pero –paradójicamente– sus ideas centrales han ido penetrando más bien en el conjunto de la sociedad civil y política. Esta mayor difusión de las nuevas ideas no se debe solo al tesón de los pioneros kataristas. En los años 80 se le añadió un fuerte movimiento de los grupos indígenas minoritarios de la selva y empezó a influir también la crisis mundial de las ideologías izquierdistas tradicionales, tras el derrumbe de los regímenes comunistas del este europeo, con lo que el viejo énfasis clasista cedió ante el multiétnico. Fueron también favorables para el cambio de paradigma las nuevas corrientes ecologistas, feministas, postmodernistas, etc. que más fácilmente entran en sintonía con la causa indígena, dentro de un enfoque que respeta más el pluralismo y la alteridad.

Señalemos tres hitos simbólicos significativos dentro de este cambio. El primero fue el surgimiento del partido Conciencia de Patria [CONDEPA], del folklorista Carlos Palenque, más conocido como “el compadre”, que en 1989 llevó al parlamento a la primera mujer de pollera. El segundo, fueron las masivas movilizaciones en torno al 12 de octubre de 1992 (conmemoración del V centenario de la llegada de Colón a América), que los indígenas del continente reinterpretaron militantemente como “500 años de resistencia”. Los aymaras jugaron un importante papel, en compañía de otros muchos pueblos indígenas, dentro y fuera de Bolivia. Un tercer hito fue el nombramiento de un aymara, el antiguo katarista Víctor Hugo Cárdenas, como vicepresidente del país. Anteriormente había participado tanto en la CSUTCB como en uno de los varios partidos políticos kataristas, sin lograr más de uno o dos diputados. Pero en 1993 se alió el empresario neoliberal y candidato del MNR quien, tras un sondeo de *marketing* político mediante grupos focales, lo invitó a acompañarlo como candidato a vicepresidente y juntos ganaron la elección. Aunque su gestión no estuvo exenta de controversias, por esa alianza difícil de digerir, hay que reconocer que su alta investidura, con la permanente presencia de su esposa, mujer de pollera, ha marcado un antes y un después en la historia reciente del pueblo aymara e incluso de los pueblos indígenas del continente.

3.4. Flujos internacionales

Los intercambios más significativos entre países son los que se han creado en el tercer período. Podemos distinguir tres flujos. El primero,

es un antecedente de iniciativa más institucional, apoyado por algunos sectores de iglesias desde fines de los años 60, sobre todo después del Concilio Vaticano II (ver la próxima sección). Los intercambios más indirectos surgidos del auge de radios en aymara tienen también cierta relación con este primer flujo, dado el carácter institucional de sus principales emisoras. El segundo flujo, más de base, es el más significativo para nuestro tema y tiene que ver con la emergencia del katarismo en Bolivia. Este movimiento se centró inicialmente en Bolivia y su expansión natural fue hacia otras regiones dentro del país. Pero tuvo un evidente efecto en los otros dos países, primero a través de las radios en aymara y, con el tiempo, también a través de contactos más personales sea solo entre líderes aymaras o en eventos de carácter más amplio, por ejemplo, en torno a la temática indigenista-indianista o a problemas más específicos como la producción de hoja de coca. Más adelante iremos precisando el alcance de estos influjos en cada país y en el conjunto del territorio aymara. El tercer flujo, parte de nuevos enfoques educativos, con énfasis en el uso de la lengua materna aymara (quechua, etc.). Tiene una mayor presencia estatal, incluida la cooperación de diversas agencias públicas internacionales. Por el carácter pionero que en ello tuvo el Perú, lo desarrollaremos más adelante (ver 6.4).

4. LOS AYMARAS PERUANOS

La región aymara peruana, que colinda con Bolivia por el norte y occidente del lago Titicaca, es ecológicamente muy semejante a la boliviana, salvo por el hecho de que, además del altiplano y una región de valles y yungas hacia la selva oriental, cuenta también con valles costeros y ciudades costeñas, receptoras de muchos inmigrantes. Pero social y políticamente hay una gran diferencia a un lado y otro de la frontera: Los aymaras bolivianos están muy cerca de La Paz, la capital del país, en cuya área metropolitana más de la mitad de la población sabe aymara. En cambio los aymaras peruanos quedan en el último rincón de su país, a gran distancia de Lima, capital y centro de toda su actividad económica. Esta situación explica también las tempranas emigraciones hacia toda la costa, particularmente a sus principales centros urbanos, desde Tacna hasta Lima, que es el caso más estudiado (Altamirano 1984, 1988). Para nuestro análisis

comparativo, es útil retomar los tres momentos señalados en la sección precedente, que nos brindan un marco cronológico comparable⁴⁸.

4.1. Primer período

En el Perú hay también un primer período largo de resistencia, que se inicia más temprano que en Bolivia y se prolonga hasta fines de los años 60, cuando llegó por fin la reforma agraria del general Velasco Alvarado. También allí la burguesía, sobre todo de Arequipa, desarrolló un nuevo interés por las tierras de altura, pero en ese país, mejor comunicado con el resto del mundo, se debía sobre todo a la importancia económica que había adquirido la exportación de lana de alpaca, llama y oveja a las manufacturas inglesas. Entre 1870 y 1874 construyó también un ferrocarril que conectaba Arequipa y la costa del Pacífico con el altiplano, en este caso para exportar la lana, provocando de paso un interés adicional en tierras comunales⁴⁹. Como consecuencia de este *boom* lanero, tanto en el altiplano aymara como en otras partes de la Sierra peruana, en el siglo XIX se produjo una avalancha de expoliaciones de tierras comunales, con la subsiguiente secuela de sublevaciones y masacres, paralelas a las que ocurrían en Bolivia como analiza Rosalyn Gow (1981).

La situación fronteriza de esos aymaras fomentó además una mayor presencia del ejército peruano para sofocarlas. Como nos ha comentado el estudioso aymara puneño Domingo Llanque⁵⁰, en cada pueblo fronterizo en que estalló una sublevación, sofocada con sangre, se levantó un cuartel estable. Es evidente que la situación fronteriza era entonces aprovechada como una posible válvula de escape. Cuenta otro testimonio: “El ejército estaba viniendo... Nosotros, pensando que iba a llevar presos a toda la población, escapamos hacia Bolivia” (en Sandóval y Albó 1978:12). Hay incluso el caso notable del mayor de caballería

48 En realidad, esta periodización tiene también un paralelo temático en otros varios países andinos, aunque con ciertos desfases cronológicos entre ellos, como se explica en mayor detalle en Albó (1999), donde el lector encontrará también bibliografía adicional de apoyo.

49 Se construyó también un ramal que, con transbordo a ambos extremos del lago Titicaca, llegaba desde Puno hasta La Paz, en este caso para la exportación de minerales.

50 Comunicación personal.

Teodomiro Gutiérrez, que en 1912 fue comisionado a Puno para recoger “las quejas de la indiada”. Quedó tan impresionado y se sintió tan solidario, que él mismo cambió su nombre por el de Rumi Maki (“mano de piedra”, en quechua), se parapetó en Samán, cerca de la frontera lingüística quechua-aymara, proclamó el “Gobierno Socialista del Tawantinsuyu” y armó un ejército que resistió hasta 1915. Aunque este movimiento no fue propiamente aymara, toca muy de cerca a este pueblo y representa uno de los primeros y mayores cuestionamientos de los estados criollos en territorio andino⁵¹. Pero es también evidente que en el lado occidental el referente central era ya el Estado peruano y, a pesar de la distancia, su capital Lima, mientras que en el lado oriental el referente era el Estado boliviano. Un caso paradigmático es la sublevación, en 1923, de unas comunidades aymaras cercanas al pueblo mestizo de Huancané al norte del lago Titicaca que, bajo el liderazgo de Carlos Condorena, desembocó en la creación de un nuevo pueblo y capital, en competencia con el centro mestizo, en base a planos traídos desde la lejana capital nacional y al que significativamente se dio el nombre de Huancho Lima (Llanque 1981; Albó 1999).

4.2. Segundo período

La revolución y reforma agraria boliviana del MNR, que hemos caracterizado allí como segundo período, tenía cierto correlato en algunos partidos peruanos, sobre todo en la Alianza Popular Revolucionaria Americana [APRA]. Pero en el momento en que se gestó y empezó a realizarse este cambio en Bolivia, el Perú estaba en una coyuntura política y económica muy distinta, caracterizada por el desarrollo del capitalismo agrario costeño, que atraía a grandes masas de inmigrantes serranos, incluidos los aymaras de la puna. En toda esta época los aymaras bolivianos miraban un poco por encima del hombro a sus hermanos peruanos, precisamente por sentirse más adelantados con su reforma agraria, sus sindicatos y sus escuelas. Un proceso comparable al boliviano pero mucho más débil empezó a darse en el Perú recién a partir de 1956. Inicialmente allí prevaleció más bien una situación crónicamente con-

⁵¹ Es muy revelador que el indianista aymara boliviano Kara [o Germán] Chukiwanka (1989) consideró importante escribir un folleto de divulgación sobre la historia de este luchador que era de origen criollo, y se estableció en una región quechua del Perú.

flictiva de tomas masivas de tierras, estimuladas sin duda por el ejemplo boliviano, pero no precisamente en el área aymara colindante: el frente más cercano a esta era el de La Convención en la selva del departamento del Cusco. El fundador del APRA, Raúl Haya de la Torre, ganó las elecciones de 1962 pero un golpe militar le impidió llegar al poder. En 1963 el nuevo presidente Belaúnde se sintió obligado a incorporar el tema de la reforma agraria en su programa de gobierno pero persistían las tomas y su ley de reforma tenía como permanente contrapunto la persecución a quienes las dirigían. En 1964 la situación se complicó con tres frentes guerrilleros (de nuevo, el más cercano al área aymara estaba en La Convención, Cusco) liderados por partidos urbanos de izquierda y que al fin fueron derrotados por el mismo Belaúnde, cuyos planes de reforma iban quedando aguados o postergados.

Hubo que esperar hasta 1968, en que el régimen militar de Velasco Alvarado impuso desde arriba una reforma agraria, inspirada en el colectivismo yugoslavo, que transformaba haciendas en grandes empresas semiestatales llamadas Sociedades Agrícolas de Interés Social [SAIS] – varias de ellas con decenas de miles de ha– o en cooperativas menores, llamadas Cooperativas Agrarias de Producción Social [CAPS]. La región aymara entró también en este proceso, sobre todo con varias SAIS de ganado lanero. Pero ni allí ni en otras regiones andinas llegaron a satisfacer a las comunidades de base, pues la reforma se volcó sobre todo en esas grandes unidades, poco practicables y menos participativas. Las comunidades, propiamente dichas, que agrupaban al 50% de la población rural, se beneficiaron apenas con el 10% de las tierras redistribuidas. El resultado fue la polarización de todo el campesinado en una doble rama sindical campesina: la Confederación Nacional Agraria [CNA] oficialista y la Confederación Campesina Peruana [CCP] opositora. Como en Bolivia, una y otra insistían más en lo “campesino” y clasista que en las identidades culturales y étnicas, enfoque que entonces se consideraba anticuado y que debía superarse. Velasco Alvarado tuvo cierta apertura a esta dimensión, por ejemplo, al oficializar la lengua quechua (algo que el MNR boliviano nunca consideró), apoyar un periódico en esta lengua y fomentar festivales populares de contenido andino. Reivindicó la figura del líder anticolonial quechua Tupac Amaru, pero para acomodarla a su proceso y discurso nacionalista reformista militar

(Morin 1983: 212-239). Dentro de todo ello lo específicamente aymara tuvo poco eco el nivel oficial. En cuanto a las relaciones entre aymaras a ambos lados de la frontera, persistían las relaciones de tipo tradicional, tomando siempre ventaja de las nuevas coyunturas que ofrecía la situación de cada país, pero sin una significativa influencia del nuevo proceso peruano en el lado boliviano.

4.3. Tercer período

En los años 70, mientras en Bolivia nacía el katarismo y poco después se iniciaba una serie de gobiernos militares, en el Perú la crisis arrastrada desde antes se agravaba aún más. El innovador Velasco fue derrocado en 1975 por otro militar más conservador que desautorizó su reforma agraria. En 1980 retornaron los regímenes democráticos (Belaúnde, de nuevo, y en 1985 el aprista Alan García), que acabaron de desarmar las grandes empresas colectivas, aunque sin el retorno de los antiguos hacendados. Entre tanto persistían las tomas de tierras por parte de pequeños productores y comunidades, que empezaron a concentrarse en la ocupación de esas empresas caídas. A todo ello, desde 1981 hasta 1992, se añadió la acción terrorista de Sendero Luminoso y en menor grado del MRTA, lo que dificultó en muchas “zonas de emergencia” el trabajo institucional del Estado y otras instancias. Pronto el ejército entró también en el conflicto. De forma creciente reinó la inseguridad y el terror, por uno y otro bando, en muchas partes de la región andina, de la selva y poco a poco también en varias áreas urbanas. El discurso de Sendero tenía muy poco de andino. Al principio suscitó cierto apoyo en el campo por el decidido ajusticiamiento de algunos abusivos y reclutó también adeptos sobre todo entre escolares campesinos. Pero su débil comprensión de la realidad comunal le llevó a ajusticiar a respetadas autoridades comunales y, cuando el ejército entró en el conflicto, sus duras sanciones a quienes no se ponían en su bando, lo alienó de la mayoría de los comunarios. Muchos fueron ejecutados o bien tildados de “terrucos” (terroristas) por parte del ejército o, si le colaboraban, de “soplones” por parte de Sendero. Pero la inmensa mayoría de los más de 20.000 asesinados durante los siguientes años ni eran “terrucos” ni “soplones” sino comunarios indefensos que aún no habían abandonado sus comunidades. En 1990 empezó la década de Fujimori, hasta el 2000. Para nuestro relato

resaltamos que, con su estilo a la vez duro y populista, logró desarticular a los grupos terroristas, aumentando la tranquilidad de la población; una de las cárceles de máxima seguridad se instaló precisamente en las alturas de Puno, en pleno límite del territorio aymara. Su política económica estabilizadora que elevó mucho el costo de vida, invirtió, una vez más, el sentido del contrabando fronterizo entre Perú y Bolivia.

Con este telón de fondo, volvamos a nuestro tema central, el pueblo aymara. Como en Bolivia, pero en tono menor, también los aymaras peruanos vieron expandirse nuevos instrumentos para dinamizar su cultura aymara. En primer lugar, la Radio Onda Azul, en Puno, tiene una historia semejante a la de su hermana Radio San Gabriel en Bolivia. En los años 50 fue fundada por los PP. Maryknoll para apoyar una red de escuelas radiofónicas pero, con el tiempo, sin perder su dependencia de la Iglesia Católica, se ha convertido en una de las principales emisoras para el mundo aymara, con una programación variada y buenos niveles de participación de la audiencia. Más recientemente se le han unido otras varias emisoras tanto religiosas (por ejemplo, Radio Bahai) como comerciales e incluso se han creado programas en aymara para emigrantes en varias ciudades fuera del territorio tradicional aymara, como Tacna y Cusco. En la ciudad de Puno existen también centros e instituciones aymaras o pro-aymaras, aunque no llegan a formar una red tan vasta como la que se da en La Paz. Mencionemos la dinámica Academia Peruana de la Lengua Aymara [APLA]⁵² y el Instituto de Estudios Aymaras (IDEA) en Chucuito, con numerosas publicaciones varias de ellas en aymara. En el campo político, antes de la expansión de Sendero hubo ciertamente unos primeros intentos de movimiento katarista entre los aymaras de Puno, que escuchaban las radios bolivianas y tenían diversos intercambios a través de la frontera. En 1979, en Azángaro, dentro del área quechua del mismo departamento, se fundó asimismo el movimiento indio Pedro Vilca Apaza, en recuerdo del principal héroe local de la rebelión anticolonial de los Amarus y Kataris. Emitió un manifiesto que se inscribe dentro de una línea indianista semejante a la del MITKA boliviano (con el que tenía indudables contactos) y propone una “organización política

52 Cabe subrayar el rol desempeñado por el Aymara Project de la Universidad de Florida para los primeros contactos entre lingüistas aymaras de los tres países.

de las nacionalidades quechuas-aymaras para luchar por “la autonomía política, económica y social”. El año siguiente figura ya entre los fundadores del Consejo Indio de Sudamérica [CISA], al que nos referiremos más adelante (CISA 1980: 95; *Pueblo Indio* 1981: 37).

En la distante ciudad de Lima ocurrió en 1977 una especie de repetición en reverso del movimiento Huancho Lima (Huancané) de medio siglo antes, también bajo el liderazgo de aymaras inmigrados desde Huancané, al norte del lago Titicaca. Con ocasión del 150 aniversario de dicha provincia, organizaron en la capital una semana cultural y un festival folklórico en un coliseo, tradición corriente entre migrantes andinos de la ciudad. Pero lo nuevo fue que, al final, reclamaron al general Morales Bermúdez, entonces presidente de la república, el reconocimiento oficial de la lengua aymara, como su predecesor Velasco lo había hecho años antes con el quechua, y en 1978 organizaron el primer seminario de lengua y cultura aymara, en el que participaron delegados de 27 organizaciones aymaras de la capital y también algunos aymaras de los otros dos países. Al concluir el evento, lanzaron la siguiente declaración pan-aymara:

“Nosotros, aymaras de Bolivia, Chile y Perú, somos una nacionalidad, pues no hay fronteras que nos impidan buscar juntos nuestra liberación económica, cultural y social.”

El 4 de noviembre de 1978 crearon la Organización de Bases Aymaras (OBA) y declararon dicha fecha –aniversario del levantamiento del quechua Tupac Amaru, recuperado por la revolución velasquista– el “día anual de la nación aymara”. Desde el siguiente año, 1979, el movimiento fue tomando otro rumbo más genérico “indianista”: se amplió para formar la Organización de Bases Aymaras, Amazonenses, y Quechuas [OBAAQ], que el año siguiente, 1980, participará activamente en el movimiento continental CISA, arriba mencionado. Significativamente, en esta expansión, OBAAQ escogió el día 15 de noviembre, fecha en que se conmemora la inmolación del rebelde aymara Tupaj Katari, como “día internacional de las naciones autóctonas indígenas”. Es decir, en su fase más aymara, se apeló a un héroe quechua pero del lado hoy peruano; y en la fase más amplia, se apeló a uno aymara aunque del lado hoy boliviano. Pero estos primeros intentos se fueron diluyendo en los años siguientes con el agravamiento de la agitada situación política en el Perú, sobre todo a partir de la tensión e

inestabilidad interna creada durante la larga década (1981-1992) de guerra sucia entre los insurgentes maoistas de Sendero Luminoso (y, en menor grado, el MRTA) y el ejército contrainsurgente y las brutales represiones de ambos a las comunidades andinas.⁵³ Esta situación general tensa es, sin duda, uno de los factores que explica por qué en la sierra y el altiplano peruano no ha llegado a florecer un movimiento aymara (ni quechua) semejante al de Bolivia y al de otros pueblos indígenas del continente.

¿Pero será esta la única y principal explicación? En los años 80 tuve la oportunidad de conocer en el Perú a un alto dirigente de la CCP, que era precisamente un aymara originario de aquella comunidad que décadas antes había creado el nuevo pueblo Huancho Lima. En su discurso formal rechazaba explícitamente un enfoque que no fuera exclusivamente de clase, reiterando todos los temores de la izquierda clásica frente a lo étnico, por creer que conducía al racismo. Pero después, en la informalidad, surgía con fuerza su vivencia étnica, al hablar de la discriminación sufrida y de los valores de su pueblo y cultura. En Bolivia había ocurrido algo semejante hasta los años 60, pero desde los 70 se rompió la autocensura y empezó a proliferar un discurso también étnico, al igual que en otros países del continente. Pero las circunstancias especiales del Perú han seguido dificultando este cambio incluso en los años 90, que ya no vienen marcados por el terror, y en que los dogmas de la izquierda clásica han perdido vigencia. ¿Qué otros factores influirán en ese bloqueo? Es un tema digno de análisis ulteriores más profundos, al que volveremos más adelante.

5. LOS AYMARAS CHILENOS

Los asentamientos precoloniales de la actual área aymara de Chile eran sobre todo avanzadas, en tierras de valle, de *ayllus* mayores cuyos núcleos principales pertenecían a los señoríos aymara de Pakasa (Pacajes) y Karanka (Carangas) —hoy en Bolivia—, como parte de la lógica tradicional de sobrevivencia mediante el acceso a diversos pisos ecológicos. Pero, como

53 Este resumen se basa en Morin (1983). A pesar de la expansión del movimiento a otros sectores, en los documentos fundacionales del CISA en 1980 solo aparecen aymaras como representantes de la OBAAQ; pero esta sigla ya se pierde en otro documento de 1981. Ver *Pueblo Indio* (1982: 6 y 22; 1981: 37).

vimos, desde la época virreinal habían estado ligados a Lima, fuera de la audiencia de Charcas, como parte del vasto corregimiento de Arica, del que después se desprendió también el de Tarapacá, al sur. En consecuencia, habían pasado a formar parte del Estado peruano desde la Independencia. Pero en la vida cotidiana, persistían ciertos vínculos e intercambios con Charcas. Con la victoria de Chile en la guerra del Pacífico en 1879, todos estos territorios pasaron a formar parte de este país, que avanzó también por el este en una pequeña franja de altura que antes pertenecía a Charcas (Van Kessel 1992:21-22). Todo el conjunto se llamó primero provincia de Tarapacá y, más recientemente I Región. El gobierno chileno se esforzó ante todo en borrar los vínculos de esas comunidades con su anterior Estado peruano y reforzar la chilenización acelerada de la población local, mediante una fuerte presencia de las nuevas instituciones estatales en el área recién anexada. Cabe subrayar que durante aquel conflicto bélico no hubo en esta región una mayor participación de los comunarios aymaras en el teatro de operaciones, a diferencia de lo ocurrido en el Perú cuando, conquistada ya esta parte del litoral, el ejército chileno fue avanzando hacia Lima y ocupó también la región andina central, donde las comunidades quechuas amenazadas organizaron también su propia resistencia (Manrique 1981). Por todas estas circunstancias, la historia de los aymaras chilenos tiene su propio ritmo, muy distinto del de los que quedaron en Bolivia y Perú, por lo que aquí tiene menos sentido mantener los tres períodos utilizados en los dos casos anteriores. Basta hablar de dos, uno muy largo, que cronológicamente corresponde a los dos primeros de los otros países pero se alarga hasta 1990, en que concluye la dictadura militar de Pinochet, y otro que se inicia ya en los años 1980 pero solo se consolida con los gobiernos democráticos⁵⁴.

5.1. Primer período

Se extiende desde 1879 hasta 1990 y se caracteriza aquí como la chilenización forzada de los aymaras. Esta política, iniciada con la conquista del Norte Grande y proseguida sin cambios significativos por lo menos hasta el fin de la dictadura de Pinochet (1990), ha consistido ante todo en establecer sólidas estructuras estatales en la región, desde municipios

54 Para el resumen que sigue nos ha sido especialmente útil el libro de Juan van Kessel (1992).

(o “comunales”) hasta poderosos cuarteles de frontera, de acuerdo a los requerimientos de cada momento. En las nuevas jurisdicciones estatales no se tuvieron muy en cuenta las anteriores unidades étnicas, cada vez más diluidas por otra clara política: la de desconocer allí la propiedad comunal y transformarla en familiar. Tal transformación era una expresión de la ideología general de la época, que enfatizaba la importancia liberadora y modernizante de la propiedad privada. Tenía también la clara intención de debilitar los vínculos del pasado peruano. El territorio de las comunidades aymaras, al carecer de base jurídica en el nuevo Estado conquistador, pasó automáticamente al fisco, que lo fue asignando como pequeñas propiedades privadas a quienes las solicitaban y pagaban sus derechos, mayormente los antiguos comunarios que, una vez más, debían recomprar sus tierras ancestrales reconocidas ahora con esa otra modalidad privada. Es significativo que el proceso de eliminación de la propiedad comunal fue mucho más drástico en este territorio conquistado que en la región mapuche, al sur del país, donde de alguna forma, y no sin controversias, se reconocieron los llamados “títulos de merced” de la época colonial y donde a lo largo de la historia republicana ha seguido pesando mucho más la identidad cultural de este pueblo.

Como resultado de esta situación de postguerra, en contraste con el resto del mundo aymara, en estas regiones de Arica y Tarapacá, que además tenían una densidad poblacional mucho más baja, no encontramos la misma intensidad de resistencia, sublevaciones y subsiguientes masacres. El proceso se lleva adelante y logra su efecto. Por eso mismo, hay también desde un principio cierta semejanza con lo que, en los otros países, hemos considerado un segundo período, caracterizado por las reformas agrarias. No debemos olvidar que el propósito de la guerra anexionista había sido lograr un pleno control de la riqueza principal de esa zona tan desértica. No se ambicionaba tanto su potencial agropecuario (limitado a los valles u oasis) sino sobre todo su potencial minero, expresado entonces en el salitre y, en menor grado, en el cobre y el azufre, más el complemento natural de todos ellos: los puertos de la costa. La conquista del llamado Norte Grande, por tanto, equivalió a la conquista del desierto, que desde varias décadas antes de la guerra ya se estaba llevando de oficinas salitreras y ferrocarriles de trocha estrecha, sobre todo en la llamada Pampa del Tamarugal, en las alturas de Iquique.

De cara a los aymaras, que se fueron concentrando (o refugiando) más en las partes altas, este desarrollo industrial supuso menos presión sobre la tierra. Fueron allí relativamente pocos los hacendados que ambicionaron sus frías tierras y los conflictos sociales más graves ocurrieron más bien entre las empresas salitreras y sus obreros, reclutados mayormente de otras regiones sureñas de Chile e incluso entre inmigrantes europeos y de otros países latinoamericanos⁵⁵. La participación aymara en las salitreras era mucho menor y solo indirecta, para proveer leña, productos del campo, como arrieros y a lo más como peones mayormente temporales. Sobre las condiciones de vida de estos últimos, una comisión parlamentaria de 1913 dijo que eran “indígenas en estado de semi-barbarie, que tienen los peores campamentos, los más viejos, estrechos y desaseados y que viven en común con sus animales y duermen con ellos.”⁵⁶ Además de la evidente discriminación que estos sufrían con relación a otros obreros, este texto trasluce también el racismo de la época, tan común en los tres países.

Si bien la expoliación de tierra no fue grave, lo que muchos aymaras sí sufrieron fue la expoliación de otro recurso básico y allí muy escaso, el agua, desviada para su utilización industrial o mercantil en las salitreras, en las minas o en empresas agrícolas de los oasis costeros. Este problema ha seguido persistiendo hasta el día de hoy afectando a las comunidades aymaras de altura tanto en Chile como incluso en Bolivia. Durante la dictadura de Pinochet se dictó una ley de aguas que da prioridad a ese uso mercantil a favor de las empresas que mejor paguen el acceso a este recurso, sin tomar en cuenta otros usos tradicionales (Mamani y Vilca 1989, Castro 1992). Tres décadas antes, el gobierno chileno había ya desviado inconsultamente el río Lauca, aguas arriba de su entrada en territorio boliviano, privando de riego a comunidades aymaras del departamento de Oruro, en beneficio de empresas de la costa; el caso fue tan grave que llevó a la rotura de relaciones diplomáticas entre los dos países.

55 Sobre esos graves conflictos existen excelentes producciones artísticas como la “Cantata Santa María de Iquique” y la película “Actas de Marusia”. Sergio González, de Iquique, ha documentado incluso el reclutamiento de quechuas cochabambinos en Bolivia.

56 Citado por Van Kessel (1992: 191).

En el ámbito ideológico, el principal instrumento de chilenización ha consistido en dotar a la población de servicios públicos, muy particularmente de la escuela castellanizante y transmisora de toda la simbología oficial chilena⁵⁷. Este proceso fue más tardío, con una primera oleada en los años 1930 y una masificación final, que alcanzó también a las zonas de refugio en las alturas, entre 1950 y 1970. Un segundo instrumento ideológico ha sido la predicación evangélica, que en las regiones de altura llegó con mayor intensidad que en los otros dos países, principalmente a través de las iglesias pentecostales. Estas se establecieron allí en 1960 y experimentaron un crecimiento notable desde los años 70, en que varias de ellas se articularon con el gobierno militar. Aunque no todos coinciden en este punto (ver Guerrero 1994), prevalece la impresión de que esta avalancha pentecostal ha contribuido mucho a la chilenización con pérdida de la cultura aymara.

En las últimas décadas, y muy particularmente durante la dictadura militar de Pinochet (1973-1990) el Estado siguió acentuando estas tendencias “aymaracidas”, combinadas con un esfuerzo notable de mejorar la infraestructura y servicios básicos y fortalecer nuevos centros administrativos intermedios. El *boom* del salitre ya se había eclipsado desde los años 40, pero en esta última fase fue sustituido por el desarrollo espectacular de dos nuevos núcleos urbanos en los puertos de Arica, primero, y sobre todo de Iquique, como “zonas francas” para canalizar importaciones desde el Japón hacia Bolivia, de cuyos puertos depende. Este crecimiento urbano ha dado también un cierto respiro económico al deprimido altiplano boliviano de Oruro, no solo por ser la puerta de entrada de y a la zona franca costeña sino también como nuevo mercado para exportar productos de altura, como la quinua y la carne de llama: esta última es actualmente más consumida en Arica e Iquique que en las ciudades bolivianas. Dentro de Chile la gran mayoría de los aymaras de las alturas ha emigrado a estas ciudades costeñas. Son también muchos los aymaras (y chipayas) del altiplano boliviano que bajan a la costa o a las empresas agrícolas de los valles interandinos como trabajadores temporales, para actividades comerciales o, poco a poco, para establecerse de manera indefinida.

57 El Estado boliviano hizo algo semejante al crear escuelas, más temprano que en otras partes, en comunidades del altiplano fronterizas con Perú y Chile, sobre todo después de sufrir su segunda derrota internacional en el Chaco.

El resultado más patente de este largo proceso, para los aymaras de la región, es lo que Van Kessel (1992) ha llamado su “holocausto al progreso”; un holocausto en parte buscado y aceptado por esa misma población que tan marginada se había sentido durante décadas. La mayoría de los inmigrantes urbanos definitivos, efectivamente se ha chilenuizado pero por la vía de la transculturización –la única que se le brindaba– cautivada por esas sirenas del progreso, en un grado mucho mayor de lo que había ocurrido en Perú y Bolivia, durante la fiebre campesinista de las reformas agrarias, pero muy semejante al que se da en tantos serranos peruanos trasladados a Lima y a otras ciudades de la costa. En el caso de los inmigrantes bolivianos, la autonegación debe dar un paso más, negando u ocultando también su origen extranjero. Aunque paradójico, resulta significativo que en el plebiscito de 1988 en toda esta región ganó el “sí” a favor de Pinochet, el que más se había esforzado para negar la identidad aymara porque, como él mismo decía, “en [su] Chile no hay indígenas; solo hay chilenos”.

5.2. Segundo período

Se caracteriza, como en Bolivia y otros muchos países del continente, por el resurgimiento de lo étnico, en nuestro caso de lo aymara (Albó 1991). No supone un cambio global en toda la tendencia anterior pero es suficientemente significativo para que le dediquemos un espacio propio. El historiador chileno José Bengoa, que a principios de los años 1990 dirigió la comisión para la nueva ley indígena, llegó a expresar que este era uno de los cambios más notables en la historia indígena de Chile⁵⁸. Se inicia ya en los años 70, por una múltiple confluencia de coyunturas. Por una parte, el golpe de Pinochet en 1973 expulsó hacia la región a un número inusual de investigadores salidos del sur y con ellos surgieron nuevas ONG interesadas en la temática aymara tanto en el campo académico⁵⁹ como en diversas actividades de promoción. Aunque su relación con las bases aymaras tuvo sus altibajos, suscitó sin duda un

58 Comunicación personal.

59 Entre 1960 y 1973 se registran apenas 16 publicaciones sobre temas de ciencias sociales de la región. Pero en solo los cuatro años siguientes ya se producen 34 y en los años sucesivos la proporción va en aumento (Van Kessel 1992: 294-295).

repunte en el interés por esos asuntos hasta entonces poco prestigiosos. Por otra parte, existían ya algunos intelectuales y artistas aymaras locales. Es también indudable la influencia de algunas radios aymaras bolivianas, que llegaban bien a ese lado de la frontera; por ese medio y por algunos contactos personales se supo también del movimiento katarista boliviano. Con todos estos antecedentes, desde 1986 empezaron a surgir diversas organizaciones culturales aymaras como *Pacha Aru* en la ciudad de Arica y *Aymara Marka* en la de Iquique y, desde ahí, en algunas comunidades de altura. Todas ellas intentaron incluso agruparse en una Federación de Organizaciones Aymaras, pero sin mucho éxito.

En 1990 retornó la democracia y con ella se inició una nueva actitud del gobierno frente a la cuestión indígena, influenciado sin duda por las nuevas corrientes mundiales más favorables al pluralismo étnico. Ya en la previa campaña electoral varios dirigentes aymaras habían tenido un rol protagónico en una iniciativa llamada el Partido por la Tierra, que participó en las elecciones, aliado a otro partido menor, y aumentaron también sus contactos con el movimiento mapuche. Los resultados electorales no fueron alentadores, pues todo el país estaba más polarizado en el tema nacional de prolongar o cortar el sistema anterior. Pero, en otros ámbitos, los esfuerzos combinados de aymaras y mapuches no fueron vanos. El nuevo gobierno de Aylwin aprobó una ley indígena y creó instancias especializadas dentro de la administración pública, en las que se incorporaron varios de los aymaras que pocos años antes habían iniciado el movimiento reivindicativo. También en el campo educativo se empezó a hablar de algo hasta entonces inaudito en el norte chileno: la educación intercultural bilingüe, llegando a crearse dicha especialidad en la Universidad Estatal de Iquique.

En este desarrollo sobresale el rol de ciertas elites aymaras urbanas cuyo paso a la ciudad no borró sino más bien estimuló su identidad ancestral. Es un fenómeno semejante al que se ha dado también en la ciudad de La Paz y, dentro de Chile, con los mapuches urbanos de Temuco y Santiago. En él se observa también –como en Bolivia– una doble corriente: una más ideologizada e indianista, con una influencia explícita de la rama katarista indianista boliviana; y otra más cercana a la problemática socioeconómica de la población. También aquí los primeros son más ur-

banos y tienen menor contacto con la realidad cotidiana del agro aymara mientras que los segundos mantienen vínculos más estables con este. La recuperación de la identidad aymara en Chile sigue marcada por la anterior historia de chilenización forzada. En una ocasión unos dirigentes aymaras chilenos comentaron: “Si decimos que somos aymaras, nos insultan: nos llaman bolivianos”. De ahí también su manera de enfocar su reivindicación: “somos chilenos, pero aymaras”. Esta tensión más fuerte de los aymaras chilenos llega a repercutir incluso dentro de Bolivia. Un análisis sociolingüístico del censo de 1992 muestra que uno de los grupos rurales aymaras más avergonzados de su origen, o al menos de su lengua materna, es el de los que viven cerca de la frontera de Chile, en buena parte por la dura experiencia que sufren cuando acuden a este país como trabajadores eventuales (Albó 1995: I, 1104-05, 09).

6. ALLENDE Y AQUENDE LAS FRONTERAS

Bajo este título, retomado de un documento del *Parlamento del Pueblo Aymara* (1996), aquí volveremos a los tres períodos históricos mencionados en las páginas anteriores para centrarnos más en los intercambios entre los aymaras de los tres países. Pero antes, como telón de fondo, señalaremos algunos intercambios y contactos de tipo tradicional que se han dado desde tiempos ancestrales y persisten hasta el presente, con solo adaptaciones coyunturales a la situación de cada país.

6.1. Los intercambios tradicionales

El caso más típico, con raíces en un pasado remoto, es la relación entre algunas comunidades altiplánicas y los valles y los yungas subtropicales, independientemente de que ahora estén separados por fronteras internacionales. En tiempos más recientes, las ciudades se han añadido, como un nuevo nicho socioecológico, al que los comunarios desean también tener acceso. La permanente interacción entre estas zonas diversificadas ha sido ante todo para intercambios de tipo social y económico, dentro de la conocida estrategia ancestral andina de buscar acceso complementario a diversos pisos ecológicos. Aparte de los negociantes, que se mueven en todas direcciones, los principales flujos de gente se han dado sobre todo

desde las alturas hacia las tierras bajas, para tener acceso a productos complementarios de la dieta y como mano de obra temporal. Por lo mismo, ha sido más común la presencia de aymaras del altiplano peruano en Bolivia (a los valles, a los yungas y a la ciudad de La Paz) que viceversa. En cambio, con relación a Chile, lo más común ha sido la migración temporal o definitiva de aymaras bolivianos del altiplano orureño, hacia los valles agrícolas y, de ahí, a las ciudades de Arica e Iquique.

Con relación al intercambio entre aymaras del Perú y Bolivia, en tiempos recientes hemos podido constatar la persistencia de estos vínculos intercológicos, sobre todo en la parte noroeste del lago Titicaca. Una primera forma, muy persistente hasta hoy, era –y es– a través de los trueques de productos de cada piso ecológico, sobre todo por viajes de gente del altiplano peruano a los valles mesotérmicos al norte de La Paz. Los primeros llegan sobre todo con lana y allí la cambian por maíz. Actualmente, aunque en este intercambio no se utiliza dinero, los términos del intercambio varían según la cotización de las dos monedas, pues la lana no proviene necesariamente de los propios rebaños sino que se ha comprado previamente en efectivo en la feria de Juliaca (Puno) u otras. En esos trueques no es raro que se den además situaciones de bilingüismo pasivo entre los aymaras altiplánicos y los vallunos, que en partes de esa zona son de habla quechua. Cada uno habla en su lengua, sin poderlo hacer en la otra, pero ambos se entienden perfectamente. Una segunda forma, ahora ya poco común, es hacia las tierras productoras de hoja de coca en los yungas de La Paz, bastante más distantes. En los años 30, durante la guerra del Chaco, hubo voluntarios aymaras peruanos que acudieron al campo de batalla, en el otro extremo de Bolivia, y acabada la contienda recibieron en compensación tierras en yungas. Hasta los años 80 en Coripata se los conocía como “los peruanos” y algunos de ellos se habían transformado en prósperos negociantes. Algo más allá, hay otra comunidad, llamada Apa Apa, cuyos orígenes parecen ser semejantes.

En cuanto a los intercambios entre el altiplano de Bolivia y los valles de Chile, es evidente que existían desde antes. Por ejemplo, la tradición cuenta que la imagen del santo patrón de Turco (Oruro) proviene de los valles de Camiña (hoy Chile). Pero la conquista militar y subsiguiente penetración del Estado y los intereses económicos chilenos en estas tie-

rras bajas ha modificado el estilo y fluidez de estos intercambios. No se ha perdido en absoluto pero ahora tiene mucha más semejanza con otras migraciones laborales temporales hacia zonas de economía capitalista; y en ellas, es mucho más común que los aymaras y chipayas, procedentes del altiplano orureño, intenten camuflar su origen para evitarse problemas. A otro nivel, no sabemos desde cuánto tiempo atrás, hay también otros muchos intercambios de tipo artístico y folklórico, por ejemplo con ocasión de las principales fiestas, desde las típicas *alasitas*⁶⁰ de cada pueblo hasta otras mayores como las impresionantes manifestaciones folklóricas con ocasión de la Candelaria de Puno (Perú), el Gran Poder de La Paz (Bolivia) e incluso la fiesta de La Tirana, en la Pampa del Tamarugal (Iquique, Chile). Sobre todo en las dos primeras, es principalmente el gremio ya muy bien establecido de los artesanos paceños el que saca los mejores dividendos. Pero, en términos simbólicos, todas estas fiestas, grandes o chicas, son una excelente ocasión para reforzar elementos culturales comunes. Con este telón común de fondo, pasemos a describir otros tipos de intercambios más propios de cada período histórico.

6.2. Primer período

Lo más propio de esta época, marcada en Perú y Bolivia por la expoliación de tierras y la resistencia, son los intercambios extraordinarios en momentos de rebelión entre comunarios rebeldes de ambos países. En cambio las comunidades del sur, recién conquistadas militarmente por Chile, vivían otra coyuntura que no les permitía hablar de rebelión ni resistencia. Recordemos, como punto de partida el movimiento cacical de principios de siglo en Bolivia. En este país los nuevos “caciques” aymaras adoptaron este título colonial cuando lo descubrieron en documentos coloniales de tierras, que fueron a buscar hasta la distante Lima, saltándose las fronteras estatales (Ticona y Albó 1997: 96-100). Y fue probablemente en el curso de estos viajes que se establecieron vínculos entre rebeldes bolivianos y peruanos que luchaban todos por una misma causa. Domingo

60 Celebración, muchas veces vinculada a la fiesta patronal, cuyo rito principal es el intercambio o compraventa de objetos de todo tipo en miniatura (desde alimentos, artículos culinarios o animales hasta casas, vehículos, dólares de alto corte, euros, títulos universitarios o pasajes aéreos) cuya adquisición e intercambio en estas fiestas preludian su adquisición real en el futuro próximo.

Llanque ha encontrado, efectivamente, a través de relatos orales, algunas evidencias de estos contactos. Por ejemplo, le contaron que algunos comunarios pasaban de uno al otro lado de la frontera, para escaparse o incluso para circular mensajes secretos camuflándolos dentro de la costura del poncho⁶¹. En el caso concreto de Jesús de Machaqa –a pocas leguas de la frontera, en el lado boliviano– hay también testimonios de que los alzados preparaban la munición de forma casera con insumos conseguidos en el Perú, tanto con ocasión de la sublevación “cacical” de 1921 como en el de conflictos internos previos entre *ayllus* (Choque y Ticona 1996: 283). Más significativo aún, en medio de estas sublevaciones más inmediatistas y locales surgen las primeras propuestas de restauración o autonomía política, como las de Juan Lero (1899) y sobre todo las de Eduardo Nina Quispe (1930) en Bolivia y la de Rumi Maki en Puno, que ya plantearon respectivamente, siquiera como una utopía en clave de pasado, la República del Qullasuyu y el Gobierno Socialista del Tawantinsuyu.

Surge en este período otro tipo de contactos estimulados desde afuera, a través de la penetración de algunas iglesias evangélicas en el mundo aymara. El caso más antiguo y significativo es la difusión de la religión adventista a partir de su cabeza de puente en el altiplano puneño. El centro de difusión adventista fue una escuela y a través de ella, un nuevo pueblo “indígena” llamado Platería, formado cerca del pueblo mestizo de Chucuito ya en 1913. Desde allí y en competencia con este último, se empezaron a difundir tanto su mensaje religioso como un enfoque más “modernizante” que ponía énfasis en la educación del indio. Se expandió la predicación y la construcción de capillas y escuelas rurales por las comunidades rurales a un lado y otro de la frontera con bastante intercambio mutuo (Hazen 1974: 38ss; Ticona y Albó 1997: 163-166). El principal vínculo común era allí la lengua aymara, pues la nueva fe debilitaba e incluso rechazaba otros aspectos culturales, sobre todo en la esfera religiosa y ceremonial. Medio siglo después ha ocurrido un flujo del altiplano chileno hacia Bolivia, que, pese a la distancia en el tiempo, tiene muchas semejanzas estructurales. Nos referimos a la iglesia pentecostal, arriba mencionada, sobre todo a la rama que se articuló con el gobierno militar. Como había ocurrido me-

61 Comunicación personal.

dio siglo antes con los adventistas de Platería, Perú, estos pentecostales militantes cruzaron pronto la frontera boliviana, en este caso por Sabaya, Oruro, y desde allí han ido difundiendo su credo hasta puntos alejados del trópico (Riviére 1988). Las versiones más proselitistas y fundamentalistas de tal acción misionera tienden a acelerar la pérdida de la cultura aymara. Pero hay que reconocer también que muchos adoptan la nueva fe, sin perder totalmente su identidad aymara, como una oportunidad única para acceder a la educación formal, tener un protagonismo que antes se les negaba y, en ciertos casos, una mejor economía, en una micro-versión de lo que Max Weber había observado en la ética protestante y el capitalismo. No dejan de sentirse aymaras, aunque “blaqueados” (Stroebele-Gregor 1989).

6.3. Segundo período

El enfoque campesinista y nacionalista de este período no estimuló nuevas formas específicas de vinculación entre los aymaras de los tres países. Seguían los intercambios habituales entre aymaras en torno a la frontera y, en cierta medida, incluso se ampliaron como resultado de la mayor actividad comercial de los aymaras bolivianos, liberados ya de la hacienda. Dentro de las nuevas ferias campesinas que empezaron a proliferar por el altiplano, surgieron también varias en plena frontera entre Perú y Bolivia, como Ninantaya, al norte del lago Titicaca, Desaguadero –la más desarrollada de todas– y “La Tripartita”, en el extremo sur, donde confluyen las fronteras de Perú, Bolivia y Chile. Se cuenta que en esta última –ubicada en un lugar particularmente alto, frío y desértico– se realizaron incluso, en ciertas épocas, *wilanchas*, o sacrificios rituales de llamas, a las banderas de los tres países, porque era precisamente esta situación trifronteriza la que daba vida a los aymaras del contorno; se añade que hubo una cancha “internacional” de fútbol en la que para meter gol había que cruzar la triple frontera. Ciertos o no, estos relatos muestran la creciente importancia del comercio y el contrabando hormiga de subsistencia en la línea fronteriza sea en esas ferias o en las mil rutas en bote por el lago Titicaca y el sentido de continuidad humana, lingüística y cultural más allá de la frontera, aunque tal vez no nos permiten deducir aún una clara conciencia de territorio aymara compartido. Más abajo volveremos a esta “Tripartita”.

6.4. Tercer período

Este es sin duda el más fecundo para nuestro tema. Empezaremos reseñando los nuevos intercambios en el ámbito cultural, más tempranos e intensos, y de ahí pasaremos a los que tocan además la esfera política, más tardíos pero también más significativos. Dentro del ámbito de la *cultura aymara*, uno de los primeros y más continuados intercambios trinacionales con contenido reivindicativo cultural ha sido el generado por las radios aymaras, muy particularmente Radio San Gabriel, en el lado boliviano, aunque se podrían mencionar también otras varias de menor potencia. En conjunto, aseguran una amplia audiencia aymara sobre todo en Perú y Bolivia y, mediante sus programas, informativos, mensajes participativos de la audiencia, música, etc., han contribuido significativamente a generar un sentido amplio de pueblo aymara a ambos lados de la frontera y hacia Chile, que no tiene emisoras en esta lengua. Es típico, por ejemplo, que se pongan de moda los *waynitos* peruanos entre los aymaras de Bolivia y determinados conjuntos bolivianos en el Perú. Pero, pese a las restricciones institucionales o ideológicas de cada emisora, este es además el medio por el que más fácilmente se han difundido nuevas corrientes reivindicativas del pueblo aymara. En tiempos de represión no han faltado tampoco programas y mensajes emitidos desde el país más libre pero elaborados y dirigidos al otro.

Desde fines de los años 60 fue pionera también la que vino en llamarse *Iglesia Aymara*, de un estilo notablemente distinto del de las iglesias adventistas y pentecostales arriba señaladas. Este era un movimiento de mayor inculturación, fomentado por ciertos sectores de la Iglesia Católica renovados por el Concilio Vaticano, por los documentos del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en Medellín y posteriormente también por la Teología de la Liberación, uno de cuyos primeros sistematizadores ha sido el peruano Gustavo Gutiérrez, gran admirador de José María Arguedas. Ha involucrado a sacerdotes, religiosas y a varios obispos, pero también a una red numerosa de “catequistas” tanto en el lado peruano como en el boliviano. Se llegaron a realizar así diversos tipos de encuentros binacionales y otros intercambios de esta *Iglesia Aymara*, a uno y otro lado de la frontera (Jordá 1981). Después se ampliaron ocasionalmente a los quechuas, a otros países andinos (norte

de Chile y Ecuador) y, en algunos casos, a representantes de otras denominaciones religiosas históricas, como luteranos y metodistas. Pero el núcleo principal han seguido siendo los aymaras de Perú y Bolivia. Su temática también se ha ido ampliando: del uso creativo y compartido de un lenguaje y música aymara, se pasó a la adopción de rituales culturalmente más acomodados; y de ahí, a la formación de iglesias aymaras locales y a otros asuntos tanto teológicos como sociales, con enfoques a veces muy cercanos a los del katarismo; de la reflexión aymara a la teología andina y de ahí a la llamada teología india.

Otro campo cultural privilegiado para el intercambio entre aymaras de los tres países ha sido el de los estudios lingüísticos. Pionera en este campo fue la Dra. Martha Hardman de Bautista y su *Aymara Program* en la Universidad de Florida (Estados Unidos). Ya en los años 60 apoyó la formación académica de aymaras de los tres países para el estudio de su lengua y creó en La Paz el Instituto de Estudios Lingüísticos (INEL), todo lo cual ha sido la base para los primeros intercambios entre aymaras de los tres países en un tema tan central para su identidad común, como es la lengua. A partir de esta base o por otras vías autónomas, han surgido, entre otros, el Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA) en Bolivia, diversos cursos y boletines en Arica (Chile), la Apla en Puno y el Instituto de Estudios Aymaras (IDEA) en Chucuito (Puno), con numerosas publicaciones, varias de ellas en aymara. Se han realizado cursos de aymara dentro y fuera de las universidades públicas; se han publicado estudios académicos y otros textos más populares; se han llevado a cabo varios encuentros internacionales sobre lengua aymara con participación de delegados aymaras de los tres países, etc. No es pues de extrañar que también los aymaras más políticos hagan permanentes referencias a la temática lingüística que los identifica y une a través de las fronteras. Más recientemente, y a un nivel más estatal, la experiencia combinada del postgrado de lenguas andinas en la Universidad Técnica del Altiplano en Puno (desde los años 80) y de la actividades más prácticas de educación intercultural bilingüe (EIB) primero en Puno y desde 1990 también en Bolivia tuvo otro efecto práctico en la creación del Programa de Maestría en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos [PROEIB-ANDES] (1997), con sede en la ciudad de Cochabamba, Bolivia, dirigido por quien años antes había fundado el mencionado postgrado de Puno. Entre las universidades

asociadas, con programas de lengua y educación aymara, están la de Iquique y la de Puno. Es esta una de las instancias institucionalizadas más estables en que gente andina de diversas culturas⁶² tiene la oportunidad de conocerse a un lado y otro de las fronteras. Como resultado han surgido dos corrientes, al menos entre los participantes aymaras: unos intercambian más entre ellos, de una región aymara a otra, en los tres países; pero la mayoría amplía más bien el horizonte hacia una causa indígena común pluriétnica.

Pasemos al campo de la *política aymara*. Dentro de las dos grandes corrientes que hemos percibido, sobre todo en Bolivia, la que más ha fomentado los intercambios entre los tres países ha sido la indianista, quizás por tener una base más urbana y un enfoque más ideológico. Pero ha sido por lo general un contacto solo entre cúpulas. La otra corriente, más abierta a los demás actores sociales, sigue siendo la que en cada lugar mantiene más contactos entre líderes y bases pese a sus indudables limitaciones. ¿Será por mantenerse más cercana a las organizaciones locales y a la problemática más inmediata de cada lugar? Este intercambio ha sido de diversa intensidad y contenido según los países y las coyunturas. Aunque más tempranas, las influencias más débiles han sido entre Bolivia y Perú. Más allá de los escarceos iniciales ya mencionados, entre 1979 y 1981, ni ha habido un sólido trasvase de algo parecido al katarismo, indianista o no, en el lado peruano ni tampoco de la violencia senderista en el lado boliviano. El tema es complejo y difícil de interpretar, pero las siguientes reflexiones pueden ayudar a ello. ¿Por qué el fuerte movimiento aymara boliviano no ha llegado a transvasarse en el lado peruano, ni siquiera años después de haber concluido la pesadilla senderista? Ha habido sin duda movimientos indianistas también en el Perú y, como vimos, fue precisamente allí donde en 1980 se fundó el CISA y funcionó su primera sede. Pero en los años posteriores, no parece que estos intentos hayan tenido un peso semejante al que tienen en La Paz ni mucho menos hayan logrado generar una significativa corriente étnica dentro de las organizaciones “campesinas” serranas.⁶³

62 En la primera versión de la maestría han participado 9 aymaras (4 –mujeres– que provienen de Bolivia, 3 de Perú y 2 de Chile) junto con quechuas de tres países, mapuches de Chile, páeces de Colombia y otros.

63 Análizo más este tema en la parte final del siguiente ensayo.

Tampoco ha habido influencias significativas en sentido contrario. Muchos se siguen preguntando, por ejemplo, por qué movimientos como Sendero Luminoso y el MRTA, tan activos en el sur andino peruano, no lograron cuajar en la vecina Bolivia, que sufría crisis económicas y sociales muy comparables a las de aquel país. ¿Qué rol puede haber tenido en ello el común territorio aymara, que constituye la bisagra natural entre ambos países? La acción de Sendero y del ejército llegó también al departamento fronterizo de Puno, aunque tardíamente; en 1986 llegó a ser el 3^{er} departamento más afectado por los atentados (mayormente en su área quechua) pero el año siguiente volvió a bajar al 13° puesto (DESCO 1989). Según varios análisis este poco éxito de Sendero se debió a que tanto allí como en el vecino departamento del Cusco los comunarios se encontraban mejor organizados. Uno de los primeros globos sonda de Sendero en la región aymara fue su atentado contra el Instituto de Educación Rural de Juli. Pero la protesta de las organizaciones populares y de instancias de solidaridad de la iglesia local fue tan rápida y masiva, que se logró neutralizar ulteriores acciones y precautelar las del ejército. Tal vez esta situación explica también por qué los senderistas no utilizaron mayormente el territorio boliviano como su punto natural de expansión o refugio, salvo de forma solo ocasional⁶⁴. En general, se puede afirmar que el tejido social, pese a sus reconocidas deficiencias, se ha mantenido mejor en Bolivia, y sus organizaciones de base, incluidas las aymaras, siguen cumpliendo su rol de interlocutores y mediadores, por lo que se ha logrado evitar una polarización desesperada como la que en el país vecino generó a Sendero Luminoso.

El caso del MRTA es algo distinto. En nuestra región aymara se mantuvo en un perfil bajo, sin acciones notorias, pero sí tuvo cierta influencia ideológica en algunos jóvenes alcanzando incluso al lado boliviano. ¿Tendrá algo que ver la referencia explícita al héroe colonial Tupaq

64 Los principales intentos se dieron al norte del lago Titicaca, colindante con el pueblo peruano de Moho que fue objeto de varias acciones senderistas. Primero se habló de intrusiones senderistas en Ulla Ulla. Poco después y algo más adentro en territorio boliviano unos desconocidos dinamitaron un monumento religioso –algo insólito– y en los valles colindantes corrieron rumores de que cierta ONG del área tenía vínculos senderistas. Lo extraño de esta acusación, totalmente infundada, es que esta misma ONG acababa de sufrir en el Perú dolorosos asesinatos por parte de Sendero. Todo ello motivó varias notas de alarma en la prensa y cierta movilización del ejército fronterizo, más asustado que eficiente, pero todo se apagó por sí solo sin necesidad de mayor acción.

Amaru? En el contorno de La Paz surgieron efectivamente algunos pequeños grupos que favorecían atentados y la línea armada, inspirados sin duda en los dos que existían en el Perú pero sin articulación orgánica con ellos. En su mayoría, se trataba de sectores urbanos, aunque varios apelaron también a la emblemática figura de Tupaq Katari. Solo uno de ellos, llamado primero Ofensiva Roja de los Ayllus Kataristas y después EGTK, llegó a tener militantes aymaras rurales sobre todo en la región lacustre que por el norte colinda con Moho. El líder principal de este sector, Felipe Quispe o “*El Mallku*”, participó activamente en varios eventos de la CsUTCb y al mismo tiempo en diversos atentados, por ejemplo, contra torres eléctricas, por los que fue detenido y recluido varios años en la cárcel. Pero la violencia de su pequeña organización era nada comparada con la de los casos peruanos. Más aún, ya fuera de la cárcel, en 1998, una crisis interna de liderazgo dentro de la CsUTCb fue superada eligiendo por unanimidad, como máximo ejecutivo de esta organización, al *Mallku*. Su retórica agresiva contra los *q’aras* (o blancos) apela a las bases pero ahora sus acciones han entrado en la lógica democrática del diálogo⁶⁵.

Las relaciones políticas entre los aymaras de Chile y los de los otros dos países han sido más tardías, por las coyunturas históricas de este país, pero una vez establecidas, son más fáciles de explicar. Siendo una minoría tan clara, los sectores aymaras más militantes de este país se sienten mucho más obligados a dirigir la mirada a los de los otros países, particularmente a los de Bolivia que son más y están más activos. Su despertar étnico ya tuvo que ver con las noticias de movimientos semejantes en Bolivia, que les llegaban sobre todo a través de las radios de este país. Más adelante, han participado en diversos eventos bi- o trinacionales, en varios de los cuales ellos mismos han sido los anfitriones. En los años recientes, las dos principales instancias en que se han encontrado formalmente aymaras de los tres países, han sido el llamado Seminario Amáutico del Area Andina y el Parlamento de la Nación Aymara. El alma del *Seminario Amáutico* ha sido el sociólogo aymara boliviano Simón Yampara Huarachi⁶⁶, que en el pasado fue activo militante en el

65 Sobre esta corriente, ver la cuarta historia en el capítulo de este mismo volumen.

66 Agradezco a este prestigioso intelectual aymara sus informaciones sobre esta iniciativa.

movimiento katarista y llegó a ocupar el cargo de ministro de Asuntos Campesinos y Agricultura. Posteriormente fundó CADA y desde allí se ha concentrado más en la reflexión sobre una filosofía aymara y andina. Entre 1990 y 1993 ha habido cuatro sesiones internacionales del seminario con participación de connotados intelectuales y políticos de los tres países, sobre todo aymaras, más algunos quechuas. La más substantiva ha sido la tercera, reunida en 1992, pocos meses antes de las conmemoraciones del V Centenario. Sus ponencias van desde temas históricos, que enfatizan la persistente resistencia aymara, hasta otras para una filosofía propia (“saber aymara”) que prepare el camino para la propuesta política de “reconstrucción de la nación aymara contemporánea” (Yampara, ed. 1993). La ponencia del abogado aymara Jesús Alarcón, de Tacna (Perú) es quizás la más explícita con relación al camino político a seguir. Percibe tres corrientes principales dentro de los intelectuales: La primera, que considera más vigente en los aymaras chilenos, es “conseguir una legislación que les permita desarrollarse respetando sus valores ancestrales, lo cual implica reconocer tácitamente la autoridad criolla”. La segunda, más presente en los kataristas bolivianos, prioriza “formar un partido aymara que actúe en política, se enfrente a los partidos de los criollos y asuma el poder político de los estados”. Finalmente, la tercera, que él atribuye a sus paisanos peruanos, consiste en “la resistencia pasiva de no participar en política con partido propio, dejando que los gobiernos criollos solos se convenzan de su mediocridad en gobernar a los aymaras”. Al final, concluye:

“En todo caso, cualquiera de estas tres corrientes apuntan al logro de un autogobierno que tendrá que pasar necesariamente por un proceso democrático interno y por etapas previas que tengan su inicio en, primero hacer reconocer la Nación Aymara, como integrante constitucional de los Estados Latinoamericanos, quienes tendrán que declararse Estados plurinacionales, pluriculturales y multilingües. Esto implica una reforma constitucional a nivel continental en cada uno de los Estados.”⁶⁷

Lamentablemente, como tantas otras iniciativas, la de estos seminarios amáuticos se desinfló después de las celebraciones del V Centenario, y

67 En Yampara (ed. 1993: 87-88). Salvo por el tema de “nación aymara” y “Estado plurinacional”, temas que siguen levantando ronchas entre los legisladores criollos, varios Estados ya han hecho reformas constitucionales en la línea señalada por Alarcón.

ya no ha podido reunirse con la continuidad deseada porque no es fácil mantenerla con una responsabilidad rotativa entre los tres países y sin contar con recursos propios. De alguna manera, la batuta la intentó tomar posteriormente el llamado *Parlamento de la Nación Aymara*, creado por iniciativa de algunos individuos de Perú y Bolivia⁶⁸ vinculados con el antiguo CISA. En julio de 1996 y de 1998 tuvieron dos sesiones con participantes de los tres países, realizadas ambas en el punto en que confluye la frontera tripartita de estos, al que han dado el nombre simbólico de *Taypiqala* 'la piedra central'. Su principal punto de interés ha sido la defensa del agua, la ecología y el medio ambiente en la cuenca interna conformada en torno a los lagos Tititaca, Poopó y los salares de Coipasa y Uyuni, a la que llaman "hábitat milenario del pueblo aymara", y a la que sienten amenazada sobre todo por los macro proyectos de trasvase de aguas hacia los valles de Perú y Chile. El propio CISA ha intentado reorganizarse, en una "asamblea estatutaria" realizada a fines de enero de 1998 en la bella isla Taquile del lago Tititaca, "donde se siente el espíritu de Mallku Qhapaq y Mama Ajlla, convertido en brisa lacustre". Hubo 4 participantes de Bolivia (uno de ellos, del mencionado Parlamento de la Nación Aymara), uno de Jujuy, al norte de Argentina, y los otros 29, del Perú, casi todos aymaras y quechuas del departamento limítrofe de Puno. Los estatutos aprobados ratificaron los principios indianistas de la reunión de Ollantaytambo en 1980 y se decidió establecer la sede del nuevo CISA en la ciudad de Puno. Es evidente que, más allá de la referencia a "Sud América" en esta sigla, su nueva convocatoria quedaba mucho más reducida al contorno del lago sagrado.

Tanto el Parlamento de la Nación Aymara como este nuevo CISA atiplánico se han dado incluso a conocer por Internet⁶⁹ y buscan una instancia de cabildeo ante las Naciones Unidas, gracias a los antiguos vínculos internacionales del primer CISA. Pero su principal problema es su falta de representatividad ante el conjunto de la población aymara y sus organizaciones de base en los tres países mencionados. Según

68 Agradezco a don Max Paredes, promotor boliviano del Parlamento, su información sobre esta iniciativa.

69 Se puede consultar <http://www.puebloindio.org/ceacisa.htm>, http://www.puebloindio.org/CISA/CISA_estatut.htm, y los e-mail evocat@puebloindio.org y, para el Parlamento de la Nación Aymara, arsuri@caoba.entelnet.bo.

consultas recientes realizadas con estas últimas en Bolivia y Chile, sigue siendo una actividad de unos pocos individuos y de sus pequeñas organizaciones locales, sin mayor coordinación con el resto. Sigue habiendo ocasionales viajes e intercambios de individuos y organizaciones a un lado u otro de estas fronteras y no faltan tampoco otros esporádicos portavoces aymaras en ultramar. Pero una coordinación sólida y estable entre todas estas instancias y con las organizaciones locales de base es una tarea todavía pendiente.

7. PREGUNTAS Y CONSTATAIONES

A la luz de lo analizado en este trabajo, ¿podemos hablar de una *nación aymara* que atraviesa las fronteras de los tres países? Intentemos responder por partes resumiendo, ante todo, lo que hemos podido constatar en estas páginas.

7.1. Las evidencias

Lo primero que salta a la vista es que los tres Estados han hecho grandes esfuerzos, algunos muy exitosos, para que la conciencia colectiva de estos aymaras pase antes que nada por la de ser miembros de tal o cual nación-Estado y no por la de tener una historia previa o una lengua y cultura aymara común a uno y otro lado de cada frontera. Solo recientemente hay cierto acercamiento incluso desde los Estados en el campo restringido de la lengua, en el contexto de la educación intercultural bilingüe, y cierto reconocimiento aún muy retórico de la condición “multiétnica y pluricultural” de cada Estado. Más allá de las estrategias estatales, los aspectos en que hemos constatado un mayor acercamiento entre los aymaras de los tres países son los siguientes: en la satisfacción de necesidades económicas, laborales o comerciales básicas cuando esta podía lograrse mejor cruzando la frontera; en la lengua, magnificada sobre todo por las radios; en actividades religiosas, tanto católicas como protestantes; en otras celebraciones y festivales tradicionales; y, dentro de un sector más elitista, en eventos varios de orden sobre todo académico y cultural relacionados con el mundo aymara.

Durante el siglo XIX y principios del XX hubo también cierta sintonía y hasta colaboración en sus respectivas luchas contra la expoliación de sus tierras comunales, pero sin llegar nunca a lo que se había logrado a fines de la Colonia, durante el levantamiento de los Amarus y los Kataris. Pero desde los años 1930 ha habido una tendencia creciente a que cada sector se concentre solo en las luchas reivindicativas propias de su contexto estatal, vistas sobre todo desde su condición social campesina. Es decir, ha ido aumentando la inserción de cada grupo en su propia nación Estado. Pese a ello, desde los años 1970 ha ido resurgiendo la conciencia “aymara”, primero en Bolivia y de ahí también en los otros países. Esta nueva conciencia, ¿ha logrado recuperar la conciencia de “aymaridad” a un nivel supraestatal o interestatal? Distingamos entre las bases y los grupos de elite, a los que a veces se ha llamado la “*intelligentsia*” aymara.

En las bases, ciertamente hay cierta conciencia y cierto sentido de hermandad, siquiera por la lengua, compartida y magnificada por algunas radios. Pero si profundizamos para averiguar si existe además un proyecto histórico y político común, solo podemos hablar de un potencial todavía no muy actualizado. Adaptando la terminología marxista de clase social⁷⁰, existen los elementos para poder hablar una nación *en sí*, pero en el conjunto de las *bases* aymaras de los tres países no podemos afirmar todavía que exista ya una nación aymara *para sí*⁷¹. Ciertamente existe una conciencia de compartir una misma identidad social y cultural básica, pero no hay todavía una suficiente aspiración y voluntad colectiva y explícita para que esta identidad común sea públicamente reconocida por los demás ni una organización adecuada para este fin. Hay embriones para ello, más o menos fuertes según el país y la región, y sectores organizados en que sí existe esta conciencia y voluntad; pero no es aún algo generalizable.

70 En esta tradición, se dice *clase en sí* para referirse a los que, por su posición socioeconómica, son objetivamente parte de un mismo grupo social, por ejemplo, campesinos o pequeños comerciantes. Se convierten en *clase para sí* cuando tienen además conciencia de [pertenecer a esta] clase y han formalizado su acción para defender sus intereses de clase.

71 En rigor conceptual, en el momento de declararse la Independencia, ni tal vez varias décadas después, en muchos estamentos sociales no existía tampoco una conciencia colectiva de nación peruana, boliviana o chilena *para sí*, pese al impacto concientizador de las guerras de la Independencia. El proceso de identificación *nacional* es algo siempre lento, inicialmente catalizado por determinados sectores (Anderson 1991).

7.2. Nación aymara en sí

Entre los elementos objetivos o *en sí*, que nos podrían indicar la posibilidad de que se llegue a alcanzar tal conciencia *para sí*, podemos mencionar los siguientes: En las comunidades rurales aymaras de los tres países persiste una cosmovisión y cultura simbólica de fondo bastante común, dentro de sus naturales variantes locales. Casi todos mantienen una referencia permanente a la naturaleza como fuente de vida y llena de vida. La *Pacha Mama* o Madre Tierra, al igual que los cerros protectores, con denominaciones diversas según la región, siguen siendo objeto de cariño y a la vez de temor reverencial que origina diversos ritos y ofrendas. Es también muy común el sentido de reciprocidad en las relaciones familiares y entre familias, aunque la organización global de cada comunidad sea distinta; conceptos como *ayllu*, *ayni* y otros muchos son parte de un acervo cultural reconocido y apreciado por todos como común y propio. Hay que subrayar, con todo, que tales elementos simbólicos no son exclusivos del pueblo aymara sino compartidos también por el pueblo quechua, por otros menores como los uru chipayas, e incluso por algunos grupos andinos que ahora son de habla castellana. Es decir, los elementos de la cultura simbólica *en sí* podrían conducir incluso a una conciencia de nación andina, expresada en varias lenguas.

Lo que entonces sigue añadiendo una especificidad más aymara, dentro del común denominador andino, es sobre todo la *lengua*. Este elemento cultural es ahora, en algunos pueblos y naciones modernas, uno de los emblemas más visibles de una identidad común. El idioma aymara sigue muy vivo y sin problemas dialectales insalvables para la mutua comprensión. Las cada vez más numerosas radios aymaras lo atestiguan y lo refuerzan. Algunas antologías recientes de literatura aymara refuerzan además el carácter interestatal de este rasgo compartido (Albó y Layme 1992, Ayala 1994). Otro elemento de potencial importancia es el *territorio* común, con todo su trasfondo de historia común. Muchos kataristas e indianistas lo identifican con el antiguo Qullasuyu (una de las cuatro partes del Tawantinsuyu) y, dentro de él, todos subrayan la importancia de viejos centros ceremoniales, muy particularmente en las actuales ruinas de Tiwanaku. Hay con todo aquí, como hemos visto al principio de este trabajo, una clara evolu-

ción a través de los siglos, por la que se han ido creando desfases entre el territorio que podríamos llamar histórico y el que ahora es ocupado por gente de habla aymara.

La pertenencia a diversos países y regiones, tanto socioeconómicas como ecológicas, es una fuente indudable de diferencias. Lo hemos visto en las páginas anteriores. Pero al nivel simbólico, tan fundamental para crear un sentido de identidad colectiva, lo que más diferencia internamente a diversos sectores aymaras no es tanto el país o región de adscripción sino la mayor o menor influencia de algunos grupos protestantes fundamentalistas, demasiado propensos a ver algo diabólico en toda creencia y rito ancestral. Esta presencia puede llegar a destruir incluso la identidad y solidaridad más básica, en el seno de la pequeña comunidad local. Pero –a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo en Guatemala– esto último no es lo más común. Donde este riesgo parece ser más real es en algunas comunidades de altura de Chile. Cuando la mayor parte de una comunidad comparte una misma religión evangélica, suele seguir encontrando sus modos para adaptar sus códigos culturales a esta situación. En cambio, cuando la división religiosa separa en grupos competitivos a los miembros de una misma comunidad, el riesgo es mayor; aunque, si hay márgenes de tolerancia mutua, cabe todavía que todos sientan la necesidad de mantener lazos de reciprocidad e intercambio entre sí y de mantener un gobierno comunal conjunto, evitando que en esos casos deban explicitarse divergencias de tipo religioso.

El hecho de estar en países que han tenido transformaciones y procesos tan distintos influye más en la cultura económica, muy particularmente en el caso chileno como distinto de los otros dos. Hay también significativas variantes en la organización social y política. Pero unas y otras no solo vienen marcadas por las fronteras internacionales sino también por otros factores ecológicos y socioeconómicos internos de cada país. Tanto en Bolivia como en Perú, por ejemplo, hay notables diferencias internas entre las comunidades del altiplano y de yungas; entre comunidades lacustres, agrícolas o pastoriles, mientras que las que tienen condiciones ecológicas y socioeconómicas semejantes se parecen más entre sí a un lado y otro de la frontera.

7.3. Nación aymara para sí

¿Cómo pasar de ahí a una conciencia *para sí* de una *nación* aymara común, que rebalse las fronteras de los tres países? En rigor lógico, nuestra pregunta debe hacerse primero dentro de las fronteras de cada país. ¿Puede hablarse de una nación aymara dentro de Bolivia, de Perú o de Chile? Los avances hacia una conciencia de nación aymara *para sí* parece que son mayores en este ámbito más restringido, con variantes de uno a otro país. Podríamos incluso añadir que hay más conciencia de nación entre los aymaras que entre los quechuas, mucho más numerosos pero a la vez más diferenciados y dispersos. Esta conciencia es probablemente mayor en Bolivia que en los otros dos países y, dentro de Bolivia, es sin duda mayor en el ámbito de La Paz que, por ejemplo, en el de Oruro, donde es mínima en la región occidental más cercana a la frontera chilena y está muy disminuida por el avance quechua en la región oriental. En Perú tiene una intensidad intermedia, aunque sigue siendo mayor que la de sus vecinos quechuas, mucho más numerosos. En Chile es aún más débil, aunque allí los acontecimientos de las dos últimas décadas tal vez pueden modificar la situación. En realidad, llegar a crear una conciencia de nación aymara *para sí*, consensuada en todos los sectores, es y será siempre un proceso lento, que en este caso debe entrar además en una complementariedad aún mal entendida con la pertenencia a un determinado Estado nación. El concepto de “comunidades imaginadas”, aplicado por Anderson (1991) a las naciones Estado, vale también para naciones étnicas, como la aymara. En este último caso, es probable que deba pasar además por la estrategia de “inventar” tradiciones, o incluso por el más general de etnogénesis, como los que analizan Hobsbawn y Ranger (1988) y Baud *et al.* (1996). Veamos algunas situaciones concretas.

En la mayoría de las comunidades rurales, sigue prevaleciendo la conciencia de pertenecer a tal o cual lugar, en círculos más o menos amplios de acuerdo al contrapunto inmediato: otra comunidad, otro pueblo, otra región (Albó 1980), aunque por esa vía se puede llegar también a una identidad aymara si la contraparte no lo es. Esta última situación es menos común en aquellos aymaras que han emigrado a otras partes, sean ciudades o zonas de colonización, y allí pretenden abrirse camino en su nueva situación. Analicemos en mayor detalle el caso de los aymaras

emigrados a la ciudad. La mayoría tiende a diluir su identidad originaria, algo menos en la primera generación, mucho más después de dos o tres generaciones. Sin embargo en todas partes observamos también variantes aymaras urbanas interesantes. En muchos casos se deben al mantenimiento de lazos sistemáticos con el lugar de origen. Más allá de un posible interés económico en los recursos que allí se mantienen, la comunidad y su territorio viene a ser entonces un importante símbolo emblemático, una especie de santuario de referencia y peregrinaje para ir a “cargar pilas” y mantener el fuego sagrado de la identidad cultural aymara, sobre todo con ocasión de la fiesta patronal, el recuerdo anual de sus difuntos y otras celebraciones semejantes. Pero estén o no estos lazos, también la ciudad empieza a desarrollar un novedoso estilo aymara urbano, expresado ante todo al interior de las redes sociales de parentesco, origen, solidaridad o prestigio, pero que se extiende también a nuevos festivales, programas radiofónicos e incluso rituales de origen agropecuario pero adaptados aquí a la necesidad de tener éxito en el trabajo, el estudio o el negocio. Común a todo este estilo aymara urbano es una tensión permanente entre recurrir al pozo de las anteriores experiencias y simbolismos culturales y lanzarse a lo nuevo; entre arraigarse en la identidad previa e ir subiendo socialmente en este nuevo medio urbano. Por eso esta cultura aymara urbana es siempre cambiante, innovadora, con un riesgo permanente de disolverse en los que llevan más tiempo en la ciudad, pero con permanentes oleadas de recién llegados, que tienen más vivos sus lazos con una comunidad de referencia.

Dentro de esta nueva y creciente modalidad de los aymaras urbanos, descubrimos siempre un grupo minoritario pero influyente para el que la ciudad ha servido más bien para reforzar su identidad aymara, sea como reacción al rechazo allí sufrido o simplemente por haber tenido nuevas oportunidades de comprender esta dimensión. Así ha ocurrido, en los tres países, con determinados intelectuales y profesionales, sobre todo aquellos que están en las ramas humanísticas y sociales; los de áreas económicas o técnicas suelen ser mucho más pragmáticos. Este grupo minoritario que rema contracorriente suele ser una buena cantera de líderes para el resurgimiento aymara. Se ha dado más tal vez en Bolivia y Chile que en el Perú, pues en este último país la tendencia principal de los potenciales líderes es llegar hasta Lima, metrópoli cuyo

inmenso tamaño y su alejamiento del territorio ancestral acaba por tragarse a la inmensa mayoría. Entonces son ellos los que más fácilmente se convierten en intelectuales “orgánicos” para todo el movimiento, a veces con posturas más ideologizadas o “esencialistas” –por usar una expresión de Víctor Hugo Cárdenas– dentro de la línea que en Bolivia se ha llamado indianista. Naturalmente, son también ellos los que tienen más oportunidades para establecer contactos entre sí a través de las fronteras, tanto entre estos tres países como en eventos indígenas más amplios de carácter internacional.

7.4. Identidad aymara, andina e indígena

Pasemos de la perspectiva de las bases a la de aquellos grupos directivos más sensibles a una perspectiva supranacional. *Nación* aymara, es ciertamente la expresión preferida por los líderes del movimiento aymara, que subrayan así la importancia que tiene para ellos mantener esa identidad, estén en un país u otro. En realidad, la conciencia *para sí* a niveles supra o transnacionales tiene tres referentes distintos, que no son mutuamente excluyentes sino más bien complementarios:

- a) el de pueblo aymara, que es el que aquí más nos interesa;
- b) el de una cultura y pueblos andinos, sin diferenciar tanto entre los que hablan distintas lenguas; y
- c) el de pueblos indígenas o indios, con una dimensión continental o incluso mundial.

En términos de énfasis, mi impresión es que esta última es la que más se ha desarrollado, como una oposición al persistente colonialismo interno de cada país y en el conjunto de países de la región. Su principal intento orgánico fue el CISA, al que ya nos hemos referido en varias ocasiones. Constituido en un congreso en Ollantaytambo (Cusco, Perú), en marzo de 1980, era el sucesor y ampliación del Parlamento Indio Americano del Cono Sur (Paraguay 1974) y estaba vinculado al Consejo Mundial de Pueblos Indígenas y a otras instancias de apoyo, como el Tribunal Russell, el *International Work Group for Indigenous Affairs*, IWGIA (Dinamarca) e incluso algunas instancias de las Naciones Unidas donde logró ejercer presión, por ejemplo, para avanzar en la proyectada Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas y en el nuevo Convenio

[ahora, 169] de la Organización Internacional del Trabajo, OIT. En él han jugado un rol clave algunos andinos como Salvador Palomino F. (quechua peruano), Julio Tumiri Apaza (aymara boliviano) y Ramiro Reynaga Burgoa (quechua boliviano). Su sede funcionó inicialmente en Lima y de ahí pasó a La Paz. Pero en su 2° congreso, reunido en Tiwanaku, Bolivia, en 1983, surgieron ya graves divisiones internas por el liderazgo, que poco a poco acabaron prácticamente con la organización, por mucho que algunos de sus antiguos miembros sigan utilizando la sigla. Años después, con ocasión de las celebraciones oficiales de 1992 por el “descubrimiento de América”, hubo un notable repunte continental del tema indígena (no necesariamente indianista) –como un movimiento más cercano a las bases que el anterior CISA– bajo el lema “500 años de resistencia”, aprobado en un congreso continental realizado en Quito en 1990. Pero, pasada dicha conmemoración, esta instancia más amplia ha sufrido cierto debilitamiento (al menos desde la perspectiva aymara), aunque sigue convocando a diversos tipos de eventos y es la que más tiene que ver con la deseada “globalización desde abajo”. Pero aquí no nos corresponde desarrollar más esta perspectiva más amplia.

En cuanto a las otras dos perspectivas –la específicamente aymara y la más genérica andina– hay un permanente ir y venir entre ambas, sin un claro proyecto histórico en solo una de las dos vertientes. Algunos insisten mucho más y desde un principio en la dimensión global andina. Así, el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas [PRATEC]⁷², que desde el Perú ha logrado ramificaciones y simpatizantes en los otros países, parte de la base común ecológica y técnica para de ahí remontarse a la organización y cosmovisión común. En el grueso trabajo pionero histórico político del indianista quechua Wankar⁷³ *Tawantinsuyu, cinco siglos de guerra qheswaymara contra España* (1978), en el *Manifiesto de Tiwanaku* (Bolivia, 1973), en el *Manifiesto del Movimiento Indio Pedro Vilca Apaza* (Perú, 1979) y en otros varios documentos lo “quechua-aymara” se toma también casi siempre como una unidad indiferenciada, contra-

72 Una síntesis actualizada de su enfoque, que combina la base eco-económica, social y simbólica, puede encontrarse en PRATEC (1993) y Apffel-Marglin y PRATEC, eds. (1997).

73 Ramiro Reynaga Burgoa, boliviano con raíces quechuas, muy conocido a nivel internacional. Es también uno de los principales exponentes de la perspectiva indianista más amplia.

puesta a lo español, criollo o europeo. Pero, en el proceso, la mayoría de los dirigentes desarrolla más bien una permanente complementariedad o expansión natural. Por ejemplo, el movimiento por una teología andina surgió simultáneamente en Perú y Bolivia sobre todo en los aymaras en torno al lago Titicaca, pero caló pronto también en otros pueblos andinos hasta el Ecuador y el norte argentino y chileno, porque todos comparten una cosmovisión religiosa semejante, en medio de mil variedades locales⁷⁴. Algo parecido ocurre en los planteamientos a la vez políticos y filosóficos de los pensadores aymaras bolivianos Fernando Untoja (1992) y Simón Yampara (1993), quienes partiendo de una perceptiva muy aymara acaban encontrando conceptos sintetizadores comunes a todo el mundo andino, como *ayllu* (base de la organización social) en el primer caso, *pacha* (“tiempo y espacio simultáneo”) y *pacha kuti* (retorno, reencuentro del hombre con la *pacha*) en el segundo. Tal expansión tiene pleno sentido por lo que hemos dicho más arriba, al mencionar los elementos culturales comunes que pueden conducir a una conciencia para sí, sobre todo cuando el problema se afronta más allá de las fronteras del propio país.

Por todo ello, no resulta fácil encontrar, ni siquiera en estos intelectuales, una propuesta o embrión de proyecto histórico *exclusivamente* aymara. Todos empiezan denunciando el sistema colonial con mayor o menor profundidad histórica y lujo de detalles. La mayoría usa cierta clave de pasado al plantear su utopía, mostrando las raíces históricas –reales o imaginadas– de los valores claves para el futuro⁷⁵. Al hacer propuestas, todos enfatizan principalmente una filosofía y una actitud de respeto y relaciones de reciprocidad con el cosmos y con

74 Jordá (1981) sintetiza sus fases iniciales, en que participaron más algunos no indígenas. Pero versiones más recientes, como la Memoria del II encuentro de cultura andina y teología (ASETT 1992), muestran una creciente reflexión en manos de los propios andinos, sean quechuas o aymaras, que acaban insertándose también en una corriente más continental de “teología india”, así en singular.

75 Este enfoque, común en muchos pueblos conquistados y colonizados, tiene probablemente más fuerza motivadora que esas vagas referencias a un futuro sin raíces en el pasado, más corrientes en el Primer Mundo, pues enfatiza más que lo soñado es posible. Quienes lo critican aduciendo que el pasado real no fue tan bello como lo pintan, pierden el elemento clave: aunque expresadas en clave de pasado, se trata de utopías. ¿Es esencial que estas se expresen en clave de futuro?

el conjunto de la sociedad, con rechazo de toda imposición foránea colonialista. Dentro de ello, más típicamente aymara es el énfasis en un enfoque derivado de la unidad en la dualidad de la pareja hombre-mujer (*chachawarmi*). En todos estos planteamientos es común apelar a términos y conceptos en aymara, aunque muchos de ellos son comunes a las dos principales lenguas andinas⁷⁶.

En la dimensión política prevalece el discurso reforzador de los grupos internos originarios en niveles concéntricos –(a) aymara, (b) andino, (c) originario o indígena⁷⁷– y en sus diversas dimensiones e instituciones culturales: territoriales, productivas, sociales, organizativas, jurídicas, religiosas, lingüísticas, de salud, etc. Todos coinciden en plantear (mayores o menores) márgenes de respeto cultural y autonomía de gestión, pero pocos plantean un Estado propio, salvo en expresiones solo retóricas. Más común es plantearlo dentro de los respectivos Estados. Una fórmula que ha ido ganando adeptos es la de transformar los actuales Estados excluyentes en “un Estado plurinacional”, en que quepan en pie de igualdad los sectores criollos y cada uno de los pueblos originarios. En esto hay un significativo contraste con los nacionalismos europeos pasados o presentes. ¿Será solo por la mayor debilidad demográfica y política de los aymaras (y otros pueblos originarios del continente) o será también porque entre los andinos hay mayores márgenes de tolerancia entre los diferentes? Muchos hacen referencia a un territorio común que podría servir de base para una utópica sociedad aymara o andina. Pero hay aquí variantes, según los orígenes: si los que hablan son aymaras bolivianos o peruanos, es más frecuente que hablen del Qullasuyu (que abarca también a pueblos actualmente quechuas); si son quechuas peruanos, prefieren hablar del Tawantinsuyu, centrado en el Cusco, incluyendo sus cuatro

76 Un análisis del glosario incluido en la Memoria del III Congreso Amáutico reunido en La Paz en 1992 muestra 43 términos solo aymaras, otros 29 son comunes al quechua y al aymara, 11 solo quechuas, 7 castellanos y 9 de otros orígenes andinos, para identificar a otras tantas unidades étnicas sobre todo andinas precoloniales.

77 Los aymaras (y otros andinos) prefieren en general el término “originario”, que fue propuesto por ellos mismos y no ha llegado a ser subvaluado con connotaciones despectivas (como indígena o indio) por parte de los sectores dominantes. Los otros dos términos no tienen una aceptación tan general: “indio” solo lo usan los indianistas; e “indígena”, aquellos que, con cierto pragmatismo, ven que la comunidad internacional también lo usa para defender los derechos de estos pueblos.

suyus; y si son quichuas ecuatorianos o aymaras chilenos más fácilmente prescinden de estas referencias territoriales cuyo eje central histórico queda ahora fuera de sus actuales países.

Ha ganado gran vigencia en todas partes, como el principal símbolo identificador, la *wiphala* o bandera propia, masivamente utilizada en todo tipo de eventos. También en ella hay variantes, según grupos y países. La versión inicialmente popularizada por los aymaras bolivianos consiste en un tablero de 7 cuadros por lado y siete colores en diagonal⁷⁸. Si el color de la diagonal central es el blanco, se dice que es la bandera aymara; si es verde, es en cambio la del Tawantinsuyu... Se ha elaborado también otra variante tipo escudo, inspirada en la cruz andina, que aparece en Tiwanaku y otras ruinas precoloniales. La *wiphala* cusqueña, que se considera bandera del Tawantinsuyu, es una bandera con siete franjas rectangulares de otros tantos colores. Una u otra versión se ha difundido rápidamente. La cusqueña ha sido también adoptada por el movimiento regionalista de este departamento, liderado por sectores mestizos, y por los quichuas del Ecuador. La versión aymara ha trascendido a los aymaras de los otros países, pero también a los quechuas de Bolivia, llegando incluso a plantearse que sea un símbolo oficial alternativo de Bolivia.

Este es el panorama objetivo ¿Serán las convergencias mayores que las divergencias para seguir soñando en una nación aymara que sepa moverse con garbo entre tres Estados nación? ¿Podrá más la identidad basada en la cultura simbólica que las fuerzas centrífugas derivadas de cada estructura estatal? Desde una perspectiva humanista y ética parece que vale la pena seguir intentando un enfoque pluricultural dentro de cada Estado y el fortalecimiento de identidades culturales ahora desgarradas por la intolerancia dentro de cada Estado y entre Estados “soberanos”. Aunque a primera vista parezca contradictorio, la emergencia de nuevos movimientos étnicos, incluso interestatales, y de nuevas normas legales “multiétnicas y pluriculturales” en diversas partes del mundo, tal vez tenga que ver también con otra coyuntura actual: la glo-

78 El sociólogo e indianista aymara Inka Waskar [Germán, o Kara] Chukiwanka (1993) realizó un elaborado trabajo interpretativo de esta *wiphala*, vinculándola a un posible calendario lunar.

balización. En efecto, esta debilita la ficticia autosuficiencia absorbente de cada Estado nación con lo que, quizás sin haberlo pretendido, puede también facilitar el resurgimiento de otras identidades soterradas. Si todo ello ocurre dentro de un ambiente de complementariedad y mutua tolerancia entre los distintos, puede que sea bienvenido. En este caso, los aymaras, quechuas, guaraníes, etc. y los diversos Estados en que se insertan podrían dar incluso una lección a las viejas naciones europeas.

ANEXO. EL SINGULAR CASO DE OJJE

Concluiremos este panorama con una referencia al caso peculiar de Santiago de Ojje [en rigor lingüístico, *Uxi*], una comunidad originaria a orillas del lago Titicaca⁷⁹.

La primera delimitación internacional de la frontera entre Perú y Bolivia asignó inicialmente esta comunidad, ubicada en la boliviana península de Copacabana, al territorio peruano, mientras que otra comunidad, llamada Tapojje [*Tapuxi*], ubicada en el istmo peruano, quedó boliviana. Al menos desde principios de este siglo [XX] hubo diversas conversaciones entre las respectivas cancillerías y finalmente en 1938 se hizo un canje por el que Ojje pasaba a Bolivia y Tapojje al Perú. Una vez más, este reajuste se hizo a altos niveles sin consultar a los interesados y, como resultado, la comunidad Santiago de Ojje quedó internamente partida por la frontera pues su parte en tierra firme quedó boliviana pero dos islas que son parte integral de ella quedaron peruanas. Los relatos y testimonios de la época previa al reajuste de fronteras muestran en Ojje un intercambio permanente a ambos lados de la frontera: entre familias, para pequeños contrabandos, para trabajos, fiestas y también conflictos entre comunidades colindantes. La comunidad o *ayllu* de Ojje se sentía marginada por estar en el último extremo de su país, y debía cumplir onerosas obligaciones de dependencia, como servicios públicos y presteríos en el pueblo mestizo de Yunguyo, ubicado a más de 20 km. al otro lado de la bahía. Pero la situación fronteriza servía también de válvula de escape cuando surgía cualquier problema. Ya en

79 Resumimos aquí algunos datos básicos de Sandóval y Albó (1978).

aquellos tiempos, la cercana ciudad de La Paz atraía a muchos ojeños para trabajar o estudiar, mientras que –por el lado de Puno– Ojje recibió también el influjo de las misiones evangélicas a que nos hemos referido más arriba. Durante la guerra del Chaco hubo al menos 15 comunarios que se presentaron como voluntarios, aun siendo peruanos, y ello es hasta ahora timbre de gloria de la comunidad cuando se compara con otras vecinas que siendo bolivianas tuvieron menos combatientes. Nos sospechamos que la motivación era hacer méritos para poder circular y quizás asentarse en un lugar más céntrico del vecino país. Pero al poco tiempo se realizó ya el cambio de fronteras y Ojje quedó boliviano. Con ello acabó su dependencia de Yunguyo pero empezó otra situación semejante con relación al pueblo boliviano de San Pedro de Tiquina.

El principal atractivo de la nueva condición siguió siendo la céntrica ciudad de La Paz. Aumentó la migración laboral a ella, sobre todo como panaderos (¿por la facilidad de tener harina peruana?) y pronto se añadió una dimensión más política, como mecanismo para lograr beneficios para su comunidad que previamente había tenido una situación tan marginal. Ya en 1945 esos neobolivianos participaron en el I Congreso Indigenal que convocó el presidente Villaruel y a los pocos meses formaron el “sindicato agrícola de Ojje”, el primero que se creaba en toda la península, aunque su sede funcionaba en la ciudad. Por entonces ya había unos 50 ojeños residentes en la ciudad, pero con un pie en la comunidad para los momentos de mayor actividad agrícola. Este sindicato fue la base para que se organizaran en el ámbito deportivo, desde 1947, como “Centro de Acción Ojje”, iniciando un nuevo estilo de mediación ante autoridades, partidos e instituciones de la ciudad en beneficio de su comunidad. Cuando llegó la revolución del MNR en 1952, a través de esos intermediarios urbanos, los ojeños se involucraron también en este partido y en las medidas del nuevo gobierno, primero como cooperativa (figura entonces prevalente en las comunidades originarias), después para lograr un núcleo escolar y más adelante para lograr el estatus de cantón. Este estilo continúa hasta el día de hoy, con permanentes adaptaciones a los vientos políticos de cada momento.

La anomalía de que las dos islas de la comunidad sigan perteneciendo jurídicamente al Perú no modificó mucho su función productiva. Es-

tas islas no tienen viviendas sino solo *aynuqas*, es decir, pastizales y campos de cultivo familiares pero manejados de acuerdo a ritmos rotativos establecidos comunalmente. El gobierno peruano reconoció esta situación de modo que, sin mayor trámite, los comunarios siguen transitando en bote de un lado a otro de la frontera para sus actividades agropecuarias rutinarias. Sin embargo, esta situación originó conflictos sobre todo a partir de la reforma agraria peruana de 1969. Los comunarios de la vecina isla Anapia, que siempre ha sido peruana, empezaron a reclamar para sí estas dos islas alegando que estaban ocupadas por bolivianos. Los ojjeños, para defenderlas, tuvieron que viajar hasta la distante Lima y al final todo quedó como antes, aunque el conflicto sigue rebrotando ocasionalmente.

Lamentablemente carecemos de información sobre lo que ha ocurrido con la contraparte Tapojje –más cercana al pueblo de Yunguyo– que con el canje pasó de Bolivia al Perú. Pero estos breves apuntes nos ayudan a comprender, por una parte, el aprovechamiento de una situación fronteriza y, por otra, la fuerte influencia que tiene la adscripción a uno u otro país para ganar o perder en centralidad y, con ello, lograr determinados beneficios.

CUATRO

ETNICIDAD Y POLÍTICA EN BOLIVIA, PERÚ Y ECUADOR

Los tres Estados centrales andinos, más la parte norte del actual Chile, tuvieron una historia relativamente común durante buena parte de la Colonia, al pertenecer al mismo virreinato de Lima, e incluso antes, al Tawantinsuyu, que abarcaba incluso la parte meridional de la actual Colombia, aunque este no se expandía tanto como los modernos Estados hacia las selvas orientales. Solo a partir de la Independencia los actuales Estados han quedado realmente diferenciados, incluso con conflictos fronterizos que han causado más de una guerra y han dejado una estela de resentimientos. En su seno viven además unos 13 millones de indígenas u “originarios⁸⁰”, pertenecientes a numerosos pueblos o “nacionalidades”,

80 Es ahora imposible dar cifras exactas porque casi todos los censos nacionales prescinden de esta temática y porque, además, identificarse públicamente o no con un grupo indígena es muchas veces una decisión muy aleatoria, debido sobre todo a las consecuencias de discriminación que ello pueda acarrear. Bolivia es el país que más ha avanzado en este punto, gracias a las preguntas incorporadas en su I Censo Indígena Rural de Tierras Bajas (1994), que sin embargo solo cubrió las áreas rurales, y en el Censo Nacional de 2001 cuyos resultados aún no se han publicado. Para muchos pueblos originarios, incluidos los mayoritarios, hasta ahora solo cabe una aproximación llena de ambigüedades a través de datos sobre la lengua, que se basan además en criterios distintos en cada uno de los países. Cuando un censo introduce preguntas más directas pueden ocurrir sorpresas semejantes a las que hubo en el último de Chile, pionero en esta experiencia, que descubrió tener un 10% de indígenas. Para aproximaciones más detalladas, ver el citado Censo Indígena (1994) y Albó (1995), para Bolivia; Pozzi Scott (1998) y Chirinos (1997,1998), para el Perú; y Knapp (1987), para Ecuador, este último menos actualizado y limitado al quichua de la sierra.

cada una con su propia identidad. Además, varios de estos pueblos han quedado ahora partidos por las fronteras modernas que se hicieron y rehicieron después varias veces sin contar con su consenso.

El grupo más numeroso –los quechuas o quichuas⁸¹, con más de diez millones que hablan unas 30 variantes dialectales– se expande incluso más allá, desde el sur de Colombia hasta el norte de Argentina. El segundo grupo más numeroso de la región –con dos millones largos– es el aymara que, desde la guerra del Pacífico (1879-1880) entre Chile, Perú y Bolivia, vive partido por las fronteras de estos tres países. Con la única excepción de los pocos urus del altiplano peruano boliviano, los demás pueblos originarios viven dispersos en la inmensa Amazonía y otras tierras bajas, repartidos en algo más de 40 grupos étnico/lingüísticos en Perú, más de 30 en Bolivia y 9 en Ecuador, con un total de unas 700.000 personas. Son también varios los que allí viven cabalgando a un lado u otro de las fronteras estatales, a veces como víctimas involuntarias de guerras ajenas. Un caso reciente es el de los cinco grupos étnicos de la familia “jíbaro”⁸² –el grupo amazónico más numeroso, con una población hoy estimada en 127.000 habitantes (Mader 1999: 30-31)– que han quedado atrapados a un lado u otro de la frontera como resultado del centenario pleito entre Ecuador y Perú, que llegó a tomar la forma de conflicto armado en 1941, con resacas hasta 1995. Años antes había ocurrido algo semejante con los guaraní occidentales durante la guerra del Chaco (1932-1935) entre Bolivia y Paraguay.

¿Cómo se combinan estas identidades étnicas de raíces ancestrales con la pertenencia de estos pueblos a las diversas naciones Estado, cuya

81 En el centro y sur andino se dice ‘quechua’ porque el nombre original *q̄hichwa* suena al oído forastero con *e* por la cercanía de la consonante *qh*. Pero esta última no existe en las variantes simplificadas del Ecuador, al norte, y de Santiago del Estero, al sur, por lo que ahí no se genera la transformación fonética *i > e* y se dice solo ‘quichua’.

82 Nombre hispano y lingüístico poco aceptado por los interesados, que prefieren identificarse por sus cinco grupos locales: awajun (o aguaruna), wampis (o huambisa) y shiwiyar (o sihuar, de donde se deriva el nombre castellano *jíbaro*), todos en el Perú; shuar (muy cercanos a los huambisa), en Ecuador, y achuar en Ecuador y Perú. Su pertenencia a una misma familia lingüística, o incluso a un mismo grupo, no implica necesariamente que estuvieran ya entonces organizados como una “nación”. Estos pueblos aguerridos y guerreros mantenían muchas pugnas entre ellos y carecían de una autoridad central, al igual que los guaraní chiriguano o los mapuches.

actual identidad nacional se fue consolidando recién a medida que avanzaba su historia republicana? Para aproximarnos a una respuesta, intentaré esbozar los principales procesos en el tiempo y los nuevos desafíos en estos tiempos de globalización, poniendo el acento en lo que ha estado ocurriendo en las organizaciones indígenas de base, más que en las políticas gubernamentales.

1. HISTORIA E IDENTIDADES

Antes de entrar en los actuales juegos de identidades, nos será útil un rápido paseo por la historia para poder comprender mejor cómo estas se van moldeando o modificando en respuesta activa a los cambiantes contextos sociales, políticos e incluso económicos.

1.1. Del Tawantinsuyu a la Independencia

El imperio (o “Estado”) inca, conocido como Tawantinsuyu o ‘las cuatro jurisdicciones unidas’, habría sido el nivel máximo de asociación por conquista interna por parte de este grupo. Pero su vigencia en toda su amplitud geográfica fue muy corta, menos de un siglo. ¿Habrá llegado a generar un sentido de identidad común en todos los pueblos que lo componían? No parece, como tampoco parece que en las épocas precoloniales pudiera hablarse de una identidad común aymara ni de otra quechua. Las más obvias eran las identidades a niveles inferiores, sean locales o más probablemente por adscripción a determinados linajes, *ayllus* o federaciones de estos a niveles más o menos envolventes. Tampoco sabemos exactamente qué rol jugaba entonces cada lengua, y sus múltiples variantes dialectales, dentro de la identificación de estos grupos menores, aunque sí hay evidencias de que la distribución lingüística era entonces muy distinta de la actual (Bouysse 1987: cap. 2) y que no correspondía a jurisdicciones geográficas contiguas sino más bien a zonas ecológicas, al acceso de los *ayllus* a diversos nichos ecológicos mediante el sistema de los *mitmas*, o ‘mitimaes’ en castellano colonial, o avanzadillas de un *ayllu* a veces hasta territorios muy distantes, sea por razones económicas o incluso por políticas estatales. Probablemente pesaba más la pertenencia a un *ayllu* que la ubicación geográfica o quizás incluso la lengua. Limitán-

donos a los dos grupos lingüísticos mayores, parece que inicialmente los aymaras estaban sobre todo en áreas de altura más aptas para el pastoreo y los quechuas en los valles más agrícolas. La consolidación del quichua como lengua materna en muchas regiones de Bolivia y Ecuador⁸³ se vincula con la expansión tardía del Tawantinsuyu y con las ulteriores políticas lingüísticas de los primeros misioneros.

La identificación de aymaras y quechuas como grupos homogéneos, cada uno con su propio territorio siquiera lingüístico, fue en buena medida resultado de la nueva situación colonial, que “redujo” a los *ayllus* y comunidades en torno a nuevos pueblos para fines fiscales y evangelizadores, cortando progresivamente sus vínculos con sus avanzadas en otras ecologías, y fomentando determinadas “lenguas generales” o francas para facilitar la evangelización. Fue también durante la Colonia que la lengua aymara fue adoptada por casi todos los urus, pescadores lacustres, y que la lengua quechua se perdió en la costa, más criollizada, expandiéndose en cambio a muchos regiones antes aymaras o pukinas y a otros muchos grupos menores desde Santiago del Estero (hoy Argentina) hasta la selva del actual Ecuador y el Alto Putumayo (hoy Colombia). Al parecer, toda esta reconversión de la identidad étnica, ya no por afiliación a *ayllus* discontinuos o a etnias y lenguas locales sino en torno a estas dos lenguas con cierta continuidad territorial, se consumó sobre todo durante el siglo XVIII. Hasta 1776, en que la audiencia de Charcas pasó a depender del nuevo virreinato del Río de la Plata, todo el territorio quechua y aymara formaba parte del virreinato del Perú (o de Lima). Dentro de él la mayor parte del territorio aymara quedaba en la audiencia de Charcas, que entonces cubría también la parte aymara hoy correspondiente al Perú, hasta la serranía llamada precisamente La Raya por ser la frontera jurídica entre Cusco y Charcas; solo la franja de Arica y Tarapacá (hoy en Chile) pasó a depender directamente del virreinato de Lima, a través

83 Todo el quechua boliviano es solo una variante algo simplificada del cusqueño pero con muchas influencias aymaras. El quichua entró temprano como lengua franca en el actual Ecuador por intercambios comerciales con la costa peruana; sus formas actuales mantienen vestigios de lenguas locales hoy perdidas y muestran más semejanzas dialectales con el cuzqueño que con otras variantes del norte y centro del Perú, aunque con una estructura bastante más simplificada. Este último rasgo se da también en el otro extremo meridional, en el bolsón quichua de Santiago del Estero, en Argentina.

del gobernador delegado de Arequipa, aunque económicamente estaba más ligada a Potosí⁸⁴. En cambio, el territorio quechua/quichua en expansión cruzaba todas las subdivisiones internas.

En 1780-1782 ocurrió el levantamiento general de los varios Tupaq Amaru, en el Cusco (virreinato de Lima), y de los varios Kataris, en la audiencia de Charcas, recién pasada al virreinato de Buenos Aires. Los primeros eran quechuas y los segundos, aymaras. Por su diverso origen geográfico y lingüístico, hubo algunas tensiones entre líderes de ambos bandos, cuando llegaron a confluir en el célebre cerco de La Paz (1781). Pero lo que más llama la atención es la unidad de este movimiento sin tomar en cuenta ni las diferencias lingüísticas ni las barreras creadas por las jurisdicciones virreinales⁸⁵. Hubo también rebeliones en otras regiones al norte de Lima, entre las que sobresale la de Atusparia en Ancash, pero estas ya no llegaron a vincularse formalmente con el levantamiento general de los Amarus y Kataris más al sur. La cobertura geográfica de este último se circunscribe básicamente al área de influencia de la *mita* minera de Potosí, aunque esta última ciudad, militarmente bien protegida, no llegó a ser atacada por los sublevados ni los numerosos indios que la habitaban llegaron a levantarse. Por el norte, la audiencia de Quito, creada en 1563, pertenecía también al virreinato del Perú. Pero en 1717 se creó el virreinato de Nueva Granada, del que pasó enseguida a depender, empezando así un zigzag jurisdiccional: a los cinco años se deshacía la jurisdicción recién creada y todo retornaba a la situación anterior, hasta que en 1739 se consolidó definitivamente el nuevo virreinato de Nueva Granada, incluyendo en él a la antigua audiencia.

La frontera del Tawantinsuyu, y después la de la Colonia, solo penetró parcialmente en los vastos llanos orientales, de modo que muchos grupos étnicos permanecieron allí con sus formas tradicionales de vida como si Colón y Pizarro no hubieran llegado a estas latitudes. Una de las excepciones más notables fueron las misiones-reducciones jesuíticas que, en nuestra región, cubrían los territorios amazónicos de Maynas (entonces dependientes de Quito, hoy del Perú), Moxos y Chiquitos (hoy

84 Abecia (1979: 1, 109-113); Van Kessel (1992: 130). Ver el capítulo 3 de este volumen.

85 Albó (1986). Ver también la sección 2 en el capítulo 3 de este volumen.

Bolivia). Por su relativa autonomía frente al poder político colonial se fue creando ahí la que Block (1997) llama “cultura reduccional”: en cada misión se fundían otras identidades y lenguas previas más dispersas y se generaba además una nueva cultura llena de elementos organizativos, artísticos y religiosos, mantenidos después como propios por estos pueblos pese a que aquella experiencia no duró siquiera un siglo⁸⁶. Como contraste podemos mencionar también las “fronteras de guerra” de los shuar y achuar al sudeste de Quito y de los chiriguanos (guaraní) en el Chaco boliviano. Los intentos tempranos de penetración española entre los primeros fueron desbaratados con el asalto shuar a los dos principales poblados criollos, que causó miles de muertos y en que el gobernador, que había intentado imponerles tributo, “fue sacrificado deglutiendo oro fundido” (Moya 1999: 33). Los segundos, de origen guaraní, a diferencia de sus hermanos en el Paraguay, se resistieron a adoptar el régimen de reducción jesuítica. Solo de forma parcial y tardía aceptaron el régimen franciscano más flexible y establecieron diversas formas de intercambio comercial con el sistema colonial, parecidas a las de otras fronteras étnicas de guerra, como la de los mapuches al sur de Chile.

Los últimos años de la Colonia hubo aún otros cambios jurisdiccionales que tuvieron también sus implicaciones para los nuevos Estados y para las identidades y lealtades de los pueblos indígenas afectados. Por el sur, hubo un ajuste en la frontera entre Lima y Buenos Aires: la nueva intendencia de Puno pasó a depender de nuevo de Lima, con lo que la histórica frontera de La Raya perdió funcionalidad frente a la nueva, que cruzaba el lago Titicaca por el río Desaguadero, partiendo así al pueblo aymara. Por el norte, la gobernación del Maynas, de la antigua audiencia de Quito, pasaba del virreinato de Nueva Granada al del Perú, dejando a futuro cortados entre dos Estados a los diversos pueblos “jíbaros” (shuar, etc.). Con todo, en uno y otro caso persistían ambigüedades. Así el cambio de Puno no afectó al obispado de La Paz, que seguía abarcando hasta La Raya, mientras que el cambio de Maynas solo tenía efectos militares y religiosos pero no administrativos (Esvertit 1995: 341 n. 8).

86 Tras la expulsión de los jesuitas en 1767, las reducciones de Maynas prácticamente desaparecieron pero las de Moxos y Chiquitos fueron gradualmente transformadas por colonos criollos en lo que ahora son importantes poblaciones ganaderas en los llanos de Bolivia.

1.2. Las nuevas repúblicas

Tras las guerras de la Independencia surgieron tres Estados separados. En 1821 Perú se declaró independiente. Pero Charcas (entonces llamado también el Alto Perú) evitó seguir siendo parte del Perú o de Argentina y en 1825 se transformó en un nuevo Estado llamado Bolivia en honor del libertador Bolívar. La nueva frontera internacional partía ahora el territorio aymara por el norte, a uno y otro lado del lago Titicaca, debido a los ajustes jurisdiccionales ocurridos en los últimos años de la Colonia. La audiencia de Quito tampoco quiso mantenerse dentro de los límites del antiguo virreinato, del que ya no formaba parte, y apostó más bien a ser parte de la Gran Colombia, en la que tanto había soñado Bolívar. Pero este sueño tampoco se consolidó y en 1830 nació más bien un tercer Estado con el nombre de Ecuador que ya tenía en su seno el largo conflicto de adjudicación de la antigua gobernación de Maynas, reclamada también por el Perú. Chile se fue también por su lado, con una frontera ubicada entonces más al sur de Antofagasta que seguía siendo parte del litoral boliviano. Ni la experiencia del Tawantinsuyu ni la más larga del virreinato habían logrado generar un sentido de unidad dentro de tan vasto territorio. La adopción de nuevos nombres en Ecuador y Bolivia mostraba más bien el deseo de romper con el pasado y empezar algo nuevo.

Lo indígena no fue tomado en cuenta para la formación de esas nuevas repúblicas oligárquicas de blancos criollos que aspiraban más que nada a imitar a Europa, salvo para lanzar algunas alusiones retóricas a los incas, para usar a indígenas como carne de cañón en las guerras de Independencia y otras ulteriores y para reintroducir el tributo indígena como sostén básico del Estado, pese a que Bolívar lo había abolido. Cuando décadas después algunas tierras comunales se hicieron más apetecibles por la importancia comercial de la lana, la minería o su cercanía a la nueva red ferroviaria, las oligarquías locales no dudaron tampoco en apoderarse de ellas y transformarlas en haciendas. Por todo ello, desde la perspectiva indígena la Independencia nunca fue tal. Las fronteras entre estos nuevos países pronto fueron objeto de conflictos. Entre Perú y Bolivia hubo dos intentos fallidos de formar una confederación y más tarde ambos países fueron derrotados por Chile en la guerra del Pacífico (1879-82), en que se disputaba el control del salitre y otros recursos

minerales. El vencedor se anexionó así nuevos territorios de ambos países y cerró el acceso soberano de Bolivia al mar. Para los aymaras ello ha implicado que una tercera frontera estatal parte su territorio étnico. Sobre todo la minoría que desde entonces quedó en Chile empezó a ser objeto de una acción estatal sistemática para su “chilenización”, desestructurando incluso sus territorios comunales (Van Kessel 1992). También en las tierras bajas orientales fueron adquiriendo importancia comercial internacional otros productos como la quinina y el caucho. La explotación de estos y otros productos puso fin al secular aislamiento de muchos pueblos indígenas y dislocó incluso a muchas de sus poblaciones. Por causa de la goma, en el cambio de siglo Bolivia perdió otra buena porción de su territorio —el Acre— que pasó a ser parte del Brasil; y en la cruenta guerra de 1932-35, por causa del petróleo, acabó cediendo gran parte del Chaco al Paraguay. A los pocos años Perú entró también en guerra con el Ecuador, que acabó perdiendo buena parte de su Amazonía (1942), en un conflicto que ha seguido rebrotando una y otra vez hasta la pacificación, esperemos que definitiva, de 1998.

Todos ellos eran conflictos internacionales surgidos en territorios de unos indígenas que nada tenían que ver en el pleito pero acababan sufriendo todas sus consecuencias. Durante la guerra del Chaco, los guaraní chiriguano fueron ocasionalmente considerados traidores por uno u otro bando, por su buen conocimiento del guaraní, utilizado por los paraguayos como idioma de guerra; importantes contingentes fueron deportados al Paraguay, donde siguen hasta hoy con contactos muy esporádicos con sus parientes de Bolivia; su principal *mburuvicha* (autoridad tradicional) fue fusilado por un oficial del ejército boliviano y la guerra aceleró la invasión de fincas ganaderas en su territorio. En el Acre, el conflicto fue menos cruento pero algunos grupos, como los Yaminawa cerca de Bolpebra⁸⁷, deben deambular ahora entre tres países. En el conflicto peruano ecuatoriano —a cuyos últimos rebotes nos referiremos más adelante en mayor detalle— cuatro pueblos emparentados han quedado partidos y enfrentados por sus lealtades con uno u otro Estado: los shuar en el lado ecuatoriano,

87 Nueva población cuyo nombre recoge las sílabas iniciales de Bolivia, Perú y Brasil, por confluir allí la frontera tripartida vuelta a trazar después del conflicto.

los aguaruna en el peruano, los huambisa y achuar, atravesados internamente por la nueva frontera; los dos ejércitos en guerra los han reclutado, enfrentándolos también entre sí, y han apelado reiteradamente a la tradición guerrera de estos pueblos indígenas, que de la noche a la mañana pasaron de indios salvajes a ser los valerosos defensores de la patria amenazada (Endara 1998:107-109).

En las regiones andinas, transcurridas las primeras décadas de consolidación de los nuevos Estados, se abrieron nuevas fuentes fiscales⁸⁸ que permitían prescindir ya del tributo indígena. Se inició así, con pequeños desfases cronológicos de un país al otro, un largo período de expropiación de tierras a las comunidades indígenas, a nombre del progreso y de la democracia liberal. El resultado fue una notable expansión de haciendas, consolidando y ampliando el proceso de apropiación de la tierra de los pueblos indígenas que la Colonia ya había emprendido en la sierra ecuatoriana y en otros valles andinos y en tierras calientes con climas y facilidades adecuadas para la producción comercial. Paradójicamente la retórica del “progreso” liberal multiplicó así una ideología racista y estableció relaciones laborales de tipo feudal como las del *huasipungo* en el Ecuador, el *yanacónaje* en el Perú y el *pongueaje* en Bolivia. La ideología y práctica de las clases dirigentes supo combinar muy bien la vieja lógica de los estamentos étnicos coloniales con las nuevas corrientes darwinistas, que subrayaban, con argumentos pseudo científicos, la superioridad de la raza blanca, y del liberalismo que asociaba la democracia con el acceso individual a la propiedad privada. El contrapunto fue una resistencia militante y continuada al expolio que suscitó cientos de sublevaciones (muchas de ellas reprimidas con masacres) por todas partes y grandes líderes como Fernando Daquilema –el “último guaminga”– y la legendaria y militante Dolores Cacuangó en Ecuador; Pablo Zárate Villca, Santos Marca Tola y tantos otros cabecillas del vasto “movimiento cacical” en Bolivia; y, en el Perú, el célebre militar mestizo Teodomiro Gutiérrez, indianizado como Rumi Maki, y el aymara Carlos Condorena, que quiso montar su propia Lima cerca del lago Titicaca.

88 Sobre todo las exportaciones basadas en agricultura costeña (Ecuador), guano y lana (Perú), y minería (Bolivia); los dos últimos rubros incidieron directamente en la expropiación contra comunidades de altura.

Siguió un segundo período más articulado con los flamantes partidos de izquierda y de enfoque clasista, surgidos después de las revoluciones mexicana y rusa (1917). Empezaron a difundirse *slogans* como “tierras al indio” y poco a poco se pusieron en marcha reformas agrarias que deshacían en parte el régimen de hacienda feudal, tan incrementado en el período anterior. La primera, más “revolucionaria” y participativa, ocurrió ya en 1953 en Bolivia, esa nación tan cuestionada en su identidad y práctica nacional desde su derrota en el Chaco. En los otros dos países fueron más tardías, verticales y dobles: 1964 y 1972 en Ecuador, 1964 y 1969 en Perú. En este segundo país el proceso fue mucho más sacudido. Primero estuvieron las numerosas y masivas tomas de tierras y un aborto de varias guerrillas, no muy sensibles a la identidad india. Llegó después la revolución militar de Velasco Alvarado (1969-1975) que con su reforma agraria promovió grandes empresas agrarias colectivas pero ignoró a las comunidades. Siguió una oscilación entre gobiernos de derecha y populistas que desembocó en la polarización armada entre Sendero Luminoso y el ejército (1981-1992), ambos distantes de la perspectiva de los pueblos indígenas. Una vez más estos quedaron atrapados entre dos fuegos ajenos, esta vez en un conflicto interno en el que acabaron poniendo la mayor parte de los aproximadamente 20.000 muertos, tanto en la sierra andina como en la selva: fueron ejecutados tanto por el ejército, que los acusaba de “terrucos” (terroristas), como por Sendero, que los consideraba “soplones”.

A medida que avanzaba este proceso, en la parte andina sobre todo de Perú y Bolivia se fue olvidando la problemática étnica y en vez de “indios” se empezó a hablar ya solo de “campesinos”, relegando el apelativo de “indígena” a solo los de la selva. Asimismo ya no se hablaba de “comunidades” sino de “sindicatos”, “cooperativas” o simplemente “productores agrarios”. Este enfoque, compartido por la derecha y la izquierda, parecía querer poner un punto final al tema de identidades étnicas contrapuestas a la estatal, por fin generalizada y monopólica. Pero no ocurrió así. Sobre todo en los años 70 empezó un nuevo e inesperado despertar étnico que persiste hasta hoy, como veremos en las próximas páginas. En este rápido recuento hemos querido subrayar que las identidades étnicas no son algo dado de una vez por todas ni reflejan necesariamente lo que marcaba a estos pueblos antes de

la invasión colonial española. Mantener, perder o adoptar tales identidades depende mucho de cada contexto histórico y tiene siempre algo de estrategia deliberada (Baud *et al.* 1996).

2. DE CAMPESINOS A NACIONES ÉTNICAS

Las tendencias “campesinistas” del período anterior, fomentadas desde la nación-Estado y apropiadas por muchas organizaciones del agro, no llegaron a barrer del todo la riqueza cultural de los pueblos originarios, que seguía vigente en la organización interna, celebraciones y otros muchos rasgos de la vida cotidiana de las comunidades. La pertinaz insistencia de los pueblos indígenas en defender este su espacio comunitario tan propio, en medio de las reiteradas arremetidas de la historia, se entiende mejor al ser precisamente allí donde mejor se ha conservado su cultura e incluso una política local propia. No sin razón el intelectual y político aymara Víctor Hugo Cárdenas nos ha comentado que la comunidad tiene algo de “miniestado”.

2.1. Los políticos e intelectuales no indígenas

En el ámbito académico seguían proliferando publicaciones antropológicas sobre estas comunidades indígenas; y entre literatos y artistas el mundo indígena siguió siendo objeto de inspiración, acompañada con frecuencia de denuncia sobre su triste situación social. Pero en las ideologías políticas de los años 1950 en adelante se apostaba más bien, en el mejor de los casos, por la propuesta del país “mestizo”. Este concepto se tomaba en un sentido muy semejante al que adquirió en la revolución mexicana, es decir, un país cuyos indios acaban por asimilarse al modelo blanco dominante. El presidente mexicano Lázaro Cárdenas, lo expresó claramente cuando, al inaugurar el I Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, 1940, dijo: “Nuestro indigenismo no pretende indianizar México sino mexicanizar al indio”⁸⁹. Tales eran también los planteamientos del MNR en Bolivia, expresados a través de su ideólogo Fernando Diez de Medina. En el Ecuador la ley de cultura

89 Citado en Guillermo de la Peña (1998: 41).

nacional de 1972 decía que “todos los ecuatorianos son en parte indígenas”, como si el totalmente indígena ya no pudiera ser ciudadano⁹⁰... En el Perú el gobierno revolucionario militar de Velasco Alvarado tuvo algo más de apertura, por ejemplo, al oficializar la lengua quechua (algo que el MNR boliviano nunca consideró), apoyar la publicación de un periódico –*Cronicawan*– en esta lengua y fomentar festivales populares de contenido andino. Reivindicó también la figura del líder anticolonial quechua Tupac Amaru, pero para acomodarla a su proceso y a un discurso nacionalista reformista militar (Morin 1983: 212-239).

El principal intelectual no indígena que en aquellos años llegó a formular una propuesta realmente “india” fue probablemente el incisivo escritor boliviano Fausto Reinaga (1969), marginado por casi todos sus colegas. No encontramos nada semejante en el Ecuador de aquellos años, aunque desde mediados de los años 70 se mantuvo allí una pugna crónica entre las organizaciones “indígenas” y las “clasistas”, muchas veces presentes ambas en una misma comunidad, pugna alimentada sin duda por la tirantez entre la camisa de fuerza conceptual entonces vigente en el paradigma reduccionista de la izquierda política y la vivencia indígena que abarcaba también las otras dimensiones de la compleja identidad cultural. En el Perú, el politólogo Aníbal Quijano planteó algo comparable a lo de Reinaga pero ya no sobre la revolución *india* sino solo sobre la emergencia del grupo *cholo*, nombre que dan los no indígenas a los indios que se quieren hacer mestizos, muchas veces por su emigración a la ciudad. Más significativo aún, su texto fue escrito en 1964 y desde entonces empezó a circular de forma restringida pero, pese a que personajes de la categoría de Murra le instaron enseguida a redondearlo y publicarlo, el autor se resistió durante otros quince años, en gran medida por no encontrar el bagaje conceptual ni el ambiente sociopolítico adecuado para ello. Cuando por fin en 1979 decidió publicarlo tal cual, añadió el siguiente comentario a propósito de la última novela de José María Arguedas:

“El zorro de arriba y el zorro de abajo es, hasta ahora, la única y frustrada exploración de este nuevo lugar de encuentro y de encrucijada de la cultura en el Perú, cuyo nudo trágico fue, acaso, lo que llevó al autor de este

90 Citado en Guillermo de la Peña (1998: 46).

ardiente mural a su decisión última [suicidarse], porque nadie como él, individualmente, fue tan absolutamente atravesado por los encuentros y desencuentros de esta encrucijada” (Quijano 1980: 14; ver 47-119).

Años después el tema *cholo* ha empezado a interesar a otros sobre todo en el Perú y, en menor grado, también en Bolivia⁹¹. En cambio en el Ecuador se habla mucho menos de un grupo intermedio en transición: o se es indígena o se es mestizo-blanco⁹². Pero por entonces, de forma inesperada, lo indio ya estaba empezando a ser expresado con fuerza por los propios indios, incluso en la esfera pública y política.

2.2. El despertar indio

Con diversos ritmos e intensidades, según cada país, aquel modelo asimilacionista se fue desmontando desde fines de los años sesenta. Hagamos un rápido recorrido cronológico sobre este despertar⁹³, distinguiendo los procesos diferenciados de los pueblos minoritarios de las tierras bajas tropicales y los de los pueblos andinos mayoritarios. Para concluir nos fijaremos después en los factores que mejor lo explican.

Más y más organizaciones étnicas

La primera expresión orgánica de este despertar no provino de las grandes culturas andinas sino de la periferia amazónica en la *selva del Ecuador*: los shuar. Se inició entre 1961 y 1962 como una Asociación de Centros Shuar –una organización social y económica apoyada por los misioneros salesianos– que en 1964 se transformó en la que hoy se llama Federación Shuar. Significativamente la necesidad de agruparse se sintió cuando llegó a la región una carretera de penetración que aumentaba el flujo de

91 Sobre el Perú, ver por ejemplo Franco (1991) y Nugent (1992); y, sobre Bolivia, Toranzo (1991).

92 Este contraste entre solo dos grupos es por lo general el que prevalece en la perspectiva de los pueblos indígenas, para quienes el grupo propio es ‘gente’ (*runa, jaqi, mbia...* según cada grupo e idioma) y los “otros” tienen un único nombre común, como *mishu, misti* (del castellano ‘mestizo’), *q’ara* (‘desnudo’, es decir, el que no cumple las normas), *wiraqucha* (nombre originalmente atribuido a una divinidad andina pero reducido ahora a ‘caballero’, es decir varón del grupo étnico dominante), *karai* (id., en guaraní; con frecuencia se le añade el adjetivo *pochi* ‘malo’), etc.

93 Para una visión continental, ver, entre otros, Van Cott (ed. 1994), NACLA (1996), Gutiérrez (comp. 1997) y Brysk (2000); para la región andina, Albó (1991a y 1999a), con sus respectivas bibliografías por países.

inmigrantes y la federación se formó el mismo año en que se decretaba la primera reforma agraria ecuatoriana. Esta organización fue la punta de lanza para otros pueblos de la misma selva, sobre todo a partir de 1972 en que se incrementó la presencia de empresas petroleras y, con ella, se multiplicaron los planes de colonización y de desarrollo del oriente petrolero. El proceso culminó en 1980 cuando, siempre bajo el liderazgo shuar, se conformó la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE). Nótese ya el temprano uso de la palabra “nacionalidades”, término que, junto con el de ‘naciones’ marcará todo el movimiento indígena no solo en el Ecuador sino en todo el continente. Los indígenas contribuyen así muy saludablemente a recuperar el concepto original de nación, que en los últimos siglos había quedado excesivamente monopolizado por el binomio Estado-nación (Albó 1997). En la *selva peruana* se dio un proceso semejante, iniciado en 1968 con el congreso amuesha, seguido después por el consejo aguaruna y hu} ambisa (parientes cercanos de los shuar) y por el frente de defensa de las comunidades nativas shipibo. Entre 1977 y 1980 los tres acabaron conformando la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESEP) que poco a poco se ha ido transformando en el principal portavoz de los pueblos de la selva y ha propiciado, además, diversos proyectos de desarrollo.

La primera y principal iniciativa en los *pueblos andinos mayoritarios de las tierras altas* se dio en Bolivia con el movimiento katarista, nombre derivado de Tupaj Katari, el principal líder aymara durante el levantamiento anticolonial de 1780-81. Iniciado a fines de los años 60 entre aymaras de La Paz y Oruro, este movimiento tuvo un vertiginoso ascenso que lo llevó a copar la dirección de la organización nacional “campesina” en 1971, hasta entonces aliada primero al MNR y después a los regímenes militares, con los que en 1964 había suscrito el llamado “pacto militar campesino”. Pero a los pocos días se produjo el golpe militar de Bánzer y tuvo que entrar en la clandestinidad hasta 1977 en que apareció de nuevo en público, retomó rápidamente el liderazgo de la misma organización, rompió el pacto y se independizó del gobierno. En 1979 la organización logró incorporar en su seno a otras corrientes y tomó el nombre de Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), nombre histórico y conciliador que no refleja la

importancia que, desde la irrupción del katarismo, da esta organización a la dimensión étnica. En la región andina de este mismo país, a fines de los años 80 se ha creado también el CONAMAQ que apela más explícitamente a la forma histórica de organización andina y rechaza militantemente toda referencia a los “sindicatos campesinos”. Nacida un poco desde arriba, más que como una necesidad de las bases, cuenta con el apoyo de varios intelectuales y profesionales aymaras urbanos y tiene un discurso bastante elaborado. Pero su articulación orgánica con las bases es lenta, incluso en regiones que siguen teniendo *ayllus*, en parte por su resistencia a vincularse más estrechamente con la CsUTCb, que sigue siendo por mucho la organización más representativa y que está igualmente abierta a esta problemática⁹⁴.

En la *sierra quichua del Ecuador* empezó un proceso comparable al boliviano en 1972, cuando se conformó ECUARUNARI⁹⁵, a partir de algunas organizaciones locales previas vinculadas sobre todo con la Iglesia católica. Pronto tuvo un crecimiento igualmente espectacular y, a los pocos meses de la creación de la CONFENIAE amazónica, en 1980, se conformó una instancia conjunta de coordinación que en 1986 desembocó finalmente en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), de enorme vitalidad hasta el día de hoy. La gran carta de presentación como un actor social principal, de la CONAIE al Estado y sociedad ecuatorianos, vino con el masivo levantamiento indígena o “sismo étnico” de 1990, que sacudió toda la sierra y mantuvo en vilo a todo el país. En 1994 se produjo un nuevo levantamiento general que logró modificar una ley agropecuaria de enfoque neoliberal, aprobada por el Parlamento de la noche a la mañana y sin consulta previa a los interesados, la cual abría las comunidades al libre mercado de tierras⁹⁶. Ante tal y tan arrolladora presencia indígena, incluso la antigua organización “clasista” llamada Federación Ecuatoriana Nacional de Organizaciones

94 Dentro de la CsUTCb se han hecho varios intentos de transformación orgánica pero no han prosperado, probablemente porque entre sus miembros hay una amplia gama de realidades distintas.

95 Sigla silábica de la frase quichua *Ecuador runakunapac rijcharimui* ‘el despertar de los indios del Ecuador’.

96 El levantamiento de 1990 es por mucho el más estudiado; entre otros, por Almeida *et al.* (1992 y 1993) y León (1994). Sobre el de 1992, ver Whitten *et al.* (1997) y, sobre el de 1994, Pacari (1996).

Campeñas (FENOC), sintió en los años 90 la necesidad de añadir la coletilla “e Indígenas” (FENOC-I)⁹⁷ y ha empezado a tener acciones conjuntas con la CONAIE, a partir del segundo levantamiento indígena de 1994 (Pacari 1996). Finalmente, en enero del 2000, la movilización masiva de los indígenas funcionó en gran medida como catalizador de los otros actores sociales, incluidos los militares, en la protesta general que culminó en la caída del presidente Mahuad. No hay duda que el movimiento indígena es ahora uno de los principales actores sociales del Ecuador, aunque en este último evento acabó frustrado pues fueron otros quienes cosecharon en aquel revoltijo. En nuestros países es siempre más fácil tomar el poder que después mantenerse en él y hacer, desde ahí, cambios significativos.

En las *tierras bajas de Bolivia* el proceso organizativo fue algo más tardío que en las de los otros países y tiene dos inspiraciones: el proceso katarista potente ya en la región andina y la experiencia de los grupos de selva del Perú, conocidas sobre todo a través de una ONG de la zona, fundada por antropólogos que tenían vivencias previas en el vecino país. Nació así, en 1981, una nueva organización llamada CIDOB, sigla que entonces significaba Central Indígena del Oriente Boliviano y, actualmente, Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia⁹⁸. Al igual que las organizaciones hermanas de los otros dos países, con los años ha servido de punta de lanza para aglutinar a prácticamente todos los pueblos de la tierras bajas, incluida la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), que había nacido por caminos separados un año después. En este caso, la principal carta de presentación de la CIDOB al Estado y a la sociedad civil, como actor social importante, ocurrió en 1990, con una gran marcha de varios de estos pueblos orientales “por el territorio y la dignidad”

97 Otras letras de la sigla FENOC han tenido también su significativa evolución semántica. Cuando se fundó esta organización, la oc final significaba “obreros cristianos”, por la vinculación inicial con la Democracia Cristiana. Más adelante, en el fragor del debate entre marxistas e indigenistas, pasó a significar primero “organizaciones clasistas” y después solo “campesinas”.

98 Este nombre más pretencioso oculta el hecho de que su cobertura sigue limitada a los grupos minoritarios de las tierras bajas, mientras en la región andina la CSUTCB sigue siendo la organización principal. La combinación de ambos nombres alimenta además la falsa idea, muy difundida por la prensa, de que solo los grupos minoritarios del oriente son todavía “indígenas” mientras que los demás habrían pasado ya a la categoría más integrada (y, por tanto, más digerible y “civilizada”) de “campesinos”.

hasta la sede de gobierno en La Paz. Bien cubierta por los medios de comunicación, esta movilización mantuvo en vilo a todo el país y logró arrancar importantes decretos del gobierno que, por primera vez en la historia, reconocía el derecho indígena a tener territorios propios. Cuando los fatigados marchistas llegaron a su punto más alto, a 4.700 metros en la cordillera de los Andes, recibieron un cálido recibimiento de la directiva de la CSUTCB en pleno, y juntos sellaron un pacto con el sacrificio ritual de una llama. Desde allí hasta la ciudad, ya cercana, la marcha se convirtió en una entrada triunfal y apoteósica en medio de las ovaciones y cariños de la población urbana.

Un momento de gran sentido simbólico dentro del movimiento en *todo el continente* se dio con ocasión de la preparación de eventos alternativos frente a las celebraciones oficiales de 1992 por el “descubrimiento de América”. En 1990 se realizó en Quito un congreso continental indígena que tras larga deliberación decidió que también ellos debían celebrar aquel evento pero bajo el lema “500 años de resistencia”. A partir de ello hubo numerosas reuniones y actividades por todas partes, que culminaron con diversos eventos públicos el día 12 de octubre de 1992. Así, en Bolivia tuvimos la suerte de presenciar la multitudinaria marcha que concentró a miles y miles de indígenas en la sede de gobierno, como una especie de retoma simbólica de la capital criolla por parte de los pueblos originarios. Otras ciudades andinas del país vivían movilizaciones semejantes, incluido el ascenso de miles de quechuas a la cumbre del Cerro Rico de Potosí, cuya plata, humedecida por el sudor y la sangre de los mitayos indios, enriqueció a Europa durante la Colonia y facilitó la primera acumulación de la que surgiría el capitalismo. En Ecuador, por esta misma época se realizó también una masiva marcha de los pueblos de la Amazonía, en demanda del reconocimiento de sus territorios, a la que se dio el simbólico nombre “500 kilómetros de resistencia”, en alusión a las demás conmemoraciones de la llegada de Colón a este lado del planeta (Whitten 1997).

La ausencia más notoria en este largo y creciente proceso de toma de conciencia étnica es la de la *región andina del Perú*. No faltaron algunos intentos iniciales, como la creación del CISA, a la que enseguida nos referiremos, cierto eco del katarismo en la región aymara de Puno, colindante con Bolivia, y –desde el poder– algunos referentes culturales en la revolu-

ción militar de Velasco Alvarado. Pero el fracaso de esta aumentó en todo el sector rural la influencia de los diversos partidos de izquierda, cuyas directivas estaban mayormente en Lima y que compartían un enfoque solo clasista e interpretaban todo lo étnico como peligrosas desviaciones “racistas”. A ello se unió, desde 1981, la situación de guerra interna creada por el sangriento enfrentamiento entre Sendero Luminoso (y, en menor grado, el MRTA) y el ejército, que durante once años acaparó toda preocupación sin permitir reflexionar más allá tanto en la sierra como en muchas regiones de la selva. Incluso las otrora potentes organizaciones sindicales, como la CNA velasquista, y sobre todo la CCP, más ligada a la izquierda, se fueron debilitando, dejando al país sin una clara organización representativa a nivel nacional. Solo en la selva ha habido cierto resurgimiento de AIDSESP cuando pasó el vendaval. Más adelante volveremos a este tema.

Los gobiernos

Hay que recalcar que todo este desarrollo no ocurrió por iniciativa de los respectivos Estados y gobiernos ni con su apoyo sino a pesar de ellos. Ha sido un ir creciendo contra corriente, sobre todo en las primeras décadas, hasta que al fin los gobiernos han debido abrirse al tema tanto por la presión desde el movimiento popular como por los nuevos vientos internacionales que traen corrientes más pluralistas también en el campo de las identidades étnicas. En *Bolivia* el cambio de actitud por parte del gobierno empezó a darse lentamente recién con el retorno de la democracia en 1982. Pero en todos estos años de democracia, la participación más directa de los indígenas en la escena política se ha visto entorpecida por un artículo de la CPE que exige la mediación partidaria en todo proceso electoral, aun los de nivel municipal. Por esta restricción, los indígenas y campesinos o han debido entrar en acuerdos con los diversos partidos o han formado los suyos propios (ver *infra*), aunque en los hechos su mayor participación política se ha dado sobre todo a través de sus organizaciones de base y sus masivas movilizaciones. Los cambios más significativos en la actitud del Estado empezaron en el gobierno de Jaime Paz (1989-93), que fue uno de los primeros del continente en ratificar el Convenio 169 de la OIT (de 1989) a favor de los pueblos indígenas. Pero ello solo ocurrió después de la masiva marcha indígena de 1990 “por el territorio y la dignidad”, que no solo logró una gran simpatía popular local sino

también la mirada escudriñadora de organismos internacionales que observaban con atención cómo el gobierno respondía a este movimiento indígena para otorgar o no determinados créditos al país.

Concluido ese gobierno, para las nuevas elecciones, el candidato del MNR, Sánchez de Lozada, presionado por los hechos de los últimos años y con el claro fin de quitar votos a otro partido populista, incorporó como candidato vicepresidencial al aymara katarista Víctor Hugo Cárdenas con lo que el poderoso MNR se aseguró el triunfo y entró por fin en esta corriente a la que se había resistido más que otros. Durante su gobierno (1993-1997) se cambió la CPE, reconociendo el carácter “multiétnico y pluricultural” del país (art. 1°) y el derecho de los pueblos indígenas a mantener sus recursos y su forma de vida, incluida su lengua, su organización y su forma interna de administrar justicia, y enseguida se inició el proceso aún en marcha de ajustar la legislación y las estructuras del Estado a estos principios (art. 171). Entre los primeros frutos prácticos de estos cambios cabe mencionar la difusión masiva del enfoque intercultural bilingüe en la reforma educativa, la titulación y demarcación de “tierras comunitarias de origen” (o territorios indígenas), consideradas inalienables e indivisibles, y la presencia de al menos 500 indígenas en los concejos municipales de los que un centenar ya llegó a ocupar el cargo de alcalde (Albó 1999b y 2002b).

En el *Ecuador*, el cambio de actitud gubernamental fue forzado sobre todo por el levantamiento de 1990 y los que le siguieron. El intento del gobierno de Sixto Durán de actuar a espaldas del movimiento, al aprobar entre gallos y medianoche su ley neoliberal de desarrollo rural, motivó el nuevo levantamiento de 1994. Poco después, la CONAIE creó su nueva rama política llamada *Pachacutic*⁹⁹, para participar en las elecciones de 1996, las primeras en que –a diferencia de Bolivia– ya no se exigía la mediación de partidos legalmente reconocidos para poder presen-

99 Lit.: ‘el que da un vuelco al mundo y a la historia’ y nombre de uno de los principales inkas. En la tradición histórica y mítica de los pueblos andinos *pacha kuti* significa el vuelco del mundo a una era nueva. De ahí, actualmente ha pasado a significar también ‘revolución’. Un pequeño partido indígena de Bolivia había adoptado ya anteriormente este mismo nombre y Víctor Hugo Cárdenas lo había mencionado también en su discurso aceptando la vicepresidencia del país en 1993.

tar candidatos. En 1997 tuvieron varios representantes en la Asamblea Nacional Constituyente de la que, en 1998, salió la nueva constitución política que lleva la clara impronta del movimiento indígena, más que ninguna otra aprobada hasta ahora en todo el continente. Tras reconocer también el carácter “pluricultural y multiétnico” del país (art. 1°), dedica toda una sección a los derechos “colectivos” de los pueblos indígenas “que se autodefinen como nacionalidades” (art. 83-84). Ahí se elevan al rango de derechos constitucionales –entre otros– la inalienabilidad e indivisibilidad de las tierras comunitarias (que cuatro años antes Durán había intentado lanzar al mercado), la educación intercultural bilingüe y varios otros de los comprendidos en el Convenio 169 de la OIT. Más adelante, el capítulo de los deberes y obligaciones de todo ciudadano concluye con el lema incaico, tan cargado de poder simbólico para los pueblos originarios, expresado en quichua y castellano: “*Ama quilla, ama llulla, ama shua*. No ser ocioso, no mentir, no robar” (art. 97). ¿Quién hubiera pensado en algo así solo diez años antes? Al nivel práctico, dentro de este nuevo ordenamiento legal las organizaciones indígenas han logrado ya el control de 31 municipios (sobre 215), una significativa brigada parlamentaria y varios cargos importantes en el ejecutivo.

Aunque en el *Perú* no hubo el mismo tipo de presiones desde el movimiento indígena, su nueva constitución política –aprobada en 1993, incluso antes de las dos arriba citadas– ha introducido también algunos cambios, como el reconocimiento de la pluralidad étnica y cultural de la nación (art. 2°) e incluso el carácter oficial del quechua, el aymara “y las demás lenguas aborígenes... en las zonas donde predominen” (art. 48), ampliando así lo que Velasco Alvarado había iniciado con el quechua. Pero, por otra parte –a diferencia de las otras dos e incluso de la anterior constitución peruana de 1979– eliminó, al no explicitarla, la anterior restricción constitucional que impedía la compraventa de tierras de las comunidades (Aroca 1996). Años después la ley de tierras de 1995 y su respectivo reglamento de 1997 daban plena operatividad a este principio neoliberal que Bolivia y Ecuador no han adoptado, precisamente por la fuerza que ahí tienen las organizaciones indígenas. El caso peruano nos muestra que no siempre los cambios se deben a presiones desde abajo. Hay también presiones y corrientes a nivel internacional, que han llevado a subrayar el carácter pluricultural de la mayor parte de los países del

continente¹⁰⁰, pero que incitan también a una plena apertura de la tierra al libre mercado. Reconocer el carácter pluricultural y multiétnico, es un paso en la dirección correcta pero no es suficiente. Si todo ello no se baja hasta las leyes y los niveles operativos, hay el riesgo de que sea solamente una mera concesión retórica, mientras se llevan adelante otras amenazas más concretas contra la sobrevivencia indígena en el área económica.

Los partidos políticos

La reticencia inicial de los gobiernos a esta política de identidades étnicas tiene un paralelo casi perfecto en la falta de interés, cuando no sospecha, por parte de los partidos políticos clásicos, tanto de derecha como de izquierda, tanto en función de gobierno como en la oposición. La conciencia étnica no solo rebrotó sin los gobiernos; tampoco los partidos de oposición estaban presentes, por vivir todavía demasiado enfrascados en el convencimiento de que todo se resolvía con la lucha de clases, sin duda presente pero no como el único ingrediente. En consecuencia, tampoco el movimiento sindical obrero, muy marcado por su militancia en estos partidos, fue un aliado espontáneo, sobre todo cuando las organizaciones del agro empezaron a poner en cuarentena la prominencia monopólica de una perspectiva sindical exclusivamente campesinista y subordinada a las directivas obreras. Solo tarde y con cierta lentitud, primero algunos partidos marginales de oposición y poco después casi todos los demás empezaron a interesarse por esta dimensión étnica, hasta entonces ignorada. Ocurrió primero en Bolivia, después en Ecuador y apenas el 2001 en el Perú.

En *Bolivia*, la dimensión étnica empezó a ser tomada en cuenta por algunos de los partidos minoritarios al retornar la democracia entre 1978 y 1982, pero muy cautelosamente, con muchos bemoles y sin quererse abrir a la participación activa y creativa de sus miembros indígenas dentro de la maquinaria partidaria. Por ello, fueron más bien los propios kataristas los que, después de sentirse simplemente utilizados como peones y

100 Ver, por ejemplo, el seguimiento cronológico del tema en las constituciones latinoamericanas realizado por Bartolomé Clavero (1994, 1997) y los análisis más detallados realizados en varios eventos internacionales sobre derecho indígena latinoamericano andino desde México (Gómez, comp. 1997) hasta Chile (Castro, comp. 2000).

miembros de tercera categoría por los partidos a los que se habían acercado, en su intento de entrar en la arena política, sintieron la necesidad de crear sus propios partidos. Enseguida se bifurcaron en dos corrientes, una “india”, más excluyente; y otra “revolucionaria”, más dialogante con algunos otros grupos de izquierda. No tuvieron mucho éxito electoral, por su falta de recursos, por la apuesta que muchos electores suelen hacer por el “caballo vencedor” y, con los años, por divisiones internas semejantes a las de tantos otros partidos pequeños. Pero lograron algunos pocos diputados y sobre todo consiguieron que su temática entrara en la agenda de otros partidos. Sin embargo su principal presencia política seguía siendo canalizada por sus organizaciones de base, por ejemplo, cuando en 1983 presentaron su tesis política de un “Estado plurinacional” y el año siguiente debatieron ampliamente y finalmente entregaron al primer presidente democrático, Hernán Siles (1982-1985), una propuesta de ley agraria fundamental, que nunca llegó al Parlamento, quizás porque planteaba cambios demasiado radicales en el propio Estado. Recién a partir de 1985, en que se impuso en el país el modelo económico neoliberal y con él entró en crisis el antiguo modelo obrero, otros partidos antes reticentes empezaron a ver en lo étnico una idea fuerza de recambio, iniciándose un proceso que de alguna manera culminó con el cambio de actitud –ya relatado– del principal partido de entonces, el MNR, que ganó las elecciones de 1993 en tándem con el katarista Víctor Hugo Cárdenas (Albó 1985b y 1993a). Cuando en 1994 se introdujeron cambios en la CPE, los partidos grandes se opusieron a introducir una enmienda para que se aceptaran candidatos independientes siquiera en las elecciones municipales. Por ello, y por el cada vez mayor pragmatismo político, siguen ocurriendo todo tipo de alianzas entre indígenas y partidos, incluido un nuevo partido campesino indígena, surgido en 1995 en Cochabamba en torno a la problemática de la hoja de coca. Aquellos partidos pioneros kataristas de los años 80 prácticamente han desaparecido, como tales, pero ahora la dimensión étnica –con o sin enfoque katarista– está presente en prácticamente toda la gama política.

En el *Ecuador*, el desinterés de los partidos fue total hasta el levantamiento de 1990, como muestra la ausencia del tema en los diversos análisis de aquel histórico suceso (Almeida *et al.* 1992, 1993, León 1994). Como en Bolivia, después de diversas experiencias, la principal

apuesta indígena ha sido por una organización política propia de carácter “independiente”, ya mencionada, llamada Pachacutic, creada después del segundo levantamiento de 1994. De todos modos estos nuevos políticos indígenas han evitado caminar solos y desde entonces han hecho diversos tipos de alianzas con otros partidos y fuerzas políticas, no siempre afortunadas. Se aliaron por ejemplo con el presidente Abdalá Bucaram, poco después destituido, y en el golpe de enero del 2000 aparecieron unidos con los militares, que después prescindieron de ellos para que en el país todo siguiera prácticamente igual tras el ascenso a la presidencia del anterior vicepresidente Gustavo Noboa.

En el *Perú*, hay que responsabilizar en gran medida a los principales partidos presentes en las directivas de las organizaciones sindicales agrarias nacionales (CNA y CCP) por haber bloqueado sistemáticamente el desarrollo de esta dimensión étnica, vivida visceralmente en la vida cotidiana pero censurada ideológicamente en el quehacer político, sobre todo en la región andina. Ni el Partido Unificado Mariateguista (PUM) que era el más presente entre las comunidades más organizadas del sur andino, ni los partidos lanzados a la lucha armada (Sendero Luminoso y MRTA) supieron complementar su visión clasista con una perspectiva étnica. Solo en la región de la selva algunos partidos de izquierda apoyaron en 1987, a través de ONG, la creación de la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú [CONAP] –una coordinadora paralela a AIDSESEP, previamente existente– que sí tuvo en cuenta la dimensión indígena, allí totalmente ineludible. Utilizaron incluso el concepto de “nacionalidades”, tan querido por los indígenas de los países vecinos¹⁰¹. Pero por entonces ya empezaba la conflictiva presencia de Sendero, el MRTA y el ejército también en la selva, y todas esas organizaciones tuvieron que replegarse hasta que pasara la tormenta. Habrá que esperar el fin de este torbellino y también la caída de Fujimori, que lo desarticuló, para que recién, en las elecciones del 2001, el partido del ahora

101 Las influencia de los partidos en la CONAP se nota, por ejemplo, en la contraposición entre su “proyecto histórico popular” en alianza con obreros y otros sectores sociales, y el “proyecto indígena” de “autodeterminación” de AIDSESEP (Chiriff 1991: 357). Los patrocinadores de CONAP querían dinamizar una mayor participación desde las bases locales, algunas de las cuales se quejaban del enfoque demasiado cupular de AIDSESEP, pero parece que el resultado fue crear divisiones en un esfuerzo todavía poco consolidado. Ver Albó (1991a: 320-331), con los comentarios de Bailón (pp. 346-348) y Chiriff (pp. 353-357).

presidente Toledo empezara a apelar a su modo a lo étnico, por cierto utilizando también el término *pachakuti*.

Para concluir esta sección, recordemos lo que decíamos al principio de este trabajo: las identidades colectivas étnicas no son una propiedad adscrita de una vez por todas sino algo que se asume o modifica de forma estratégica de acuerdo a cada contexto. En nuestros tres países la mayoría de los pueblos originarios y sus principales dirigentes e intelectuales apelan reiteradamente a su pasado para fortalecer y dar sentido a su identidad e incluso para expresar su utopía. Pero este mismo pasado es también recreado constantemente, de acuerdo al contexto actual y a los requerimientos de su lucha y de su utopía. En unos casos, se evitará admitir que existían dentro de las culturas indígenas históricas elementos hoy mal vistos, como la antropofagia, andar desnudos o graves luchas internas. En otros, este pasado se ajustará al presente. Uno de los ejemplos más ilustrativos es que los indianistas andinos de los tres países apelan a una u otra estructura precolonial de acuerdo al lugar desde el cual elaboran actualmente su discurso: los de Bolivia, casi siempre se refieren al Collasuyo [*Qullasuyu*], que era solo la parte meridional del Estado Inka; los del Ecuador, si a algo apelan es a un mitificado “Reino de Quito” o de los Kitu (Radcliffe y Westwood 1999); y solo los del Perú hablan regularmente del Tawantinsuyu, cuyo centro estaba en el Cusco.

3. MAS ALLÁ DE LAS FRONTERAS

Mucho de lo logrado por el movimiento indígena ha sido posible gracias a sus vínculos más allá de las fronteras de cada país, dentro y fuera del subcontinente latinoamericano (Brysk 2000)¹⁰². Dentro de nuestros tres países, tales vinculaciones internacionales han sido especialmente fuertes y útiles en la organización de los numerosos pueblos originarios minoritarios de las tierras bajas, cuya relación con los respectivos estados es un fenómeno bastante reciente. Perciben que por esa vía pueden avanzar mejor hacia objetivos que no podían conseguir tan fácilmente.

102 Esta autora pone énfasis sobre todo en los niveles superiores de las diversas organizaciones implicadas. Es particularmente rica en la descripción y análisis del caso ecuatoriano y, dentro de él, en lo que allí ha ocurrido en la región amazónica.

te con una acción directa. El camino más corto y eficaz pasa entonces por un rodeo estratégico que transita por encuentros entre indígenas de otros países, al nivel regional y mundial, e incluso por la presencia indígena en instancias internacionales como las Naciones Unidas o el Banco Mundial. Es significativo, por ejemplo, que cuando la CIDOB recién se estaba formando en Bolivia, con unos pocos personajes aún muy poco conocidos en el país, incluso dentro del variopinto mundo indígena amazónico sobre el que pretendían actuar, varios de estos futuros líderes tuvieron ya la oportunidad de asistir a eventos indígenas internacionales en lugares tan distantes como Canadá y Australia¹⁰³. En cambio, los pueblos originarios mayoritarios de las tierras altas andinas tenían una historia mucho más larga de articulación estable con el Estado, ya desde los tiempos precoloniales del Tawantinsuyu, con mecanismos que han ido cambiando según los momentos históricos. En consecuencia, su referente más inmediato y obvio ha sido y sigue siendo el respectivo Estado nacional dentro del que se desempeña su lucha multiseccular, con todos los matices políticos y énfasis ideológicos que tal presencia supone en cada coyuntura nacional. Ello no impide que participen también en otras instancias supranacionales, pero, a diferencia del caso de las tierras bajas, estas juegan un rol más secundario. Ya vimos cómo se movilizaban tanto los andinos como otros muchos, por ejemplo, para tomar su postura común ante las celebraciones oficiales de los 500 años del “descubrimiento” o “encubrimiento” de América. Entre las muchos ejemplos de relaciones entre los movimientos y acciones de los diversos países y de estos con la comunidad internacional, he escogido unos pocos casos para ilustrar el diverso alcance y facetas de esas conexiones:

3.1. Los tejidos del ayllu Coroma

El despojo y piratería de valiosos objetos del patrimonio indígena, para venderlos después muy lucrativamente en los países ricos, ha sido una plaga de larga data en los países pobres, incluidos nuestros tres países andinos. Las redes internacionales de los saqueadores son cada vez más

103 Esta estrategia ha sido alentada a su vez con buenos resultados también en otros países. Por ejemplo en el Brasil, cuya población indígena no llega siquiera al 1%, esta se ha dejado sentir con fuerza dentro de la agenda pública nacional, gracias a este “atajo” que da la vuelta por las Naciones Unidas (Ramos 1998, 1999).

amplias y sus conexiones internacionales son cada vez más tupidas. Sin embargo el siguiente caso muestra que es posible establecer también redes alternativas para defender este patrimonio.

El *ayllu* mayor de Coroma se encuentra en un lugar remoto del altiplano sur de Bolivia donde ciertas tradiciones ancestrales se han conservado mejor que en otras partes. Una de ellas es el culto a los antepasados fundadores del *ayllu*, expresado en el mantenimiento y veneración ritual de bultos (*q'ipi*) [conjuntos, colecciones] de tejidos antiguos que se les atribuyen. Estos bultos se guardan en lugares estratégicos que marcan el territorio del *ayllu* y todos ellos son objeto de una celebración especial en el centro ceremonial con ocasión de Todos Santos: se los lleva a oír misa, al igual que a los varios haces de bastones de mando que ciertos grupos de familias guardan con veneración. En otro momento de la fiesta los bultos se abren y sus tejidos son distribuidos entre los presentes para que se los pongan y empieza un bello baile de solidaridad entre los vivientes actuales y sus antepasados fundadores, simbolizados en esos *ponchos* y *unkus* tan fielmente guardados. Pero en los años 1980 se detectó que los tejidos antiguos más valiosos iban siendo sustituidos por otros nuevos, debido a que intermediarios inescrupulosos corrompían a algunas autoridades y cuidadores locales. No había ninguna pista sobre el rumbo seguido por los tejidos secuestrados. Ahí empezó a funcionar una nueva forma de solidaridad internacional.

Se lanzó la señal de alerta a diversos investigadores andinistas y en 1988 el antropólogo John Murra, uno de los que mejor ha estudiado la importancia de los tejidos en la cultura andina, hizo llegar a Coroma una tarjeta de invitación a una exposición y venta de “arte étnico” en California, en la que figuraba la foto de un *unku* que los comunarios reconocieron inmediatamente: la había tomado un comerciante de antigüedades que, unos años antes, había aparecido en la comunidad como turista y fotógrafo en la fiesta de la Todos Santos. La solidaridad de una ONG amiga permitió el viaje a San Francisco (California) de una delegación de comunarios de Coroma, donde fueron acogidos por la Casa de la Amistad Intertribal y se puso en marcha una red de activistas y profesionales, incluidos abogados norteamericanos de alta calificación, que se ofrecieron a representar gratuitamente a Coroma en la correspondiente demanda

judicial. El pleito fue largo y duro, exigió nuevos viajes entre Coroma y Estados Unidos, nuevos colaboradores y más argumentos. En el fondo entraba en pugna el principio neoliberal del libre comercio, propio de la globalización, y el sentido ético que, por suerte, quedaba suficientemente respetado en una convención de la UNESCO suscrita tanto por los Estados Unidos como por Bolivia. Para abreviar, en setiembre 1992, pocos días antes de la celebración de los 500 años del “descubrimiento de América”, representantes del gobierno de Estados Unidos hicieron entrega oficial de 43 tejidos recuperados al Presidente de Bolivia, quien a su vez los entregó a las autoridades de Coroma, presentes en la ceremonia. América descubría que el pueblo originario de Coroma seguía resistiendo¹⁰⁴. Retornadas las almas de los antepasados en aquellos tejidos, tuve el honor de ser invitado por Cristina Bubba –apoderada de los *ayllus* de Coroma– a la primera celebración de Todos Santos. Me vistieron con uno de aquellos tejidos finalmente recuperados y bailé así en comunión con las almas de los antepasados fundadores. Bajo aquel *unku* sentía en mi interior el peso y profundidad de la historia, fusionada con la universalidad de la causa indígena.

3.2. Los cocaleros

Al menos en Bolivia, la inmensa mayoría de los productores de hoja de coca son migrantes quechuas y, en menor grado, aymaras expulsados de sus comunidades andinas por la pobreza y falta de atención estatal. Son conocidos localmente como los *cocaleros*, término que identifica a un grupo social claramente diferenciado del de los narcotraficantes, llamados también *pichicateros*, aunque no falten vínculos entre ambos. A diferencia de quienes han optado por trasladarse a los crecientes cinturones de pobreza urbana, ellos han acudido a las áreas productoras de hoja de coca, por ser uno de los pocos nichos rurales que les ofrece cierto margen de crecimiento. Este *boom* se debe naturalmente a la importancia de la hoja de coca como materia prima para la elaboración de pasta básica y cocaína, un fenómeno económico y cultural de carácter internacional. Pero hay que aclarar que la inmensa mayoría de estos quechuas y aymaras no han ido a las áreas productoras de hoja de coca para enri-

104 Síntesis basada principalmente en Bubba (1993) y en el video *El retorno de las almas*.

quecerse rápidamente mediante actividades ilegales de narcotráfico sino solo por ser una de las pocas oportunidades económicas a su alcance. Sin embargo, una vez allí, se encuentran enfrascados en una problemática de repercusiones mundiales. De la noche a la mañana resultan ser el “enemigo” más débil (y por tanto también el más vulnerable) de una dudosa “guerra contra las drogas” que, bajo la batuta de los Estados Unidos, ha llevado a la región a un poderoso contingente bélico tanto boliviano como norteamericano. Esta situación ha hecho de los cocaleros uno de los actores sociales populares más dinámicos y mejor organizados dentro del escenario nacional, que combina una retórica culturalista en defensa de “la sagrada hoja de coca” –a la que sistemáticamente distinguen de la cocaína– con una fuerte virulencia antiimperialista.

Cuanto mayores son las restricciones comerciales impuestas al mercado de hoja de coca, más probable es que aumente el número de cocaleros empujados a salvar su economía incursionando en actividades más cuestionables como la transformación de la hoja en pasta básica, siquiera como los “peones” de esta economía alternativa y prohibida de la cocaína. Es notable, con todo, que los impulsores internacionales de esta “guerra” no hayan podido probar en tantos años la implicación directa de los principales líderes cocaleros en el negocio ilegal propiamente dicho. Estos en cambio han logrado montar un importante *lobbying* que incluye encuentros internacionales periódicos de representantes de productores de hoja de coca de Bolivia, Perú y Colombia; la búsqueda de productos industriales alternativos y de baja concentración como mates, vino, dentífrico, caramelos en base a hoja de coca, y su entrada en el mercado; e incluso gestiones para lograr la despenalización de la hoja de coca como tal en la Convención Única sobre Estupefacientes y sus modificaciones¹⁰⁵. De esta forma, lo que empezó como una simple búsqueda de alternativas de sobrevivencia dentro de una economía neoliberal, que no toma en cuenta a los pequeños productores andinos, ha

105 La atención internacional se concentra casi exclusivamente en el tema de la droga y el narcotráfico, sin fijarse apenas en la situación particular de los cocaleros ni en la diferencia entre hoja de coca y cocaína. Por otra parte, la abundante literatura local sobre los cocaleros no suele mencionar las conexiones internacionales de estos para defender su propia causa. Ver CEDIB (1993), Leons y Sanabria, (eds. 1997) y Laserna, Camacho y Córdova (1999). Pero no existe aún un estudio que se refiera a la fase actual que estos últimos autores llaman de “erradicación forzosa”.

generado este complejo sistema de actividades económicas y políticas muy explicables dentro de un mundo cada vez más globalizado.

3.3. Los indígenas en la frontera peruano ecuatoriana

Cuando en 1995 recrudeció el conflicto fronterizo entre el Ecuador y Perú, se presentó una situación complicada para los pueblos indígenas emparentados, que quedaban a un lado u otro de la línea de fuego. Poco antes de que estallaran las hostilidades, los shuar y achuar habían trabajado más bien en conseguir una especie de salvoconducto étnico que les permitiera transitar libremente a un lado y otro de la frontera estatal para poder visitar a sus parientes y realizar sus actividades tradicionales de recolección e intercambio¹⁰⁶. Empezado el conflicto armado, su primera reacción fue redactar un pronunciamiento conjunto, firmado por las autoridades máximas de las organizaciones indígenas de ambos países, en que exigían el inmediato cese de hostilidades y una visión más amplia y universal por parte de los dos gobiernos, arguyendo además que esta guerra, iniciada sin ellos pero en pleno territorio indígena, les perjudicaba gravemente a ellos más que a ningún otro sector.

Pero a otro nivel, estaban ya crecientemente influenciados por la escuela, el servicio militar obligatorio, los viajes y otros contactos dentro de sus respectivos países y les pesaba también el hecho de ser y sentirse ciudadanos de uno u otro país. Siquiera a un nivel pragmático, tenían conciencia de que les resultaba ineludible aparecer cercanos y fieles al respectivo ejército. Al menos en el lado ecuatoriano, donde la disputada frontera queda mucho más cerca de los asentamientos shuar, se había estado construyendo una larga y muy cordial relación entre ejército y pobladores, la cual tuvo entonces su prueba de fuego. El ejército de este país conformó con los shuar dos batallones de elite y los shuar, a su vez, esperaron que con su participación al lado del ejército acabarían consolidando su propio territorio indígena y conseguirían otros beneficios del Estado. Los combatientes shuar hicieron una muy publicitada declaración amenazando incluso con reducir la cabeza de los enemigos captu-

106 El hecho de que esta iniciativa surgiera en el lado ecuatoriano hace pensar a algunos del lado peruano que podría haber sido parte de una estrategia política del vecino país.

rados, siguiendo la costumbre tradicional. En el lado peruano, el ejército reclutó también a aguarunas y huambisas pero sin llegar a conformar grupos especiales¹⁰⁷ y/o los utilizó como cargadores, guías y para sus servicios de inteligencia. En suma, la guerra despertó antiguas rivalidades sobre todo entre grupos shuar y aguaruna. La ancestral tradición guerra de estos grupos étnicos emparentados y las hostilidades tradicionales entre varios de ellos facilitaron también la adscripción de algunos grupos a uno u otro de los dos Estados nacionales en conflicto¹⁰⁸.

Toda esta actitud, mezcla de pragmatismo y patriotismo y no exenta de ambigüedades casi insolubles, ha conducido al final del conflicto a un mayor reconocimiento público de estos pueblos originarios y de sus derechos étnicos dentro de su respectivo país, pero quizás al costo de un cierto enfriamiento en sus relaciones cotidianas a ambos lados de la frontera. Llegada la paz, se han reanudado las charlas para la mutua colaboración entre los dos países en la zona de frontera, incluyendo encuentros entre los grupos indígenas implicados, pero el avance es aún lento. Sorprende, por ejemplo, que no se aproveche mejor el poderoso medio radiofónico, bien desarrollado sobre todo en el lado shuar ecuatoriano. Tal vez el avance más interesante es que, a partir del ejemplo de los indígenas ecuatorianos en su lucha legal contra la penetración de empresas petroleras en sus territorios, se ha iniciado algo semejante en el lado peruano (Brysk 2000: 45).

3.4. CISA

A un nivel más formal ha habido también varios intentos para formar instancias orgánicas de articulación internacional de los sectores indígenas de estos países. Sin entrar a otros niveles mayores, como es el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, nos fijaremos en dos casos más vinculados con nuestros países: el CISA y la COICA

107 Los aguarunas reclutados, mejores conocedores de lo adecuado en la selva, se quejaban de que los clásicos gritos y cantos guerreros de los otros combatientes los dejaban demasiado al descubierto del "enemigo".

108 Esta síntesis se basa en los datos publicados por Endara (1998: 107-109) y Brysk (2000: 141-143), ambos referidos al lado ecuatoriano, y en comentarios orales de otros varios investigadores e indígenas de ambos bandos.

En 1980, en el fastuoso marco de las ruinas incaicas de Ollantaytambo (Cusco, Perú) y con cierto liderazgo de andinos peruanos y bolivianos, se realizó un magno encuentro de indígenas de diversos países del continente del que surgió una instancia internacional llamada Consejo Indio de Sudamérica o simplemente CISA. Sus pretensiones fueron abarcar todo el subcontinente y logró efectivamente convocar al principio a representantes de diversos pueblos, desde la Guajira de Colombia y Venezuela hasta los mapuches del sur de Chile y Argentina. Pronto se asoció al Consejo Mundial de Pueblos Indígenas y se vinculó con otras instancias de apoyo, como el Tribunal Russell y el IWGIA (Dinamarca). Fue incluso formalmente reconocido por la sede de las Naciones Unidas en Ginebra, donde logró ejercer presión, por ejemplo, para avanzar en la proyectada Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas y en el nuevo Convenio [ahora, 169] de la OIT.

Ya en su 2º congreso, reunido en Tiwanaku, Bolivia, en 1983, surgieron graves divisiones internas por el liderazgo. La organización se fue concentrando cada vez más al grupo nuclear inicial, conformado sobre todo por algunos intelectuales de origen andino peruano y boliviano, muchos de ellos con vínculos urbanos e incluso internacionales, más que con las organizaciones de base de sus respectivos países. Estableció su sede en Lima, desde donde montó una pequeña editorial y una revista llamadas significativamente *Pueblo Indio*. Este nombre, así en singular, refleja una ideología iniciada desde varias décadas antes sobre todo por Fausto Reinaga en Bolivia, que enfatiza el enfoque político anticolonial (en contraste con el clasismo de las organizaciones de izquierda), más que la gran pluralidad de experiencias de cada pueblo originario. Poco a poco los conflictos internos y la falta de recursos acabaron prácticamente con la organización.

Solo ha habido un pequeño rebrote, mucho más local. A partir de las celebraciones de 1992, algunos miembros del antiguo CISA, todos ellos del contorno peruano boliviano del lago Titicaca, volvieron a utilizar aquella sigla, hasta ahora reconocida en las Naciones Unidas. Han propiciado además diversas reuniones del llamado parlamento aymara, con participantes de Perú, Chile y Bolivia, precisamente en el hito “tripartito”, en que confluyen las fronteras de los tres países, que ellos pre-

fieren denominar *Taypi Qala*, “La Piedra Central”¹⁰⁹. Sin embargo, y pese a haber abierto incluso una página en Internet, hasta ahora esta laudable iniciativa sigue siendo un esfuerzo muy aislado, realizado por iniciativa de unas pocas personas que no acaban de ganar mayor convocatoria en el seno de las principales organizaciones de base del propio pueblo aymara en ninguno de los tres países.

La experiencia abortada del CISA dramatiza un problema frecuente en otras varias organizaciones indígenas: su débil representatividad. Muchas veces es inevitable que una nueva organización empiece como una intuición de unos pocos. Pero si con los años no logra ir penetrando en las bases, algo falla. Casi todas las organizaciones tienen dificultades en articular sus varios niveles, desde las bases locales hasta sus dirigentes en la cúpula, por un conjunto de factores como pugnas por el liderazgo, falta de financiamiento propio e independiente o simplemente la dificultad en pasar de una democracia directa y personal (propia de la experiencia comunal indígena) a otra de tipo más representativo, ineludible en los niveles superiores¹¹⁰. Si hay una base mínima de legitimidad y representatividad entre los varios niveles, la organización sigue. En cambio en otros casos, como el del CISA, nunca llegó a conseguirse este mínimo, al menos con relación a las regiones andinas de Bolivia y Perú, que era donde se estaba liderando el proceso. Parte del problema fue probablemente que quienes tuvieron la iniciativa no intentaron tampoco, con suficiente decisión, articularse con las principales organizaciones que ya existían en la región, privilegiando más bien la búsqueda para sí de nuevos recursos internacionales, que más bien desencadenaron conflictos personales entre ellos. No les faltaban buenas ideas y propuestas, pero sin bases y con buenas relaciones en el exterior, corrían demasiado el riesgo de reducirse a una especie de *indian jet-set*¹¹¹.

109 Comunicaciones personales de Max Paredes. Ver más detalles en el capítulo 3, “Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile”, en este mismo volumen.

110 Ver Ticona, Rojas y Albó (1995) y los sugerentes testimonios recopilados por Ticona (2000), para el caso boliviano.

111 El estudio de Brysk (2000), tan rico en otros puntos, ha descuidado algo el análisis de estos aspectos, que necesitan ser comprendidos y solucionados para lograr un movimiento sostenible y de mayor alcance.

3.5. COICA

La Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica [COICA] representa de alguna manera el contrapunto de la anterior situación. Se creó en 1984, por decisión de las principales organizaciones indígenas en la región amazónica de cada país: CONFENIAE en el Ecuador, AIDSESP en el Perú (ambas desde 1980) y CIDOB en Bolivia (desde 1981), siendo por entonces más incipientes los procesos organizativos de los demás países de la cuenca. A diferencia del caso precedente, estas organizaciones jugaron un rol fundamental en el diseño, constitución y ulterior operación de la nueva instancia supranacional; por ejemplo, ex dirigentes de cada una de las organizaciones mencionadas han sido presidentes sucesivos de la COICA. La opción por el nombre de “Coordinadora”, no es casual y subraya que esta instancia respeta la identidad local de las organizaciones que la constituyen así como la necesidad sentida por todas ellas de afrontar de forma conjunta problemas semejantes que preocupan a todas ellas.

Más interesante aún, las respectivas organizaciones iniciaron esta apertura, más allá de las fronteras estatales, cuando aún no tenían muy consolidada su representación dentro de sus respectivos países ni tampoco una articulación orgánica sólida con las organizaciones indígenas de las tierras altas. En rigor, esta última solo se ha conseguido en el Ecuador a través de la CONAIE, desde 1986. En Bolivia, no sin forcejeos y reticencias, se han ido construyendo diversas acciones conjuntas entre la CIDOB, de las tierras bajas, y la CSUTCB, más fuerte en la región andina, sobre todo a partir de la marcha “por el territorio y la dignidad” de 1990, que consolidó la presencia definitiva de los indígenas de las tierras bajas en el escenario nacional. En el Perú, en cambio, esta vinculación a nivel nacional sigue siendo una de las asignaturas pendientes, agravada por la persistente tendencia de este país, incluso entre sus organizaciones de base, a considerar “indígenas” solo a los de las tierras bajas. Pese a diversos altibajos, la COICA ha llegado a agrupar a organizaciones de todos los países de la cuenca amazónica e incluso otras de problemática semejante como las de la cuenca vecina del Orinoco y en las Guayanas. Sigue así activa hasta hoy como la instancia de encuentro de las organizaciones indígenas de tierras bajas

de nueve países¹¹². Ha jugado, por ejemplo, un rol importante en todo el proceso de demarcación de territorios indígenas en estos países, en la participación de estos pueblos en los programas medioambientales, en la relación con las empresas petroleras y en la defensa del derecho de propiedad indígena sobre diversos productos de selva de potencial importancia farmacéutica.

Subrayemos, para concluir, el papel que ha correspondido a esta instancia transamazónica supranacional, cuya sede está ahora en Quito, en el conflicto fronterizo entre Perú y Ecuador. Conjuntamente con sus afiliadas CONFENIAE, AIDSESP y otras no directamente implicadas como la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), CIDOB de Bolivia e incluso organizaciones indígenas de la Guayana Francesa, organizó sesiones de mediación y pronunciamientos, incluyendo una sesión conjunta de shamanes provenientes de ambos lados de la frontera. Llegada la pacificación, la COICA ha renovado su propuesta de establecer un parque biestatal en la antigua zona en conflicto, que sigue siendo fundamentalmente territorio indígena (Brysk 2000:142).

4. FACTORES TRAS LOS HECHOS

Si bien aquí nos limitamos a los tres países andinos, hay señales de esta misma emergencia en casi todos los países del subcontinente latinoamericano –desde Chiapas en México hasta los mapuche de Chile– lo que indica una confluencia de factores comunes, aparte de otras coyunturas locales más o menos favorables. Entre ellos destacamos los siguientes¹¹³:

4.1. Factores locales

Al nivel local son varios los factores que influyeron en casi todas partes para que prendiera un movimiento con contenido étnico:

112 Ecuador, Perú, Bolivia, Colombia, Venezuela, Brasil, dos Guayanas y Columbia Británica.

113 Para Bolivia, abordé ya este tema en Albó (1993). Stavenhagen (1997) y Brysk (2000) tienen planteamientos semejantes acerca de la emergencia indígena a nivel latinoamericano.

La marcha hacia la Amazonía

Como parte de los *procesos naturales de crecimiento* demográfico y desarrollo económico, aumentó significativamente el número de nuevos caminos de penetración y el flujo de asentamientos de colonos y empresas petroleras, madereras, ganaderas, agroindustriales, etc. hacia las tierras bajas. Esta avalancha obligó a los pueblos indígenas del área a reaccionar, descubriendo al mismo tiempo que todos ellos sufrían esta misma amenaza. Tal situación les estimuló a superar diferencias a veces crónicas entre ellos y a adaptar sus formas tradicionales de organización, muchas veces limitadas al ámbito local. En estos movimientos –a diferencia de lo que ocurría en las tierras altas– el referente inmediato y natural de todos ellos para identificarse a sí mismos era su condición de pueblos indígenas sin mayores aditamentos por corrientes ideológicas o políticas. Por su estilo de vida, que incluye recolección y caza, tenían también otra concepción más amplia de territorio, muy distinta de la de “tierra para cultivar”, propia de las reformas agrarias del período anterior en las regiones más agrícolas y densamente pobladas. Estos rasgos influyeron a su vez para que otros indígenas de las tierras altas, a los que se había pretendido reducir a solo “campesinos”, recordaran que ellos tenían también su propia identidad cultural e incluso sus territorios comunales.

El fracaso del modelo desarrollista

Simultáneamente, en las tierras altas andinas, los escasos resultados tangibles del anterior modelo de desarrollo por la vía de integración asimilacionista, vigente en las décadas anteriores, había ido creando un desencanto que a su vez provocó la búsqueda de alternativas, a partir de la experiencia previa. Un aymara nos lo expresó en los siguientes términos gráficos: “Nos dijeron que nos liberaríamos dejando de ser indios y lo hemos probado. Pero no ha sido cierto. ¡Volvamos a ser aymaras!” Con esta frustración, a partir de experiencias cercanas en el tiempo, estos pueblos andinos, que tenían ya una larga trayectoria de lucha anticolonial, transitaron de nuevo de su “memoria corta” inmediatez a su “memoria larga” (Rivera 1984: 163-171). Nótese de paso que esta memoria larga suele ampliarse entonces incluso al plano de una utopía en clave de pasado. En los pueblos “originarios” esta forma de expresar su utopía –como un pasado

perdido— tiene más poder movilizador que en la clave de futuro, preferida por el mundo occidental, o que en una clave “sin lugar” (= *utopía*), como fue el sueño de Tomás Moro. Es particularmente poderosa en quienes, además, observan la presencia de grandes monumentos arqueológicos, que pasan a tener un gran poder simbólico para percibir el ideal de su lucha como algo posible. Por lo mismo, criticar a estos pueblos por buscar un imposible retorno al pasado o por idealizar esos tiempos pasados que no fueron tan bonitos como los pintan, es no entender lo central de su propuesta: en realidad hablan de utopías deseadas por las que luchan.

El bumerang de la migración urbana

Algunos indígenas emigrados a las ciudades, sobre todo entre quienes estuvieron más expuestos a la capacitación y práctica en el ámbito social y humano, han jugado un papel importante como intermediarios, innovadores o “intelectuales orgánicos” del movimiento indígena. A muchos inmigrantes rurales su establecimiento en la ciudad hostil les provoca el camuflaje y, a la larga, la pérdida de su identidad étnica. Pero hay siempre una minoría para la que esta experiencia, muchas veces conflictiva, despierta y estimula más bien una mayor conciencia. Entonces su aporte al movimiento indígena suele ser substancial y enriquecedor. Podríamos añadir que el resurgimiento indígena, experimentado sobre todo desde los años 1970, no habría sido tan fácil ni general si en las décadas anteriores no se hubieran puesto en marcha los programas de desarrollo que aceleraron estos procesos educativos y migratorios, por mucho que con su relativo fracaso desencadenaran también las frustraciones señaladas en el punto anterior.

Los aliados no indígenas

Casi todos los indígenas que han llegado a organizarse han contado por lo general con aliados en diversas instituciones externas suficientemente aceptadas en su medio. Por la complejidad y gran variedad de este punto, conviene resaltar los tres sectores que han desempeñado un rol más significativo, al menos en nuestros tres países:

- *Sectores innovadores de la Iglesia católica.* Sobre todo para los primeros años, en que la clase política no aceptaba esta dimensión

étnica, en muchas partes fue fundamental el rol desempeñado por grupos religiosos menos proselitistas y más comprometidos, sobre todo de la Iglesia católica. Para entender este giro, en una institución tan ligada durante siglos al esquema colonial y neo-colonial, son cruciales los vientos renovadores surgidos en ella desde los años 1960 a partir del Concilio Vaticano II y, en nuestro continente, a partir de la conferencia del CELAM en Medellín (1968), que puso en primer plano el tema de la liberación de los pobres. Es igualmente significativo constatar cómo en la tercera conferencia, reunida en 1992 en Santo Domingo y convocada inicialmente en el marco de los “500 años de evangelización”, este enfoque triunfalista dio también un giro, reclamado desde los sectores de base, y el documento final de la conferencia cobró un rostro mucho más indígena. Dentro de nuestros países es paradigmática la figura profética de monseñor Leónidas Proaño, obispo de Riobamba que, contra viento y marea incluso dentro de su propia iglesia, contribuyó como pocos en el surgimiento y dinamización de las organizaciones indígenas del Ecuador y en poner su problemática en la agenda pública¹¹⁴. Pero no es una figura aislada. En los tres países encontramos, junto al despertar de los pueblos indígenas, algunas otras instancias vinculadas a sectores progresistas de la Iglesia católica, como los salesianos en el territorio shuar, el Instituto de Pastoral Andina en el sur peruano, la llamada “iglesia aymara” entre Perú y Bolivia, o los jesuitas junto al pueblo guaraní. Con los años, determinados sectores de otras iglesias cristianas históricas, sobre todo metodistas, luteranas y otras asociadas al Consejo Latinoamericano de Iglesias [CLAI], con sede en Quito, se han descolocado de la tendencia dominante dentro del mundo misionero protestante, y han contribuido también con su perspectiva ecuménica a este apoyo al movimiento indígena¹¹⁵.

114 Impresiona el testimonio de su colaborador cercano Agustín Bravo (1998), en el simposio internacional organizado por la Fundación Pueblo Indio, heredera del trabajo de Proaño, en el marco del 49 Congreso Internacional de Americanistas en Quito (Almeida y Arrobo, comp. 1998: 229-250).

115 Es significativo que, en el fragor del levantamiento ecuatoriano de 1990, se adhirieron también a él algunos grupos evangélicos como la Asociación de Indígenas Evangélicos de Colta, hasta entonces formalmente opuestos a toda acción política cuestionadora y a organizaciones como la ECUARUNARI y la CONAIE (León 1994: 92-93).

- *Diversas ONG de promoción.* Hay en este grupo una relación más dialéctica con las organizaciones indígenas y una mayor variedad de situaciones, debido a la amplia gama de actitudes, propuestas y lealtades dentro de este vasto mundo de las ONG, especialmente abundantes en el caso boliviano. Pero no cabe duda que algunas de ellas han jugado y juegan un notable rol de apoyo. Han tenido un rol multiplicador y articulador muy especial las muchas radios educativas en lenguas indígenas y sus redes nacionales e internacionales, que desde los años 1960 se han constituido en el principal medio de comunicación en el sector rural, rebalsando distancias y barreras como la lengua, la letra escrita y fronteras estatales. Más allá de sus numerosos programas cotidianos de alcance local, a través de su Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica [ALER], actualmente existe además un programa semanal en quechua que, combinando las tecnologías de internet y satélite, es producido y emitido por una subred de 25 emisoras, llegando así a una audiencia rural ubicada con frecuencia en áreas muy aisladas.
- *Investigadores y académicos.* Ciertos individuos, vinculados al mundo profesional de la investigación académica, han cumplido un rol catalizador y creador de conciencia étnica, sea indirectamente como sistematizadores de la lengua y la cultura, como consultores o funcionarios en instituciones públicas y privadas o, más directamente, como promotores y aliados en la lucha de los pueblos indígenas. Recordemos que fue un grupo selecto y cuestionante de ellos el que promovió la histórica conferencia y manifiesto de Barbados en 1971 –organizada por el Consejo Mundial de Iglesias y la Universidad de Berna– a la que en 1977 siguió un Barbados II, en que participó además un número mayoritario de representantes indígenas (Brysk 2000: 64). En nuestros países este tipo de apoyo ha ocurrido principalmente entre grupos minoritarios y más aislados de la selva, por ejemplo, en el nacimiento del congreso amuesha, en el Perú, o de la CIDOB en Bolivia, aunque no faltan tampoco casos en la región andina.

En los tres sectores mencionados ha ocurrido con frecuencia una especie de “conversión”, a medida que aumentaba el contacto con las comunidades. Muchos que habían entrado con una actitud inicial au-

tosuficiente, distante, paternalista y quizás proselitista, han acabado sacudidos internamente por la fuerza de la realidad y de los crecientes vínculos de amistad personal, para adoptar otra de mayor escucha y de acompañamiento solidario. Sin embargo, pocas veces estos cambios personales logran una plena “conversión institucional”, en especial si se trata de grandes estructuras como el Estado u otras transnacionales. Por eso en el listado anterior hemos tenido el cuidado de anteponer los adjetivos “ciertos, algunos...” Sin embargo, si hiciéramos un recuento sistemático, encontraríamos a muchos dirigentes indígenas que, antes de lanzarse por este camino, estuvieron vinculados con alguno de estos tres grandes sectores de apoyo, y serían muchos más los que de alguna forma se han vinculado con ellos durante el ejercicio de su liderazgo. Pero la prueba final de la importancia real de tales apoyos es comprobar cómo tantas organizaciones secundadas inicialmente por alguno de estos sectores ha ido cortando después su cordón umbilical logrando su mayoría de edad y su propio camino. Al menos en el caso ecuatoriano, la propia CONAIE (1989) lo ha registrado con un saldo bastante positivo con relación al sector religioso.

4.2. Factores externos

Lo mencionado hasta aquí muestra ya distintas vertientes de la creciente internacionalización, transnacionalización o quizás globalización de nuestra temática (García Canclini 1999: 45-47). Por ejemplo, la penetración hacia las tierras bajas no hubiera ocurrido de no existir poderosos intereses transnacionales desde el temprano mercado de la goma y la quinina hasta el petróleo y la hoja de coca, materia prima para la cocaína. Asimismo, el cambio de actitud de nuevas generaciones de clérigos y misioneros de la Iglesia católica –la más antigua “transnacional” ideológica (Brysk 2000: 189)– tiene una vinculación directa al Concilio Ecuuménico Vaticano II. La influencia y apoyo de investigadores extranjeros refleja el carácter cada vez más transnacional del mundo académico y la proliferación de ONG es un eco de la búsqueda de una solidaridad internacional “sin fronteras” en tantas agencias privadas o mixtas de financiamiento, basadas en el Primer Mundo... Todo ello con niveles variables de dependencia o de búsqueda alternativa frente a los intereses de otras iniciativas globalizadoras más económicas o políticas, de acuerdo a cada caso.

Más recientemente se han venido juntando otros factores directamente relacionados con eventos concretos de alcance internacional, que han incidido sobre todo en el cambio de actitud de aquellos actores que hasta entonces se habían resistido, como los gobiernos y los partidos políticos, y al mismo tiempo han creado un clima de mayor receptividad con relación a la problemática étnica. Señalemos los siguientes:

- *Descomposición de los regímenes “comunistas” europeos.* Cuando cayó el muro de Berlín y se desmoronaron los regímenes “comunistas” de Europa del Este, a la izquierda tradicional también se le movió el piso y se creó un vacío ideológico y político en el que los planteamientos de los pueblos indígenas empezaron a tener mayor acogida. Más aún, los conflictos étnicos que empezaron a reventar en muchos de estos antiguos países del este europeo mostraron con claridad que la dimensión cultural y étnica no había desaparecido ni siquiera en aquellos países en que se había intentado reducir las diferencias de clases. Todo lo contrario, al haberlas reprimido, ahora saltaban con una fuerza incontenible como si se hubiera abierto de golpe una olla de presión. A partir de ello fue más fácil la expansión del movimiento étnico y contó con más aliados incluso en el ámbito político. No faltaron quienes seguían oponiéndose con el argumento de que nuestros países se “balkanizarían”, como la ex Yugoslavia. Pero otros argüían que el peligro aumentaba más bien si se ignoraba y reprimía esta dimensión humana y social.
- *Imposición del modelo económico neoliberal.* Lo anterior coincidió en muchos casos con la pérdida de importancia estratégica de la clase obrera tradicional, debido a los despidos y otras medidas de flexibilización laboral propia del enfoque económico neoliberal. En Bolivia ocurrió sobre todo a partir del célebre decreto 21060 dictado en 1985 y fielmente seguido por todos los gobiernos subsiguientes, por la gran dependencia económica que tiene el país. En el Perú, coincidió con el advenimiento del régimen de Fujimori, en 1990, y el fin de las inseguridades creadas por la insurrección senderista. En el Ecuador había ya desde antes una fuerte incursión local del mercado neoliberal y a la vez un movimiento obrero muy débil, aunque los llamados “ajustes estructurales” recién se fueron realizando desde fines de los años

1990. El modelo neoliberal, que transforma a tantos asalariados en trabajadores precarios informales difíciles de organizar, obligó también a los diversos grupos políticos a dar cierto vuelco en su busca de nuevos actores sociales, incluidos los indígenas, sobre todo entre los grupos más numerosos de las tierras altas, que tenían un mayor potencial político y electoral.

- *Nuevas corrientes internacionales.* En términos más positivos, empezaron a ganar espacio en la opinión mundial nuevas corrientes como la defensa de los derechos humanos, el derecho a ser diferentes (expresado sobre todo por el movimiento de mujeres) o incluso el movimiento ecológico de los “verdes” y su ulterior generalización en una mayor preocupación por el mantenimiento del medio ambiente y el desarrollo sostenible. Cada una de estas corrientes ha generado una sinergia de simpatías con los movimientos indígenas. Los defensores de los derechos humanos se interesaron en los indígenas, por considerar que están entre los más pobres y marginados. El movimiento de mujeres pronto descubrió que pertenecer a un grupo étnico subordinado generaba también discriminaciones semejantes a las que ellas sufrían, por otra forma de ser diferentes. Y el movimiento ecológico creyó encontrar en los pueblos indígenas, sobre todo en los de las tierras bajas, unos aliados naturales que contribuían a la causa con sus formas ancestrales de respetar y relacionarse con la naturaleza.

Este último factor explica también por qué el “internacionalismo” ha cobrado más fuerza precisamente entre los pueblos minoritarios de tierras bajas y otros que se sienten más amenazados. Es este un campo especialmente abonado para encontrar una convergencia entre la estrategia internacional de los pueblos indígenas allí asentados y una comunidad internacional dispuesta a apoyarla. Un ejemplo nada casual es que, desde que en 1994 se creó en Bolivia una oficina específica de apoyo a los pueblos indígenas sin mayores especificaciones ni restricciones sobre su cobertura geográfica, de hecho esta se ha ido especializando sobre todo en la atención a los indígenas minoritarios de las tierras bajas. Más allá de otras posibles consideraciones conceptuales, como la falaz distinción entre indígena y campesino, como si estos conceptos se excluyeran el uno al otro, la principal razón práctica es que la comunidad financiera

internacional ha estado mucho más abierta a ofrecer ayudas para estas tierras bajas. Lo mismo ocurre más recientemente con relación a las actividades de saneamiento y demarcación de tierras y territorios, iniciada a partir de la ley INRA de 1996, que cuenta proporcionalmente con muchos más recursos internacionales para su ejecución en estas tierras bajas.

Suele haber además intereses menos altruistas para participar en el desarrollo del potencial económico de estas vastas extensiones tropicales poco pobladas. Frente a la vieja actitud de entrar y arrasar, prescindiendo de quienes ocupan actualmente estos territorios, y ante la experiencia de anteriores fracasos, las grandes empresas sienten ahora cada vez más la necesidad de contratar a antropólogos y otros expertos para que mejoren las relaciones públicas y aseguren así una mayor continuidad. Lo consideran una buena inversión de largo plazo. Entre otros intereses legítimos y que pueden tener además sus buenos réditos económicos, podemos mencionar la necesidad de proteger la biodiversidad de cara a futuras utilidades, asegurar amplias áreas productoras de buen oxígeno y, en general, la buena salud de un planeta, cuyos pulmones serían los vastos bosques amazónicos cada vez más encogidos, la investigación para fines farmacéuticos, o simplemente el turismo de aventura y el eco- y etnoturismo. Sin embargo, no deja de llamar la atención ese súbito interés, incluso de importantes agencias financieras internacionales, en esos pueblos indígenas, y muy particularmente en aquellos que ocupan vastos territorios casi deshabitados pero ricos en recursos naturales, renovables o no, todavía poco explotados. ¿Será, por ejemplo, el proceso de titular estos territorios en beneficio de grupos poco numerosos una nueva figura comparable a la que antes se llamaba “tierras baldías”? ¿Se harán estos territorios demarcados y titulados igualmente disponibles para el mejor postor cuando se presente?

4.3. El contraste del Perú andino frente a Bolivia y Ecuador

Como vimos en la primera parte de este trabajo, dentro de los muchos rasgos comunes en la historia y en la condición andino/amazónica de nuestros tres países, en la evolución de su política indigenista actualmente pesa también mucho la pertenencia a tres Estados distintos, cada uno con su propia dinámica. Estas diferencias duran hasta hoy, de modo que

el despertar étnico de los últimos años toma también su propio colorido en cada lugar. A continuación siguen algunos ejemplos comparativos, aunque enseguida me concentraré en el contraste más llamativo, que es el rumbo único seguido por el Perú andino en las últimas décadas. La mayor coherencia de todo el movimiento étnico en el Ecuador –que aglutina y moviliza unitariamente a todos sus grupos indígenas en los Andes, la Amazonía y a los pocos existentes en la vertiente costeña– seguramente tiene que ver con la mayor densidad demográfica de este país, su vinculación geográfica relativamente fácil y el menor número de grupos étnicos implicados. Por otra parte, allí la polarización entre la sierra (con Quito) y la costa (con Guayaquil) es permanente, llegando a implicar una doble propuesta de país. De ahí que los quichuas emigrados a Guayaquil y otras regiones costeñas deben hacerse culturalmente “invisibles” y tienen una débil participación en todo el movimiento, incluso menos que en la costa del Perú, donde sectores significativos de inmigrantes serranos mantienen vínculos periódicos con sus lugares de origen.

En Bolivia, en cambio, no existe este fenómeno de la costa. Su equivalente es el oriente y la ciudad de Santa Cruz, donde muchos hijos de inmigrantes “collas” tienden también a desaparecer culturalmente. Pero, por otra parte, las organizaciones de colonizadores, cocaleros y del movimiento sin tierra, existentes en esta región, mantienen vínculos estables con los demás sectores indígenas/campesinos tanto en los Andes como en las tierras bajas amazónicas y chaqueñas. La experiencia de la revolución agraria de 1953 en Bolivia da también un colorido singular al resurgir étnico boliviano, sobre todo en su área andina. Este sigue muy ligado a la CsUTCB cuyos orígenes remotos están en las movilizaciones populares de los años 1940-50. Tal vez por ello ahí hay menos polarización entre la condición “campesina/clasista” o “indígena/étnica” (u “originaria”, como los interesados prefieren), en contraste con lo que ocurrió en Ecuador, donde dentro de cada comunidad andina podía surgir una división entre los “clasistas” (con sus propias organizaciones) y los “indigenistas” (con otras organizaciones, que al final se han impuesto). Contrasta también con las organizaciones del Perú, cuyo estilo organizativo preponderantemente “clasista” ha venido muy digitado por los partidos de izquierda con base en Lima. La influencia de ciertos sectores progresistas de la Iglesia, significativa en los tres paí-

ses, ha sido también más incisiva en el Ecuador quizás por la ausencia allí de otras alternativas más políticas. Sin embargo tanto ahí como en la sierra del Perú este enfoque ha entrado a la vez más en conflicto con otros sectores eclesiásticos mucho más conservadores. Así ocurrió incluso en Riobamba, sede de monseñor Proaño. ¿Será casual que la violencia de/contra Sendero Luminoso surgiera y se centrara tanto precisamente en Ayacucho, bastión de la iglesia menos renovada? Pero, más allá de contrastes puntuales como los anteriores, lo que más llama la atención es que, hasta hoy, la región andina del Perú se ha descolocado del resto de la región en el reciente despertar de la conciencia étnica. Hasta las primeras décadas del siglo XX, el Perú y su región andina habían jugado un papel protagónico en todo el quehacer indígena de los tres países. A mitad del mismo siglo, en el Perú –como en los demás países– predominó el enfoque clasista, por razones parecidas en todos ellos. Sin embargo en las últimas décadas los otros dos y otros muchos del continente han cambiado de enfoque, menos el Perú. ¿Por qué?

Este análisis quedaría trunco si no afrontáramos esta pregunta, subyacente en todo lo explicado hasta aquí. Cuando empezó a rebrotar la conciencia étnica de los pueblos indígenas, expresada en la evolución de sus propias organizaciones, también en el Perú andino hubo ciertos ecos, sea por influencias externas como la del katarismo boliviano en el ámbito aymara, o por dinámica propia como la que se generó en torno al CISA. Sin embargo no llegaron a cuajar. Allí, a diferencia de lo que ocurre en los dos países vecinos, lo “indígena” y “étnico” parece haber quedado reducido a una caracterización propia de los grupos minoritarios y aislados de la selva. En cambio las organizaciones de la región andina peruana siguen viéndose como meramente “campesinas”, como ocurría por todas partes en la era de las reformas agrarias. Tal estancamiento se pudo entender en su momento por la década de crisis y estado permanente de emergencia que vivió el país con motivo de la violencia y conflicto a muerte entre Sendero Luminoso (y el MRTA) y el ejército. Tal conflicto afectó mayormente a las comunidades y organizaciones indígenas, generando miles de muertes y emigraciones masivas en su seno. Pero aquella emergencia ya pasó hace diez años y, sin embargo, el Perú andino sigue rezagado y distinto con relación al movimiento étnico que tanta vitalidad ha recuperado

en la región andina de los dos países vecinos y en otras tantas desde Chiapas, en México, hasta el sur de Chile. Cada vez que me encuentro con científicos sociales peruanos les haga esta pregunta y las más de las veces he quedado con la impresión de que ni siquiera se la habían planteado, como si se tratara de un planteamiento impertinente en el contexto particular del Perú. Hasta ahora, el esfuerzo más sistemático para comprender esta particularidad es probablemente el emprendido por Carlos Iván Degregori (1998), quien para este fin realizó una detallada comparación entre Perú y Bolivia. Entremos en diálogo con él para ponderar la fuerza de sus argumentos.

Muchos de los factores mencionados por Degregori se dieron también en Bolivia y en otros países y explican, efectivamente, por qué lo étnico estuvo bastante eclipsado en torno a los años 1950 y 60. Por ejemplo, la existencia de un modelo capitalista desarrollista y asimilacionista, la expansión del mercado y los medios de comunicación, el carácter clasista de los partidos políticos y de las organizaciones por ellos apoyadas. Pero, en Ecuador y Bolivia, que partían de una situación bastante semejante, la presencia de este tipo de factores ya no impidió que desde fines de los años 60 la actitud y el discurso de las organizaciones rurales de base empezara a cambiar también en las tierras altas. En cambio en el Perú no ocurrió lo mismo, salvo en pequeños grupos más intelectuales que orgánicos, como los que contribuyeron en la creación del CISA en 1980. Hay que recurrir, pues, a otras razones complementarias para explicar la diferente conducta de la sociedad peruana y de los indígenas serranos dentro de ella. Resultan particularmente sugerentes las dos siguientes, mencionadas también por Degregori:

La primera es la masiva emigración desde la sierra a las ciudades de la costa, muy particularmente a Lima. Ya en 1988 el conocido antropólogo José Matos Mar (1988) calculaba que en unas 1.800 barriadas de Lima y de otras ciudades, casi todas en la costa, vivían unos 11 millones de serranos, el doble de los que seguían en las 4.885 comunidades campesinas reconocidas. Para Matos este fenómeno constituye un verdadero “desborde popular” que acabará por cambiar la imagen señorial de las ciudades y de todo el Perú. Carlos Franco (1991) –muy citado por Degregori– coincide en que “la migración constituye la experiencia vital

más importante común a una mayoría de los peruanos” y que, a su vez, es la causa de “la otra modernidad”. Pero añade que sus protagonistas ya no son indígenas sino “la plebe urbana”, cuya nueva y cambiante identidad ellos mismos van autoconstruyendo. Este es, en mi opinión, el principal factor estructural que diferencia al Perú de sus vecinos. La particularidad de este proceso peruano con relación al de los otros dos países vecinos –que experimentan también grandes olas migratorias– parece ser que en el Perú la mayoría de estos migrantes serranos entran en un ambiente urbano costeño mucho más hostil del que encuentran los quichuas ecuatorianos en Quito o los aymaras y quechuas bolivianos en La Paz o Cochabamba. Lima no solo es una metrópoli mucho más grande (ahora con 8 millones), generadora permanente de nuevas mezclas sociales y culturales, sino que además está físicamente mucho más distante del ambiente de origen de estos inmigrantes en la sierra, al igual que Arequipa y otros centros urbanos costeros. Para evitarse problemas, a la gran mayoría de los recién llegados no les queda pues más que adoptar “la estrategia del disimulo” que a la larga socava también sus identidades locales previas, en una gama inmensa de variantes dentro de lo que Nugent (1992) ha llamado “el laberinto de la *choledad*”.

Si en Bolivia y Ecuador los lugares de llegada de los andinos solo fueran Santa Cruz o Guayaquil, tal vez habría una situación semejante. Pero en Bolivia el mayor contingente sigue engrosando La Paz (con su apéndice El Alto), que es la sede del gobierno boliviano sin haber dejado de ser también *Chukiyawu*, el centro natural de todo el mundo aymara. Asimismo Quito sigue siendo a la vez la capital criolla e indígena del Ecuador, a la que cada mañana acuden a trabajar miles y miles de quichuas (muchos de ellos castellanizados) que sin embargo siguen teniendo su vivienda principal y obligaciones sociales en sus comunidades relativamente cercanas. También en estas otras dos capitales se siente el efecto socavador del nuevo contexto urbano y la fuerza cambiante de lo *cholo* (usen o no este epíteto) pero nunca ocurre con la intensidad que se da entre los andinos peruanos instalados ya en Lima. Y, viceversa, aunque el aspecto señorial y oligárquico de Lima se ha transformado significativamente por la presencia activa de estos millones de “serranos”, ello no es mucho en comparación a lo que se

ve en Quito y sobre todo en La Paz/*Chukiyawu*, donde casi la mitad de su población sabe hablar aymara o quechua (y más del 65%, en El Alto) y hay cantidad de instituciones, eventos y festivales protagonizados por este sector (Albó 1991b).

Degregori añade un segundo factor, de carácter simbólico, igualmente particular del Perú. Lo plantea en los siguientes términos:

“Los criollos y luego los mestizos les habían expropiado [a los indios] buena parte de los mecanismos y el capital simbólico a partir de los cuales podían construir un nosotros indio... En la primera mitad del siglo XX, para competir con la elite criolla que salpicaba su hispanismo con referencias esporádicas al glorioso pasado inca, sectores de mestizos se apropiaron de manera mucho más decidida de la herencia inca-imperial, y también de la tradición indígena comunitaria. Valorada en un principio positivamente por el indigenismo y el socialismo, esta tradición comunitaria comenzó a ser incorporada a la simbología estatal mucho antes de Velasco”. (p. 173-174).

Es un argumento sugerente, que vale la pena analizar en cierto detalle. El prestigioso historiador Basadre había ya sentenciado que “el fenómeno más importante en la cultura peruana del siglo XX es el aumento de la toma de conciencia acerca del indio entre escritores, artistas, hombres de ciencia y políticos” (cit. por Tamayo 1980: 15). Lo que entonces tal vez no quedaba tan claro es que todo ello era en alguna medida la apropiación de lo indígena por parte de los no indígenas (de una manera comparable al célebre indigenismo mexicano). De esta forma, todo ello pasaba a ser parte del discurso de la identidad peruana de los no indígenas. Tupac Amaru, por ejemplo, se convertía en el héroe independista de los peruanos, y no era ya tanto el símbolo de la rebelión indígena frente al poder local establecido, fuera español o criollo. Hace poco me sorprendió la arenga de un oficial de la policía del Cusco exaltando la figura de Tupac Amaru ante sus subordinados, como el modelo de peruano valiente y entregado a su patria. Por esa vía de la apropiación, los indígenas andinos de carne y hueso se habrían quedado sin un referente propio, en la argumentación de Degregori. Lo que los seguía diferenciando entonces en la esfera de la identidad simbólica era ya más que nada su condición campesina (u obrera, etc., en las ciudades).

Hay efectivamente una forma diferente de apropiación criolla o mestiza de lo andino en el Perú y en los otros dos países andinos. El caso más notable, estudiado a fondo por Marisol de la Cadena (1995, 2000) es probablemente el de la élite urbana cusqueña que, para reforzar su identidad propia frente a Lima o Arequipa (que le arrebataron su importancia política y sobre todo económica), apela permanentemente a su ancestro “inca”. Son ellos y no los quechuas rurales los que han montado desde ya hace más de medio siglo el espectáculo anual del Inti Raymi en el gran escenario incaico de Sacsahuamán; los que, con fuerte apoyo del municipio, montaron una muy singular y productiva academia de la lengua quechua, no tanto para describir lo que se habla hoy sino para reinventar una sofisticada lengua llena de arcaísmos y neologismos pero, a veces, calcada inconscientemente en el castellano¹¹⁶; son también los que más recientemente han hecho de la *wiphala* la bandera regional del Cusco y han llenado la ciudad con monumentos a los incas. Pero, como subraya Jorge Flores Ochoa¹¹⁷, esa nueva identidad regional cusqueña (pero no indígena) es el “neoincaísmo”. Su lema es –en la aguda formulación de Cecilia Méndez (1995)– “incas sí, indios no”. A fines de 1998, con ocasión de un nuevo aniversario del levantamiento de Tupac Amaru, llegaron incluso a organizar un congreso “de indios”, pero más por iniciativa de estos “indígenas mestizos” (De la Cadena 2000) que de las organizaciones de base.

Pienso con todo que estas particularidades no acaban de explicar por qué no ocurre un desarrollo comparable al de los otros países en tantas comunidades rurales andinas peruanas ni en las organizaciones de base que las aglutinan. Unas y otras, sin necesidad de recurrir a un pasado glorioso pero perdido, mantienen muy viva su cultura, sus celebraciones y su lengua en formas claramente diferenciadas de las de estos otros sectores mestizos urbanos, como reconoce De la Cadena. Si lo pretendieran, les resultaría muy fácil explicitar de lleno manifestaciones simbólicas propias, como distintas de esas otras que acabamos de señalar, combinando por ejemplo toda su riqueza cultural actual (no solo histórica) con su situación social tan distinta, de una manera comparable a como lo hacen la CSUTCB y otras organizaciones en Bolivia, o la CONAIE en Ecuador. Estas

116 Por ejemplo, en la defensa apasionada de que el quechua tiene cinco vocales.

117 Comunicación personal, junio 2000.

comunidades y organizaciones rurales están sin duda muy influenciadas por sus numerosos parientes establecidos ya en Lima y otras ciudades de la costa, que siguen avergonzándose de ser “indios” y a lo más se atreven a llamarse “serranos”. A través de ellos se introducen también en la sierra mil innovaciones culturales. Pero la aculturación no va necesariamente casada con la pérdida de una *identidad* cultural, que al menos en la sierra parece seguir siendo muy profunda aunque por ahora autoreprimida.

Más allá del debate con Degregori, completemos el panorama con una breve referencia al estilo de los dos presidentes del Perú postsenderista: Fujimori (1990-2000) y Toledo (2001-2006). Durante su primera campaña electoral, Fujimori apeló a su condición de “chinito” que, de alguna manera, representaba también a los “cholitos”, en contraste con los “blanquitos” como su contrincante, el literato y oligarca Vargas Llosa (De la Cadena, 2001). Una vez elegido, tuvo ciertamente una primera fase de alta popularidad por haber conseguido dar fin a la pesadilla senderista y por haber estabilizado la economía con una avalancha de apoyos internacionales. Pero su postura ideológica era poco abierta al pluralismo cultural participativo y poco a poco se impuso su estilo autoritario y corrupto, que al fin le obligó a abandonar la presidencia. Siempre mantuvo, con todo, un toque populista repartiendo regalos a los sectores populares y rurales andinos, que le respondían regalándole y colocándole a su vez *ponchos* y *ch'ulus* andinos. Fujimori se ha parecido en esto al general Barrientos, un quechua hablante que en la Bolivia de fines de los 60, después de derrocar a su propio partido MNR y de haber pacificado a sus paisanos campesinos de Cochabamba enfrentados en una crónica *ch'ampa guerra*, fomentó los padrinzos y compadrazgos de tipo personal y autoritario con poca apertura al pluralismo (étnico o no). La máxima expresión de ello fue precisamente el pacto militar campesino, instituido por él y mantenido por sus sucesores militares hasta que años después fue roto por los kataristas (Albó 1985b, 1999c).

Es cierto que un gobernante autoritario pero populista podría utilizar también lo étnico como bandera para llevar el agua a su molino. Así lo ha hecho más recientemente, en un contexto muy distinto, el presidente y ex teniente coronel Hugo Chávez de Venezuela, al aprobar una constitución “bolivariana” que las minorías indígenas del país vieron

por lo general como muy favorable a sus intereses sectoriales. Pero no fue este el estilo de su colega peruano. Durante su mandato el proceso de reconocimiento étnico fue más bien recesivo, si usamos como parámetro de referencia lo que se había conseguido con las reformas de Velasco Alvarado e incluso en algunos de los gobiernos previos a Fujimori¹¹⁸. Así las valiosas experiencias locales de educación bilingüe e intercultural, que ya habían sufrido un grave deterioro por la inseguridad creada en la década de violencia, fueron después desmanteladas por el “Chino”, que solo las retomó años después, y a una escala mucho menor, debido a presiones de financiadoras internacionales que ya percibían la importancia de este enfoque educativo en países plurilingües.

Tras la precipitada caída y fuga de Fujimori el 2000, la figura paradigmática de reemplazo, que efectivamente acabó ganando las elecciones del 2001, fue el “cholo” Alejandro Toledo¹¹⁹, apodado también popularmente “Choledo”. Desde sus primeras apariciones públicas él mismo percibió el potencial político que le daba esta referencia a sus orígenes humildes, como un “cholo” nacido en un pueblito andino de Ancash y pronto emigrado a un barrio popular de la nueva ciudad costeña de Chimbote. Esta imagen se complementaba muy bien con la de su éxito posterior, como estudiante becado en los Estados Unidos, doctor en economía y funcionario internacional, casado incluso con una extranjera y que, sin embargo, no renuncia a sus orígenes. En sus campañas ha hecho una permanente referencia a las raíces inkas. Por ejemplo, realizó la exitosa “marcha de los cuatro suyus”, hizo ofrendas a los *apus* ancestrales, usó *poncho* y *ch’ulu*. Se presentó incluso como un nuevo Inka Pachakutiq, a lo que le ayuda su fenotipo muy andino, y adoptó la *chakana* –símbolo a su vez de una nueva era o *pacha kuti*– como emblema de su partido. En consecuencia, al asumir la presidencia, quiso también realizar un acto de posesión simbólica, con indumentaria andina, en las ruinas de Machu Picchu.

118 Sin querer entrar a juzgar otras facetas de su gobierno, pensemos, por ejemplo, en los *Rimankuy* o encuentros directos, altamente participativos, entre comunidades rurales y el presidente Alan García (1985-1990) y en los cálidos debates que ocurrieron entonces a propósito de nuevas legislaciones sobre comunidades.

119 Para la caracterización de Toledo tomo en cuenta datos de Marisol de la Cadena (2001), aunque no me consta si ella compartiría mis conclusiones.

¿Será todo esto una señal de que, por fin, el Perú entra también en la onda étnica de sus vecinos? Tener un presidente cholo en el Perú es sin duda una novedad, aunque no una primicia en los Andes¹²⁰. Todo este bagaje simbólico encaja con la forma de descubrimiento de lo “indio” de que hablaba Basadre, que coincide con la tendencia peruana de apreciar más lo inka que lo indio contemporáneo, a que nos hemos referido más arriba. Ilustra también la “emergencia chola” de que hablaba Quijano (1980) pero con un matiz: es la emergencia y retorno del cholo que ha triunfado y se ha hecho “doctor” en el exterior. Significativamente, no es Toledo, con su rostro de bronce, quien sabe hablar quechua sino su esposa, una antropóloga belga. El retorno de lo indio andino, nacido, crecido y organizado en su propia tierra, bien reconocido, defendido y explicitado como tal, sigue siendo la asignatura pendiente en el Perú político contemporáneo.

5. PROYECCIONES

Revisando lo que ocurría en el segundo tercio del siglo XX en nuestros países, no hay duda alguna de que lo étnico pesa ahora mucho más que entonces en todos ellos, incluso en el Perú. El carácter multiétnico de este movimiento, al interior de cada país y entre los tres países y otros muchos, contribuye también a complementar las identidades locales de cada grupo étnico con una identidad compartida por todos ellos como indígenas, indios o pueblos originarios, que los une sin perder sus especificidades y los diferencia a todos ellos de los demás sectores de origen europeo u otro en sus respectivos países y en todo el continente. Pero cabe preguntarnos si se trata solo de un retorno pasajero a estas identidades, como preludio de una mayor integración y homogeneización nacional, o de una recuperación del sentido de diversidad étnica que está ahí para quedarse un tiempo largo. Retornando al caso peruano, podemos preguntarnos si su historia y circunstancias específicas pesan tanto como para sellar, en este punto, una evolución claramente

120 Los ha habido desde el mariscal Andrés de Santa Cruz y Calahumana, nacido a orillas del lago Titicaca, hijo de padre español, vinculado a la aristocracia cusqueña, y de madre aymara, presidente del Perú en 1826-27 y de Bolivia en 1829, desde donde montó la efímera federación peruana-boliviana entre 1836 y 1839 (Albó 2000: 66; Méndez 1995). Lo nuevo es que Toledo utilice tan explícitamente esta identidad.

diferenciada de la de sus dos países vecinos. ¿O se tratará solo de un amortiguador pasajero, que a la larga llevará a desarrollos semejantes a los que vemos en otras partes? ¿O será más bien lo contrario, que el Perú, más transformado por el vuelco a la gran metrópoli, preludia lo que a la larga ocurrirá también en los otros países andinos? A mediano y largo plazo, la respuesta a las preguntas anteriores pasa también de forma ineludible por ponderar cómo los nuevos procesos de globalización están o seguirán afectando a estos pueblos indígenas en nuestros tres países –sean los andinos quechuas y aymaras mayoritarios o la gran variedad de grupos étnicos de las tierras bajas– y a la manera que los pueblos originarios implicados logran acoplarse a ellos. Muchos de los factores que explican la emergencia reciente de las identidades étnicas nos han conducido, quizás de forma inesperada, a este proceso actual que llamamos la globalización. Resulta que el retorno de la conciencia étnica y la multiplicación de las organizaciones indígenas a partir de los años 70, no es tanto un encapsulamiento recesivo hacia el pasado sino más bien, un fenómeno directamente vinculado con la globalización, sea por reacción a sus efectos excluyentes o por las nuevas posibilidades creadas por ella. Algunas de sus expresiones, como los cambios incorporados a la legislación de cada país, son a veces inducidos incluso por agencias internacionales muy ligadas a este proceso globalizador.

Hace ya una década larga que, al concluir otro recuento comparativo en cinco países andinos (Albó 1991a), subrayé sobre todo los “efectos *boumerang*” que tienen los esfuerzos de desarrollo homogeneizador, cuando excluyen a sectores importantes de población, entre los que no suelen faltar las poblaciones indígenas marginales del campo o de la ciudad. El actual modelo de globalización neoliberal tiene este rasgo excluyente, con esas célebres recetas de “ajuste estructural” que implican concentrarse más en los sectores poderosos y dejar a su suerte a los más débiles. Por tanto, es previsible que el *boumerang* se le dé la vuelta, como ha ocurrido ya a principios de este nuevo milenio en el Ecuador. Son, por otra parte, cada vez más los que buscan correctivos sociales a este modelo, tanto entre quienes lo diseñaron desde el corazón del sistema como entre quienes lo están aplicando en nuestros países periféricos. A los bolivianos nos viene enseguida a la mente el nombre del empresario minero Goni Sánchez de Lozada, que en 1985 provo-

có el *shock* neoliberal bajo el asesoramiento directo de Jeffrey Sachs, de Harvard, pero después, en 1993-1997, junto con el aymara Víctor Hugo Cárdenas, introdujo una serie de correctivos entre los que estaba la educación intercultural bilingüe, la participación popular con reconocimiento legal de las comunidades y la titulación colectiva de tierras de comunidades de origen, o territorios indígenas inalienables, enmarcado todo ello en la solemne declaración constitucional de que somos un país democrático, multiétnico y pluricultural. Pero no por ello dejó de abrir más y más al país a los capitales extranjeros ni disminuyó la angustia económica y laboral de tantos sectores marginados por el modelo. Por eso debemos también preguntarnos si, dentro de la globalización neoliberal dominante, estos correctivos y concesiones sociales y culturales funcionan simplemente como una especie de compensación distractiva, mientras se acaba de consolidar la entrega irrestricta y muy poco autónoma a la economía global dominante. En la medida que el fortalecimiento y seguridad económica de estos sectores marginados siga siendo la asignatura pendiente, la bomba de tiempo, con su efecto *boumerang*, se mantendrá activada.

Pero, para revertir esta situación, la globalización, entendida en su sentido más amplio, crea también nuevas posibilidades para estos sectores económicamente excluidos, entre los que se cuentan nuestros pueblos indígenas. Los analistas subrayan con razón que lo que hace a la actual globalización específicamente distinta, de las expansiones previas del capital, es su capacidad informática para poder tomar decisiones en tiempo real¹²¹. En la medida que esta ventaja logre ser apropiada también por los pueblos indígenas, cuyas identidades y experiencias culturales son tan diferenciadas como ricas, será posible construir también una globalización alternativa desde abajo y desde cada lugar y pueblo. Los relatos contenidos en las páginas anteriores nos muestran que, por difícil que sea, este vuelco es posible. Y necesario.

121 Ver, por ejemplo, Castells (1996: 93) y García Canclini (1999: capítulo 2).

BIBLIOGRAFÍA

- Abecia, Valentín. 1979. *Las relaciones internacionales en la historia de Bolivia*. La Paz: Amigos del Libro y Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.
- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer, eds. 1974. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Albó, Xavier. 1972. "Dinámica de la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca". *América Indígena* (México) 32: 773-816.
- . 1975. "La paradoja Aymara: solidaridad y faccionalismo". *Cuadernos de Investigación*, n. 8. La Paz: CIPCA.
- y Mauricio Mamani. 1976. *Esposos, suegros y padrinos*. La Paz: CIPCA.
- . 1979. *Achacachi, medio siglo de lucha campesina*. La Paz: CIPCA.
- . 1980. *Khitipxtansa. ¿Quiénes somos?* La Paz: CIPCA. (Publicado también en *América Indígena* 39.1: 477-528 [1979], con el subtítulo "Identidad localista, étnica y clasista en los aymaras de hoy").
- . 1985a. *Desafíos de la solidaridad aymara*. La Paz: CIPCA.
- . 1985b. "De MNRistas a kataristas: campesinado, Estado y partidos 1953-1983". *Historia Boliviana* (Cochabamba) V.1-2: 87-127. (Reproducido en Steve Stern, ed., *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean peasant world. 18th to 20th Centuries*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1987, pp. 379-419; versión castellana, Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- . 1986. "Etnicidad y clase en la gran rebelión aymara/quechua: Kataris, Amaras y bases 1780-1781". En Fernando Calderón y Jorge Dandler, *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Ginebra: UNRISD, pp. 51-119. (Publicado también en Cochabamba: CERES).
- . 1987. "Formación y evolución de lo aymara en el espacio y el tiempo". En *Estado y Región en los Andes*. Cusco: Centro Las Casas, pp. 29-44.

- , comp. 1988. *Raíces de América: el mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial y UNESCO.
- . 1991a. "El retorno del indio". *Revista Andina* (Cusco) 9.2: 299-366. (Incluye comentarios y debate de varios autores).
- . 1991b. "Bolivia: La Paz/Chukiyawu: las dos caras de una ciudad". *América Indígena* (México) 4. 1991: 107-158. (Versión francesa actualizada, titulada "La Paz", en *Terminogramme. Espaces urbains et coexistence des langues*, nn. 93-94, pp. 217-250, Montréal 2000).
- y Félix Layme. 1992. *Literatura aymara. Antología*. La Paz: CIPCA, HISBOL y Jayma.
- . 1993a. ¿...Y de kataristas a MNRistas? La sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia. La Paz: CEDOIN y UNITAS. (Versión inglesa abreviada en Van Cott 1994: 65-82).
- . 1993b. "Lo andino en Bolivia: balance y prioridades". En Lourdes Arizpe y Carlos Serrano, comp., *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*. México: UNAM, 1993, pp. 395-453.
- . 1995. *Bolivia plurilingüe. Guía para planificadores y educadores*. La Paz: CIPCA y UNICEF. 2 volúmenes y paquete de mapas.
- y Josep M. Barnadas. 1995. *La cara india y campesina de nuestra historia*. La Paz: CIPCA y Ministerio de Educación. (4ª ed.).
- . 1997. "El resurgir indígena en un mundo excluyente". En Gutiérrez E., ed., 1997: 31-41.
- . 1999a. "Andean people in the twentieth Century". En Frank Salomon y Stuart Schwartz, eds. *Cambridge history of the native peoples of the Americas. Vol. 3, South America*. New York & London: Cambridge University Press, pp. 765-871.
- . 1999b. *Ojotas en el poder local, cuatro años después*. La Paz: CIPCA y PADER.
- . 1999c. "Etnias y pueblos originarios: diversidad étnica, cultural y lingüística". En Fernando Campero, ed. *Bolivia en el siglo XX. La formación de la Bolivia contemporánea*. La Paz: Harvard Club de Bolivia, pp. 451- 482.
- . 2000a. "Aymaras divididos por fronteras". *Cuarto Intermedio* 54: 62-93.
- . 2000b. "Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile". En Milka Castro, coord. 2000: 965-995.
- . 2002. "Todos ellos aymaras y tan distintos". *Cuarto Intermedio* 62: 48-86.
- . 2002b. "Bolivia: From indian and campesino leaders to councilors and parliamentary leaders". En Rachel Sieder, ed., *Pluri-cultural and multi-ethnic: Evaluating the implications for State and Society in Mesoamerica and the Andes*. London: Institute of Latin American Studies.
- . 2004. "Ethnic Identity and Politics in the Central Andes: The Cases of Bolivia, Ecuador and Perú". En Jo-Marie Burt and Philip Mauceri,

- eds, *Politics in the Andes: identity, conflict and reform*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Alien, Guillermo. 1972. "Costumbres y ritos aymaras en la zona rural de Achacachi (Bolivia)". *Allpanchis* (Cusco) 4: 43-68.
- Almeida, Ileana y Nidia Arrobo, comp. 1998. *En defensa del pluralismo y la igualdad: Los derechos de los pueblos indios y el Estado*. Quito: Fundación Pueblo Indio del Ecuador y Abya-Yala.
- , José Almeida, Simón Bustamante, Simón Espinosa et al., 1992. *Indios*. Quito: ILDIS y Abya-Yala. (2ª ed.; 1ª ed., 1991).
- Almeida, José, Hernán Carrasco, Luz Mª de la Torre, Andrés Guerrero et al. 1993. *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito: CEDIME y Abya-Yala.
- Altamirano, Teófilo. 1984. *Presencia andina en Lima metropolitana: estudio sobre migrantes y clubes de provincianos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- . 1988. *Cultura andina y pobreza: aymaras en Lima metropolitana: estudio sobre migrantes y clubes de provincianos*. Lima: pontificia Universidad Católica del Perú.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Apffel-Marglin, Frédérique y PRATEC, eds. 1997. *The spirit of regeneration: Andean culture confronting Western notions of development*. London y New York: Zed Books.
- Arnold, Denise. 1997. "Weavers and warriors. A study of gender relations and interethnic violence between Andean communities". Informe presentado a la Fundación Guggenheim.
- y Juan de Dios Yapita. 1996. "La papa, el amor y la violencia; la crisis ecológica y las batallas rituales en el linde entre Oruro y el norte de Potosí". En Denise Arnold y Juan de Dios Yapita, comp. *Madre melliza y sus crías: Antología de la papa*, La Paz: HISBOL e ILCA, pp. 311-371.
- Aroca, Javier. 1996. "Los derechos humanos de los pueblos indígenas en la legislación peruana". En *Derechos humanos y pueblos indígenas de la Amazonia peruana: Realidad, normativa y perspectivas*. Lima: APEP y CAAAP.
- Arze, René D. 1987. *Guerra y conflictos sociales. El caso rural boliviano durante la campaña del Chaco*. La Paz: CERES.
- ASETT. 1992. *Memoria del II encuentro ecuménico de cultura andina y teología, Viacha, Bolivia*. Quito: Abya Yala.
- Astvaldsson, Astvaldur. 2000. *Jesús de Machaqa: la marka rebelde. 4. Las voces de los wak'a*. La Paz: CIPCA.

- Ayala, José Luis. 1994. *Literatura aymara*. Puno. (MS inédito).
- Ayllu Sartañani. 1995. *Perspectivas de descentralización en Carangas. La visión comunitaria*. La Paz: PROADE, ILDIS.
- Ballón, Francisco. 1991. "Comentarios" a Albó 1991a, pp. 346-349.
- Barnadas, Josep M. 1975. *Apuntes para una historia aymara*. La Paz: CIPCA.
- 1989. *Es muy sencillo: Llámenle Charcas*. La Paz: Juventud.
- Barrios, Raúl. 1993. "La elusiva paz de la democracia boliviana". En Xavier Albó y Raúl Barrios, coord. *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA y Aruwiyiri, vol. I, pp. 141 ss.
- Baud, Michiel, Kees Koonings, Geert Oostindie, Arij Ouweneel y Patricio Silva. 1996. *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito: Abya Yala.
- Belleza, Neli. 1995. *Vocabulario jacaru-castellano, castellano-jacaru*. Cusco: Centro Bartolomé Las Casas.
- Bertonio, Ludovico. [1612] 1984. *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: CERES, IFEA y MUSEF.
- Block, David. 1997. *La cultura reduccional de los llanos de Mojos*. Sucre: Historia Boliviana.
- Bolivia. 1994. *Constitución Política del Estado*.
- Bolton, Ralph. 1976. "Agresión e hipoglicemia entre los qolla: un estudio de antropología psicobiológica". *Estudios Andinos* 11: 179-218. (Original inglés de 1973).
- Bravo, Agustín E. 1998. "La iglesia india, sueño profético de Monseñor Proaño". En Ileana Almeida y Nidia Arrobo, eds., 1998: 229-253.
- Brysk, Alison. 2000. *From tribal village to global village*. Stanford, Cal.: Stanford University Press.
- Bubba, Cristina. 1993. "Nos querían robar el alma". *Cuarto Intermedio* (La Paz) 23: 34-55.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. 1987. *La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*. La Paz: HISBOL.
- Calla, Ricardo, José E. Pinelo y Miguel Urioste, eds. 1989. *CSUTCB: debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades*. La Paz: CEDLA.
- Cárdenas, Víctor Hugo. 1988. "La lucha de un pueblo". En Albó, comp. 1988: 495-532.
- Carter, William y Mauricio Mamani. 1982. *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Juventud.
- y Xavier Albó. 1988. "La comunidad aymara: un mini-estado en conflicto". En Albó, comp. 1988: 452-492.
- Castells, Manuel. 1996. *La era de la información. Economía sociedad y cultura. Vol. 1. La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial.

- Castro, Milka. 1992. "El manejo del agua en poblaciones aymaras y atacameñas de Chile: organización, conflictos y legislación". Santiago: Universidad de Chile.
- , comp. 2000. *Derecho consuetudinario y pluralismo legal: Desafíos en el tercer milenio*. Actas del XXII Congreso Internacional de la Commission on Folk Law and Legal Pluralism, Arica, marzo 13-17, 2000 de Arica. Santiago: Universidad de Chile y Universidad de Tarapacá.
- Centro de Documentación e Investigación Bolivia. 1993. *Catálogo coca-cocaína*. Cochabamba: CEDIB. (3 volúmenes).
- Chirinos, Andrés. 1998. "Las lenguas indígenas peruanas más allá del 2000". *Revista Andina* (Cusco) 12.2: 453-479.
- y Christoph Schwager. 1997. "Mapas lingüísticos del Perú". Cusco: GTZ, CADEP, DED. (Edición definitiva, en prensa).
- Chiriff, Alberto. 1991. "Comentarios" a Albó 1991a, pp. 353-358.
- Choque, Roberto. 1985a. "De la defensa del ayllu a la creación de la República del Qullasuyu: historia del movimiento indígena en Bolivia (1912-1935)". Ponencia presentada al III Encuentro de Estudios Bolivianos, Cochabamba.
- , 1985b. "Sociedad República del Qullasuyu (1930)". *Boletín Chitakolla* (La Paz), n° 25.
- , 1991. *Los contenidos ideológicos y políticos de las rebeliones indígenas de la pre-revolución de 1952*. La Paz: FLACSO. (Tesis de maestría).
- y Esteban Ticona. 1996. *Jesús de Machaca: la marka rebelde*. 3. *Sublevación y masacre de 1921*. La Paz: CIPCA y CEDOIN.
- , 2003. *Jesús de Machaca, la marka rebelde*. Vol. 1. *Cinco siglos de historia*. La Paz: CIPCA.
- Chukiwanka, Kara [Germán]. 1989. "El guerrero Rumimaki, 1914-1915". Lla-llawa, Tawantinsuyu.
- , 1993. "Wiphala comunitaria". En Encuentro de Estudios Bolivianos, Cochabamba, julio 1993. (Reproducido también como folleto y en almanaques aymaras).
- CISA (Consejo Indio de Sudamérica). 1980. *Primer congreso de movimientos indios de Sudamérica*, Ollantaytambo (Cuzco - Perú), 27 de febrero - 3 de marzo 1980. París: Ediciones MITKA.
- , 1998. "Estatuto del Consejo Indio de Sudamérica CISA". Isla Taquile, Puno, Perú, 30-31 de enero y 1° de febrero de 1998.
- Clavero, Bartolomé. 1994. *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México: Siglo XXI.
- , 1997. "Multiculturalismo y monoconstitucionalismo de lengua castellana en América". En Magdalena Gómez, comp., pp. 65-112.

- CONAIE. 1989. *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito: CONAIE.
- 1994. "Proyecto político de la CONAIE". Quito.
- Condarco, Ramiro. 1983. *Zárate, el "temible" Willka: historia de la rebelión indígena de 1899*. La Paz: s.e. (2ª edición ampliada).
- Condori Ch., Leandro y Esteban Ticona A. 1992. *El escribano de los caciques apoderados. Kasinakanpurirarunakan qillqiripa*. La Paz: THOA e HISBOL.
- CSUTCB. 1994. *Anteproyecto de ley agraria fundamental*. La Paz: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.
- De la Cadena, Marisol. 1995. *Race, ethnicity, and the struggle for indigenous self-representation: De-indianization in Cusco, Perú (1919-1992)*. Madison: University of Wisconsin. (Tesis doctoral inédita en antropología).
- 2000. *Indigenous mestizos. The politics of race and culture in Cuzco, Perú, 1919-1991*. Durham & London: Duke University Press.
- 2001. "Culture as Race and the Denial of Racism: From Liberal to Neoliberal Perú". Trabajo presentado en el simposio "Politics in the Andes: Identity, Conflict and Reform", Latin American Studies Association Annual Meeting, Washington, DC.
- De la Peña, Guillermo. 1998. "Etnicidad, ciudadanía y cambio agrario: apuntes comparativos de tres países latinoamericanos". En Claudia Dary, comp. *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia* Guatemala: FLACSO, pp. 27-86.
- Degregori, Carlos Iván. 1998. "Movimientos étnicos, democracia y nación en Perú y Bolivia". En Claudia Dary, comp. *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*. Guatemala: FLACSO, pp. 159-225.
- DESCO. 1989. *Violencia política en el Perú, 1980-1989*. Lima: DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Ecuador. 1998. *Constitución política de la República del Ecuador*.
- Endara, Lourdes. 1998. *El marciano de la esquina. Imagen del indio en la prensa durante el levantamiento de 1990*. Quito: Abya-Yala.
- Esvertit Cobes, Natalia. 1995. "Caminos al Oriente. Estado y proyectos regionales en los proyectos de vías de comunicación con la Amazonía ecuatoriana, 1890-1930". En Pilar García, coord., 1995: 287-356.
- Fernández, Gerardo. 1995. *El banquete aymara: Mesas y yatiris*. La Paz: HISBOL.
- Fernández, Marcelo. 2000. *La ley del ayllu*. La Paz: PIEB.
- , Carmen B. Loza y Yamila Gutiérrez, eds. 2001. *Historia y memoria de la ch'axwa*. La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, COSUDE.

- Ferrel, Marco A. 1996. "Textos aimaras en Guarman Poma". *Revista Andina* (Cusco) 14.2: 413-455.
- Franco, Carlos. 1991. *La otra modernidad*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- García Canclini, Néstor. 1999. *La globalización imaginada*. Buenos Aires, Barcelona y México: Paidós.
- García Jordán, Pilar, coord. 1995. *La construcción de la Amazonía andina (siglos XIX-XX)*. Quito: Abya-Yala.
- ed. 1998. *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía Andina (siglos XIX-XX)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Golte, Jürgen. 1974. "El trabajo y la distribución de bienes en el runa simi del siglo XVI". En *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*. Roma y Génova, 2: 489-505.
- . 1980. *Repartos y rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gómez, Magdalena, coord. 1997. *Derecho indígena*. Seminario internacional, México, 26-30 de mayo de 1997. México: Instituto Nacional Indigenista y Asociación Mexicana para las Naciones Unidas.
- Gow, Rosalyn. 1981. *Yawar mayu: Revolution in the Southern Andes 1860-1980*. Madison: University of Wisconsin. (Tesis doctoral inédita).
- Guerrero, Bernardo. 1994. *A Dios rogando... Los pentecostales en la sociedad aymara del Norte Grande de Chile*. Amsterdam: VU University Press.
- Gutiérrez Estévez, Manuel, comp. 1997. *Identidades étnicas*. Madrid: Casa de América, Diálogos Amerindios.
- Harris, Olivia. 1978. "De l'asymetrie au triangle. Transformations symboliques au nord de Potosí". *Annales* (Paris) 33:1 1108-1125.
- y Xavier Albó. 1984. *Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el Norte de Potosí*. La Paz: CIPCA.
- y Thérèse Bouysson-Cassagne. 1988. "Pacha: en torno al pensamiento aymara". En Albó, comp. 1988: 217-274.
- . 2000. *To make the earth bears fruit: Essays on fertility, work and gender*. London: Institute of Latin American Studies, University of London.
- Hazen, Dan. 1974. *Government policy and the Indian problem in Southern Perú, 1900-1955*. New Haven, Conn.: Yale University. Tesis doctoral inédita.
- Hidalgo, Jorge. 1986. *Indian society in Arica, Tarapaca and Atacama, 1750-1793, and its response to the rebellion of Tupac Amaru*. London: University of London. (Tesis doctoral inédita).
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, eds. 1988. *The invention of tradition*. London: Cambridge University Press.

- Hurtado, Javier. 1986. *El katarismo*. La Paz: HISBOL.
- Iturri, Jaime. 1992. *EGTK: La guerrilla aymara en Bolivia*. La Paz: Vaca Sagrada.
- Jordá, Enrique. 1981. *La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe: teología desde el Titicaca*. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. (3 vols.).
- Kapsoli, Wilfredo. 1984. *Ayllus del sol. Anarquismo y utopía andina*. Lima: Tarea.
- Klein, Herbert. 1982. *Bolivia: the evolution of a multi-ethnic society*. New York: Oxford University Press.
- Knapp, Gregory. 1987. *Geografía quichua de la Sierra del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Laserna, Roberto, Natalia Camacho y Eduardo Córdova. 1999. *Empujando la concertación. Marchas campesinas, opinión pública y coca*. La Paz: CERES y PIEB.
- León, Jorge. 1994. *De campesinos a ciudadanos diferentes*. Quito: CEDIME y Abya-Yala.
- Leons, Madeleine B. y Harry Sanabria, eds. 1997. *Coca, cocaine, and the Bolivian reality*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Lewellen, Ted. 1981. "Aggression and hypoglycemia in the Andes: Another look at the evidence". *Current Anthropology* 21.4: 347-361. (Incluye debate).
- Llanque, Domingo. 1981. "La historia del pueblo aymara". En CIED, ed. *Acercando de la historia y el universo aymara*. Lima: Centro de Información, Estudios y Documentación, pp. 11-33.
- Mader, Elke. 1999. *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador-Perú)*. Quito: Abya-Yala. (Tesis original en alemán, 1996).
- Mamani, Bartolo y Javier Vilca. 1989. "La legislación de aguas en Chile y sus consecuencias destructivas para la comunidad y cultura aymara". En *La visión india: Tierra, cultura, lengua y derechos humanos*. Ponencias del 46° Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, 1988. Leiden, pp. 45-61.
- Mamani C., Carlos. 1991. *Taraq 1866-1935. Masacre, guerra y "renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiyiri.
- Manifiesto de Tiahuanacu*. 1973. La Paz. (Mimeografiado. Reproducido, entre otros, en Hurtado, 1986).
- Manrique, Nelson. 1981. *Campesinado y nación: Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima: CIC-Ital Perú.
- Mantilla C., Julio, Edith Gutiérrez y Julio R. Mantilla G. 2000. *La ch'ampa guerra. Del tinku de la guerra al tinku del amor*. La Paz: Centro Multidisciplinario de Ciencias Sociales.
- Matos Mar, José. 1988. *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: CONCYTEC.
- Méndez, Cecilia. 1995. "Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú". Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Documento de trabajo n° 56. (2ª edición).

- Mendoza, Jaime, Willer Flores y Catherine Letourneux. 1994. Atlas de los ayllus de Chayanta. Territorios del suni. Potosí: Programa de Autodesarrollo Campesino, Fase de Consolidación (PACC).
- y Félix Patzi. 1997. Atlas de los ayllus del Norte de Potosí, territorio de los antiguos Charkas. Potosí: Programa de Autodesarrollo Campesino, Fase de Consolidación (PACC).
- Montes, Fernando. 1986. *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymara en la historia*. La Paz: Comisión Episcopal de Educación y Quipus.
- Morin, Françoise. 1983. "L'indianité comme nation contre l'État". En *L'indianité au Pérou. Mythe ou réalité?* Toulouse: GRAL-CNRS.
- Movimiento Indio Pedro Vilca Apaza. 1979. "Manifiesto". En *Pueblo Indio* 1981.
- Moya, Alba. 1998. *Ethnos. Atlas etnográfico del Ecuador*. Quito: Proyecto EBI GTZ.
- 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: 407-440.
- NACLA Report on the Americas*, March 1996. "Gaining ground: The indigenous movement in Latin America", pp. 14-43.
- Nugent, Guillermo. 1992. *El laberinto de la choledad*. Lima : Fundación Friedrich Ebert.
- O'Phelan, Scarlett. 1995. *La gran rebelión de los Andes: de Tupac Amaru a Tupac Katari*. Cusco: Centro Bartolomé Las Casas.
- Pacari, Nina. 1996. "Ecuador: Taking on the neoliberal agenda". *NACLA Report on the Americas*, March 1996, pp. 22-30.
- Pacheco, Diego. 1992. *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz: HISBOL y MUSEF.
- Parlamento del Pueblo Aymara. 1996. "Primer gran parlamento de la nación aymara (Aymar jach'a ulaqa)". Taipiqala Tripartito, 15 y 16 de julio.
- , 1996. "Convocatoria a la IV asamblea ordinaria en Taipiqala Tripartito, 5 de julio 1998".
- Perú. 1993. *Constitución Política del Estado*.
- , 1995 y 1997. *La Ley de Tierras y su reglamento*. Edición popular comentada de 1997. Cusco: Arariwa, CBC, CEPES, SER.
- Platt, Tristan. 1976. "Espejos y maíz. Temas de la estructura simbólica andina". La Paz: CIPCA.
- , 1988. "Pensamiento político aymara". En Albó, comp. 1988: 365-444.
- Pozzi-Escot, Inés. 1998. *El multilingüismo en el Perú*. Cusco y Cochabamba: Centro Bartolomé Las Casas y PROEIB.

- Pueblo Indio*. Vocero del Consejo Indio de Sudamérica. Lima. N° 1 (septiembre octubre de 1981) y Suplemento ideopolítico, noviembre 1982.
- Quijano, Aníbal. 1980. *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.
- [Quispe, Felipe]. 1988. *Tupaj Katari vive y vuelve, carajo*. La Paz: Ofensiva Roja. (Policopiado).
- Quispe, Felipe. 1999. *El indio en escena*. La Paz: Pachakuti.
- , 2001. "Organización y proyecto político de la rebelión indígena aymara-quechua". En Álvaro García, Raquel Gutiérrez *et al.* *Tiempos de rebelión*. La Paz: Muela del Diablo, pp. 163-189.
- Radcliffe, Sarah y Sallie Westwood. 1999. *Rehaciendo la nación. Lugar, identidad y política en América Latina*. Quito: Abya-Yala. (Original inglés. London y New York, 1996).
- Ramos, Alicia Rita. 1998. *Indigenism. Ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- , 1999. "Ethnic politics home and aboard". Trabajo presentado en la conferencia Estado, Clase, Género y Etnicidad, Cochabamba, junio de 1999. (En vías de publicación).
- Reinaga, Fausto. 1969. *La revolución india*. La Paz: Partido Indio de Bolivia.
- Rivera, Silvia. 1981. "Rebelión e ideología: luchas del campesinado aymara del altiplano boliviano 1910-1920". *Historia Boliviana* (Cochabamba) 1.2: 83-99.
- 1991. "‘Pedimos la revisión de límites’: Un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciques-apoderados de los Andes bolivianos 1919-1921". En Segundo Moreno y Frank Salomon, comp., *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*. Quito: Abya Yala, t. 2, pp. 349-693.
- Rivière, Gilles. 1987. "Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad aymara". *Fe y Pueblo* (La Paz) 14: 24-30.
- Rojas, Gonzalo. 1994. *Democracia en Bolivia hoy y mañana. Enraizando la democracia con las experiencias de los pueblos indígenas*. La Paz: CIPCA.
- Saignes, Thierry. 1978. "De la filiation a la résidence: Les ethnies dans les vallées de Larecaja". *Annales* (París) 33^e année 5-6: 1160-1181.
- Sandóval, Godofredo, Xavier Albó y Tomás Greaves. 1987. *Chukiyawu, la cara aymara de La Paz. Vol. IV, Nuevos lazos con el campo*. La Paz: CIPCA.
- y Xavier Albó. 1978. *Ojje por encima de todo*. La Paz: CIPCA.
- Secretaría Nacional de Asuntos Etnicos, de Género y Generacionales, Instituto Nacional de Estadística *et al.* 1994. *Primer censo indígena rural de tierras bajas, Bolivia*. La Paz. (3 volúmenes).

- Stavenhagen, Rodolfo. 1997. "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina". En M. Gutiérrez, comp. 1997: 13-30.
- . 2000. "Indigenous peoples and the state in Latin America: an ongoing debate". En Rachel Sieder, ed., *Pluri-cultural and multi-ethnic: Evaluating the Implications for State and Society in Mesoamerica and the Andes*. London: Institute of Latin American Studies.
- Stewart, Julián H., ed. 1946. *Handbook of South American Indians*. New York: Cooper Square. 7 vols.
- Stroebele-Gregor, Juliana. 1989. *Indios de piel blanca: Evangelistas fundamentalistas en Chukiyawu*. La Paz: HISBOL.
- Taboada, Néstor. 1968. *Indios en rebelión*. La Paz y Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Tamayo Herrera, José. 1980. *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*. Lima: INC.
- Tapia Q., Luciano. 1995. *Ukhamawa jakawisaxa (Así es nuestra vida)*. Autobiografía de un Aymara. La Paz: HISBOL.
- THOA. 1988. *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal del los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república*. La Paz: Taller de Historia Oral Andina (1ª ed., 1984).
- Ticona, Esteban. 2000. *Organización y liderazgo aymara. La experiencia indígena en la política boliviana, 1979-1996*. La Paz: Universidad de la Cordillera y AGRUCO.
- , Gonzalo Rojas y Xavier Albó. 1995. *Votos y wiphalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia*. La Paz: CIPCA y Fundación Milenio.
- y Xavier Albó. 1997. *Jesús de Machaca: la marka rebelde. 3. La lucha por el poder comunal*. La Paz: CIPCA y CEDOIN.
- Toranzo, Carlos. 1991. "A manera de prólogo: Burguesía chola y señorialismo conflictuado". En Fernando Mayorga, *Max Fernández, la política del silencio*. La Paz: ILDIS y UMSS, pp. 13-29.
- Untoja, Fernando. 1992. *Retorno al ayllu*. La Paz: CADA.
- Van Kessel, Juan. 1992. *Holocausto al progreso. Los aymarás de Tarapacá*. La Paz: HISBOL. (1ª ed., Amsterdam, CEDLA).
- Van Cott, Donna L., ed. 1994. *Indigenous peoples and democracy in Latin America*. New York: St. Martin's Press with The Inter-American Dialogue.
- Wankar [Ramiro Reynaga B.]. 1978. *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra qheswaymara contra España*. La Paz: Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a. (Nueva edición revisada: 1492-1992, *Palabra india*, Ed. Contracanto, Madrid, 1989).
- Whitten, Norman, ed. 1981. *Cultural transformation and ethnicity in modern Ecuador*. Chicago: University of Illinois Press.

- , Dorothea S. Whitten y Alfonso Chango. 1997. "Return of the Yumbos: The Indigenous caminata from the Amazon to Andean Quito". *American Ethnologist* 24.2: 355-391.
- Wolf, Eric. 1966. *Peasants*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall. (Versión castellana: Barcelona, Labor, 1972).
- Yampara, Simón. 1995. *Pachakutt'i - Kandiri en el Paytiti. Reencuentro entre la búsqueda y retorno o la armonía original*. La Paz: CADA.
- comp. 1993. *Naciones autóctona originarias: Vivir - convivir en tolerancia y diferencia*. 3^{er} Seminario amáutico del área andina pre y post V Centenario. La Paz: CADA (Centro Andino de Desarrollo Agropecuario).
- 1999. *Uraqpacha: identificación y búsqueda de la qamaña*. La Paz: CADA.