

## Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano

### PODER, SABER Y SUBJETIVIDAD EN LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS\*

RAUL PRADA ALCOREZA

Docente-investigador de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), constituyente, crítico y nómada. Miembro de Comuna. Autor de varias publicaciones, entre las más destacadas: *Lo dado y el dato* (1986); *La Subversión de la praxis* (1988); *Ontología de lo imaginario* (1997); *Pensar es devenir* (1999); *Genealogía del poder* (2003); *Largo octubre* (2004) y *Horizontes de la Asamblea Constituyente* (2006).

Habría que imaginarse la historia de las sociedades andinas por lo menos un milenio antes de la llegada de los conquistadores. Lo que se sabe, teniendo en cuenta lo que se ha escrito al respecto, según los cronistas y los testimonios de los primeros años de la Colonia, corresponde prioritariamente, en el mejor de los casos, a una somera descripción impresionista de los visitantes o encargados de levantar informes. La memoria de la sociedad inca<sup>1</sup>, si se puede hablar de memoria a ciencia cierta, aparece como una reconstrucción muy ligada más bien a la interpelación de las crónicas coloniales.

Como se puede apreciar, se conoce muy poco, incluso si tomamos en cuenta la voluminosa documentación, sorprendente por su estilo barroco, que nos deja Huamán Poma de Ayala: el *Primer nueva corónica i buen gobierno* (1615-1616), un legado testimonial y pretendidamente documentado, basado en la experiencia, donde se mezcla la denuncia al rey de las atrocidades cometidas por los conquistadores con los nativos con confusos recortes dibujados de algunos aspectos no del todo sobresalientes de la vida en la sociedad inca. Escritura y figuras se mezclan en esta elocuente forma expresiva, cuya descripción parece mostrar la desesperación de su autor. El documento adquiere continuidad en sus dibujos; son imágenes que buscan hacer visible lo que la violencia o la irrupción de la conquista se llevaron, lo que dejaron en parte diseminado, en su solitaria dispersión.

Se puede aceptar, arriesgando una valoración, que más o menos hay un boceto histórico provisional que se remonta a un siglo antes de la conquista. La arqueología se ha rezagado mucho en sus investigaciones; hay una masa inaudita de monumentos enterrados que espera ser desenterrada, descubierta, estudiada, descifrada e interpretada. Entre tanto, se puede decir que se ha especulado mucho acerca de las sociedades andinas. Recientemente, se ha recurrido, casi exasperadamente, a los testimonios orales de los últimos ancianos, buscando en su cansada memoria algunos resquicios de la huella antigua. Pero estos esfuerzos, en la mayoría de las veces, terminan sólo reconstruyendo nuevos mitos locales<sup>2</sup>, de reciente data, desde la Colonia para acá, o en algunos casos desde las rebeliones del siglo XVIII hasta la fecha. A veces, se reconstruyen los nuevos mitos locales, asociados a las reducciones del reordenamiento demográfico del virrey Toledo.

Como se verá, esta memoria no tiene larga data, anida apenas en un recuerdo devenido de los comienzos de la modernidad. Enfrentamos, entonces, una especie de catástrofe: la antigüedad de las sociedades andinas se halla enterrada en el olvido. Pero no decaigamos. Debemos confiarle a la arqueología la reconstrucción de otros mapas sociales, de la geografía de otros recorridos, de otras circularidades, de otras estrategias, otras prácticas, otra forma de valorar las cosas y configurar el mundo. Confiemos a la arqueología la recuperación de esos mundos perdidos.

Hagamos, de todas maneras, un ejercicio. Imaginemos por lo menos lo que pasó unos siglos antes de la conquista en una porción transversal de los territorios andinos. Imaginemos esa gran configuración social y territorial que fue Pacaxa, la tierra de los hombres águila, pero también la tierra de los hombres puma (los titijaques). Quizás su centro o su zona de nucleamientos se haya encontrado en la región del lago sagrado, cuyo nombre deviene del toponímico del *titi*, puma sagrado, el que cruza los puentes (*chaq'a*). Titi-qaqa, tierra pelada del puma de las alturas. Felino alado que aparece inscrito en los monolitos o pintado en las artesanías. El *titi* es la divinidad de esos seres humanos que habitaron antiguamente estas tierras lacustres, altiplánicas y cordilleranas del entorno del lago. ¿Fueron los urus o los puquina? ¿O la lengua uru fue el puquina? ¿O tenían los urus su propia lengua? La designación de 'uru' viene de los aymarás, que parecen ser posteriores a los urus. Llegaron después a ocupar estas tierras y terminaron sometiendo a sus habitantes

\* El texto publicado en este Cuaderno es parte de Raúl Prada Alcoreza *Subversiones indígenas* (La Paz: CLACSO-Muela del Diablo editores-Comuna, 2008).

#### Secretaría Ejecutiva

## Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano

originarios, a los llamados urus. Según cierta tradición, se dice que los urus eran pescadores, cazadores y recolectores, en tanto que los aymarás eran agricultores. Los urus fueron arrinconados a un hábitat más propio: el lago, el río Desaguadero y sus afluentes. Otros fueron incorporados a la sociedad agrícola aymará.

Roberto Choque Canqui escribe a propósito de los urus: “es necesario mencionar otro grupo humano en formación inicial de Machaqa: los urus, cuya presencia en la región es anterior a los aymarás y está localizada alrededor de la “laguna de Chuchito” (Chukuwit'u), hoy lago Tititaca, y el río Desaguadero. Estaban dedicados a la pesca, a la caza y a la recolección de la totora<sup>3</sup>.

Según la crónica de Mercado Peñalosa, que data de 1585 y que cita Roberto Choque, fueron los *inkas* quienes reubicaron a los urus en las riberas del río Desaguadero y el lago Tititaca, en cuyas márgenes se dedicaban a la pesca. De acuerdo con esta versión, los incas hicieron vivir a los urus junto a los aymarás, incorporándolos también al sistema de tributo. Los urus pagaban el tributo en pescado y construían petacas de paja<sup>4</sup>. La historia de esta región pasa sucesivamente por asentamientos urus, aymarás y reordenamientos poblacionales dirigidos por el linaje de los incas. Después llegaron los españoles e impusieron una nueva cartografía, social, demográfica y territorial.

Los aymarás llamaron urus a la más antigua de las poblaciones asentadas en la región lacustre. ‘*Urus*’ o, más bien, ‘*uris*’, quiere decir en aymará ‘ariscos’. No es pues una autodenominación, sino que se trata de una designación externa, de carácter despectivo. Atendiendo a la delimitación geográfica de la historia de la región de Machaca, Roberto Choque da cuenta de la situación de los urus:

En la primera enumeración que nos ha llegado de la época colonial, el virrey Toledo contó 161 “urus tributarios” en medio de 1.149 aymarás en la parcialidad de Urinsaya o Machaca Grande, al oeste del río Desaguadero; y otros 147 en medio de otros 65 aymarás de la parcialidad Anansaya o Machaca La Chica, en el futuro Jesús de Machaca, al este del mismo río (Cook). Desde luego, los urus ancianos, las mujeres y los niños (hasta sus diecisiete años) no están registrados, por no estar obligados a pagar tributo. Tampoco se incluye al importante contingente, difícil de cuantificar, que seguía viviendo en los totorales e islas que forman el río desaguadero<sup>5</sup>.

La aymarización de los urus, comenzada con la llegada de los aymarás, fue continuada con mayor fuerza después de la conquista española. El uriquilla, la supuesta lengua de los urus, prácticamente desaparece de la región. Respecto de los urus, Nathan Wachtel se remonta en su etnohistoria a “la noche de los tiempos”. Describe el agolpamiento de sucesivos cambios que modifican el perfil lingüístico de una extensa geografía lacustre y no lacustre, correspondiente al entorno del lago Tititaca, al altiplano y las comisuras de la cordillera. La secuencia lingüística se habría configurado de la siguiente manera:

Total, para resumir este conjunto de datos, se puede proponer el siguiente esquema: antes de ser aymarizadas, las poblaciones del altiplano, una de cuyas lenguas más antiguas parece ser el uriquilla, habrían sido previamente “puquinizadas”. Las invasiones aymarás (¿llegadas del norte?, ¿del Sur? Hay controversias en este punto) chocaron con el señorío colla, que fue vencido después de encarnizados combates de los que los cronistas se hacen eco. Después la dominación aymará provocó la fragmentación del espacio ocupado por la lengua puquina, que poco a poco fue reduciéndose hasta su extinción en el altiplano y las laderas occidentales durante los siglos XVII y XVIII<sup>6</sup>.

Primero fueron los urus quienes ocuparon el espacio, después llegaron los puquina, probablemente ligados a la ciudad-Estado de Tiwanaku. A la caída de esta ciudad-Estado, los puquina se redujeron a los señoríos collas. Cuando los aymarás los vencieron, fragmentaron el espacio puquina. Luego se extendieron los quishwas (incas), vinculados a la ciudad-Estado del Cuzco; ocuparon también el espacio, incorporándolo al Tawantinsuyo, y dando lugar a un reordenamiento, adecuado al circuito de flujos poblacionales, de alianzas de linajes, bajo la hegemonía del linaje inca. Después de los incas, se produjo la conquista y la colonización española que incorporó poblaciones, territorios, riquezas, tributos a la vorágine de la Corona ibérica. En este caso también concurre una reorganización geográfica, demográfica, social, cultural y política. Este acontecimiento ha marcado las transformaciones históricas, sociales, políticas y culturales durante los últimos cinco siglos.

### Secretaría Ejecutiva

## Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano

En principio, los urus fueron pescadores, cazadores, recolectores, y tal parece que por estas características fueron nómadas. Estos habitantes de las territorialidades acuáticas se oponían a las sociedades agrícolas, a las que aparentemente pertenecían los puquinas, además de los aymarás y quishwas. ¿Se oponían como sociedad contra el Estado a la ciudad-Estado? ¿Repelían, como recolectores y cazadores, a los que obtenían su alimento de la agricultura? ¿Se contrarrestaban, como habitantes de la noche, a los habitantes del día? ¿Se contradecían como espacios lisos a los espacios estriados? ¿Se encaraban como la memoria de la contemplación a la memoria de los quipus, la aritmética de los nudos? Se puede uno imaginar estos antagonismos atávicos. ¿Pero, qué clase de sociedades estructuraron estas colectividades? ¿En qué se diferenciaban sus composiciones? ¿Cuáles eran sus antagonismos para que terminaran guerreando entre ellas?

Con relación a estas preguntas se sugiere otra de primordial importancia: ¿cuándo nace el ayllu y quiénes son sus primeros portadores? ¿Fueron los urus los arquitectos de esta formación social o más bien su estructuración comienza con las primeras sociedades agrarias? No se puede fácilmente dissociar el ayllu de las sociedades agrarias, sobre todo en lo que respecta a la configuración relativa al archipiélago territorial, vinculado al uso transversal de nichos ecológicos. En ese caso, tendríamos que asociar el nacimiento del ayllu a las primeras sociedades agrícolas, no tanto así a una sociedad de pescadores. Sin embargo, se puede sugerir otra figura concomitante, relativa a la estructuración del ayllu. El ayllu puede no deberse a un solo tipo de sociedad, particularmente agraria; puede haberse conformado en la interacción y en el intercambio entre sociedades. En este caso, el ayllu es más bien un conjunto de dispositivos de entrelazamiento.

La famosa hipótesis de reciprocidad, derivada de las tesis de Bronislaw Malinowski y Marcel Mauss sobre el *kula* y el *pottlatch* en Norteamérica y la Polinesia, se hace comprensible sin necesidad de mantener la totalidad de sus consecuencias en territorios andinos. El circuito de donaciones, de alianzas, de intercambio, de ferias y de tributaciones hace posible, en una condición de emergencia histórica, una formación social peculiar, atribuible a estas sociedades andinas, que además de guerrear entre ellas de tiempo en tiempo, coexistían, cohabitaban, intercambiaban, participando en múltiples zonas de asentamientos multiétnicos. Para que esto ocurriera era menester contar con dispositivos, mecanismos y procedimientos adecuados que viabilizaran la interrelación y el entrelazamiento. En este caso, el ayllu<sup>7</sup> vendría a ser una institución de conexión, de entrelazamiento, de alianzas, de distribución y de articulación multiétnica afinada en la transversalidad del manejo de distintos pisos ecológicos.

Afrontando las consecuencias de esta tesis, podríamos decir que, en el orbe andino, el ayllu sustituye al mercado. Corresponde entonces a otra forma de distribución y redistribución, de circulación y de intercambio. Esta forma de circulación no se basaría en el valor de cambio sino más bien en el don; es decir, en la valoración de las alianzas estratégicas. Esto, de alguna manera corresponde al siguiente desnivel complementario: entre el *dar-el-don*, es decir, la donación de valores culturales –que no dejan de tener un perfil de productos y una cierta lectura económica a nuestros ojos modernos– y el *retornarel-don*, es decir, la contradonación de valores culturales. El desnivel se produce entre la donación de valores culturales, cuya materialidad y contenido no dejan expresar su carácter de tesoro o su vínculo con la reproducción social, y la contradonación de valores que adquieren la forma de valores políticos, entendiendo a éstos como compromisos sociales, institucionales, familiares.

Haciendo una pequeña digresión en esto de *dar-el-don*, debemos notar que el don no se mueve en el mismo nivel cuando se da que cuando retorna, si es que podemos todavía mantener circunstancialmente esta forma de comprender al don según sus circuitos, como donación y contradonación. No se trata de distinguir esta circulación teniendo en cuenta el lugar de partida y de llegada del don, pues esto parece mostrarnos que la circulación gira en el mismo espacio. No es en el mismo plano donde se mueven estos vectores. El don *es dar (el) tiempo*, como dice Jacques Derrida en su crítica a Mauss; en tanto, a lo que retorna, si es que retorna algo, no podríamos llamarlo don, pues don es dar sin esperar nada a cambio. Lo que retorna tiene otro sentido y es significado desde otra estrategia de valoración. Lo que retorna tiene que ver más con alianzas políticas y compromisos familiares. Lo que retorna es una deuda que no se puede pagar, es como la huella de una atadura, que es a su vez una adhesión Jacques Derrida escribe:

Ahora bien el don, si lo hay, se refiere sin duda a la economía. No se puede tratar del don sin tratar de esa relación con la economía, por supuesto, incluso con la economía monetaria. ¿Pero, el don, si lo hay, acaso no es aquello mismo que interrumpe la economía? ¿Aquello mismo que al suprimir el cálculo económico, ya no da lugar al

### Secretaría Ejecutiva

## Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano

intercambio? ¿Aquello mismo que abre el círculo a fin de desafiar la reciprocidad o la simetría, la medida común, y a fin de desviar el retorno con vistas al sin-retorno? Si hay don, lo dado del don (lo que se da, lo que es dado, el don como cosa dada o como acto de donación) no debe volver al donante (no digamos aún al sujeto, al donador o a la donadora). No debe circular, no debe intercambiarse, en cualquier caso no debe agotarse, como don, en el proceso de intercambio, en el movimiento de la circulación del círculo bajo la forma de retorno al punto de partida. Si bien la figura del círculo bajo la forma de retorno al punto de partida, si bien la figura del círculo es esencial para lo económico, el don debe seguir siendo anaeconómico. No porque resulte ajeno al círculo, sino porque debe guardar con el círculo una relación de extrañeza, una relación sin relación de familiar extrañeza. Puede ser que sea en este sentido en el que el don es lo imposible<sup>8</sup>.

Esta digresión es necesaria, pues requerimos sustentar la hipótesis interpretativa sobre el ayllu, hipótesis que se abre a su interpretación desde la exterioridad a la comunidad misma, tomando al ayllu como entrelazamiento intercomunal, como institución construida en el relacionamiento de la comunidad con su entorno, no tanto para diferenciarse sino para articularse a la complejidad de un archipiélago multiétnico. De este modo, aparece la comunidad, su horizonte interno, más bien como un lugar de esta articulación entrelazada, de este ayllu como sustituto del mercado, de esta otra forma de cohabitar, coexistir, compartir el espacio en un tiempo que tampoco deja de ser múltiple. Entonces, lo que la etnología, la ethnohistoria, la antropología y hasta cierta sociología boliviana llaman ayllu, incluyendo a los cronistas de la Colonia, no deja de ser la concavidad de esta compleja institución histórica, que atraviesa sociedades, lenguas, etnias, religiones, culturas, subsumiéndolas a su estrategia complementaria.

Guardaremos la tesis de Derrida sobre el dar, pues forma parte de nuestra argumentación a favor de la comprensión del ayllu desde un afuera, que es inmediatamente también el adentro de la comunidad. Nos interesa sostener esta interpretación no sólo por las implicaciones teóricas que tiene sino también por las repercusiones políticas que contrae, sobre todo vinculadas a la perspectiva de los movimientos sociales, que tienen como su eje constitutivo los movimientos indígenas. ■

### Notas

<sup>1</sup> Quizás tendríamos que hablar del *conglomerado de sociedades* que terminan conformando lo que se conoce como incanato.

<sup>2</sup> Esto se puede ver muy bien en los volúmenes I, II y III de *Jesús de Machaca: La marka rebelde*, tomos I, II y III, de Roberto Choque Canqui, Esteban Ticona Alejo y Xavier Albó.

<sup>3</sup> Roberto Choque Canqui, *op. cit.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, pág. 33.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pág. 33.

<sup>6</sup> Véase de Nathan Wachtel: *Hombres del agua. El problema uru. Siglos XVI-XVII*, en Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz, 1998. También revisar del mismo autor: *Le Retour des Ancêtres. Les Indian Urus de Bolivia. XVIII<sup>e</sup> siècle. Essai de Histoire Regressive*, París, Gallimard, 1990.

<sup>7</sup> Vamos a llamar 'ayllu' a una figura histórica, que atraviesa los tiempos, transformando, actualizando, su propio esquema de interpretación. En términos metodológicos diremos que se trata de una hipótesis de interpretación.

<sup>8</sup> Revisar el texto de Jacques Derrida: *Dar (el) tiempo*. También del mismo autor: *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2000.

### Secretaría Ejecutiva