

Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales
del pueblo aymara-quechua en Bolivia

Esteban Ticona Alejo

Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia



Foto portada: Composición AGRUCO

© Esteban Ticona Alejo, 2010

© Agruco, Plural editores, 2010

Primera edición: febrero de 2010

D.L.: 4-1-246-10

ISBN: 978-99954-1-262-3

Producción:

Plural editores

Av. Ecuador 2337, esq. calle Rosendo Gutiérrez

Teléfono (591 2) 2411018, Casilla 5097, La Paz - Bolivia

E-mail: plural@plural.bo / www.plural.bo

Impreso en Bolivia

Índice

Introducción y agradecimientos.....	11
--	-----------

Eduardo Leandro Nina Quispe: el político y educador aymara

Breve aproximación a la personalidad de Eduardo L. Nina Quispe.....	13
Educación del indio: primera etapa de lucha.....	16
Conceptualización de educación y alfabetización.....	20
Sobre la entrevista de Tornero a Nina Quispe.....	23
La Sociedad República del Kollasuyo.....	24
La guerra del Chaco y la prisión.....	25
La propuesta política de renovación o refundación de Bolivia: la República del Kollasuyo.....	26
¿Cómo renovar o refundar Bolivia?.....	27
Relación con los pueblos indígenas de la amazonía, el oriente y el chaco.....	28
Reflexiones finales.....	28
Bibliografía.....	29
Anexo: Una entrevista a Nina Quispe. El maestro indio que sostiene una escuela a costa de sus propios recursos.....	31

**La producción del conocimiento descolonizador
en contextos del colonialismo interno.
El caso de Fausto Reinaga en *Qullasuyu*-Bolivia**

Introducción	35
Pensar con “cabeza propia”	35
¿Quién es Fausto Reinaga?	35
Principales ejes de su pensamiento.....	37
El proceso de la construcción del indianismo.....	38
Oligarquía y dominación	39
Colonialismo y descolonización. Teoría y praxis	40
Construyendo epístemes libertarios	41
¿Con quién dialogar?.....	42
Editor de sus libros	42
La radicalidad como la verdad.....	43
La falta de “colchón económico”	43
Desde la frontera.....	43
Conclusiones.....	44
Bibliografía	45
Bibliografía de Fausto Reinaga, 1940-1991	46

**La re-presentación de los pueblos indígenas-campesinos
en la política boliviana**

Introducción	47
Una pregunta	48
Los pueblos indígenas en la vereda política boliviana	48
El movimiento de los <i>Apoderados Generales</i> , 1880-1900.....	48
Los Caciques Apoderados, 1912-1952	50
El primer candidato indígena ha diputado.....	51
La propuesta de “Renovación” de Bolivia de Eduardo Nina Quispe.....	51
La Revolución de 1952 y el movimiento katarista e indianista	52
En tiempos neoliberales. La búsqueda del “instrumento político”	53
Nuevos actores en escena: los cocaleros.....	54
El primer vicepresidente indígena.....	57
La búsqueda de una nueva ciudadanía	58

La nueva ciudadanía como descolonización de lo político	59
Sindicatos campesinos y autoridades originarias en la política. “Pongueaje político” y dignidad	60
Tierra-territorio, pueblos indígenas y originarios	63
Del Estado plurinacional y multilingüe hacia el Estado intercivilizatorio	66
Caracterización del sistema de representación: tendencias y desafíos	70
¿Ayllus versus sindicatos?	70
Buscando co-existencias	71
¿Complementariedad entre ayllu y sindicato?	73
Algunos antecedentes del surgimiento del Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ)	75
La Ley de Participación Popular, las OTB y la búsqueda de suplantar representación indígena	76
La representación irresuelta	77
Conclusiones	78
Bibliografía	79

**Las disputas por la representación. La experiencia
de algunas sociedades modernas y/o coloniales**

La representación y sus disputas	83
El punto de partida conceptual	83
Algunas experiencias de representación	85
La construcción de las representaciones en América Latina	87
Un intento de comparación algunas lecciones aprendidas	93
Algunas lecciones aprendidas	94
Bibliografía	95

**Estrategias y lógicas diferenciadas en la “Guerra del gas”
en Bolivia del 2003. Los hipermaxis y los *qhatus* a la luz
de las teorías descolonizadoras**

Aproximación a las tácticas y lógicas	97
Antecedentes	97
Breve contextualización	98

Los <i>qamiri</i> en el contexto urbano	99
El conflicto de octubre de 2003	102
Hacia el reconocimiento de las “economías propias”	105
Desmontando los saberes coloniales y eurocéntricos	105
Una crítica a los desmontadores.....	106
Descolonizar desde nuestras experiencias y categorías analíticas.....	107
Conclusiones.....	108
Bibliografía	109

Los indígenas originarios y campesinos en los municipios del altiplano boliviano

Introducción	113
El escenario histórico como referencia	114
El territorio de origen, entre el mito y la historia.....	114
La territorialidad indígena en el sistema colonial y republicano pre 1952	115
El rol del movimiento de los Caciques apoderados	116
El deslinde general de tierras y amargas experiencias.....	120
Hacia la desobediencia civil.....	121
La territorialidad aymara-quechua después de 1952 y la ley de participación popular	122
Nuevos espacios económicos: las ferias y carreteras.....	122
Escuelas y núcleos escolares	123
Pueblos y cantones	125
La Ley de Participación Popular y los Municipios	127
Tierras Comunitarias de Origen (TCOs) de la Ley INRA.....	129
La territorialidad de ayllu/comunidad buscando subordinar al Estado	131
La territorialidad municipal buscando subordinar a la <i>marka</i> y los <i>ayllus</i>	132
Complejas articulaciones territoriales. Markas, ayllus y Estado.....	132
El ejercicio territorial comunal como otra forma de “autodeterminación” de lo Nacional.....	133
La búsqueda de lo indígena como municipio ¿y sin eliminar las otras territorialidades?	134
Conclusiones.....	134
Bibliografía	135

**El Estado, el poder y la dominación en el pensamiento
occidental. Una crítica desde *Abya Yala*-América**

Conceptos de estado, poder y dominación	139
Algunas viejas y nuevas ortodoxias	139
Otras ortodoxias críticas	143
Algunas comparaciones críticas	146
Conclusiones.....	148
Bibliografía	149

Introducción y agradecimientos

Bolivia vive momentos muy especiales, el inicio del *Pachakuti* o la inauguración de la descolonización societal. Si alguien intentara hacer algún recuento histórico de los protagonistas (sobre todo con indígenas y campesinos) que aportaron con sus ideas y su práctica anticolonial, sería una actividad de larga duración. En este sentido, nuestro aporte es absolutamente ínfimo y modesto.

Los ensayos que presentamos tienen distintas motivaciones. El trabajo sobre Eduardo Leandro Nina Quispe, sigue siendo un tributo ampliado sobre el sueño de la Renovación de Bolivia desde la educación liberadora y participación política de Nina Quispe y el movimiento indígena en los años treinta del siglo XX. El estudio sobre el *amawta* Fausto Reinaga es un homenaje a su centenario de nacimiento (1906-2006), donde intentamos aproximarnos a algunas ideas de su pensamiento anticolonial y a la vez es una invitación de preguntarnos la utilidad de su propuesta descolonizadora para estos tiempos de cambio.

La “Re-presentación de los pueblos indígenas y campesinos en la política boliviana y “los indígenas originarios y campesinos de los municipios de altiplano boliviano” son aproximaciones a las luchas políticas locales concretas de indígenas y campesinas en el periodo republicano de Bolivia. Finalmente, “Las disputas por la representación, “Estrategias y lógicas diferenciadas en la ‘guerra del gas’ en Bolivia de 2003 y El Estado, el poder y la dominación en el pensamiento occidental”, son experiencias y provocaciones teóricas para avanzar en el safamiento de la dependencia teórica conceptual dominantes.

Por ultimo, nuestra profunda gratitud a Freddy Delgado, Director de AGRUCO de la Universidad San Simón de Cochabamba, por su apoyo constante en todos estos años de relación mediante la maestría en Agro ecología que llevan adelante. A José Antonio Quiroga, por su entusiasmo y el apoyo sincero a nuestras preocupaciones anticoloniales.

Esteban Ticona Alejo

Eduardo Leandro Nina Quispe: el político y el educador aymara¹

A pesar de los trabajos pioneros de Roberto Choque (1985, 1986, 1992 y 1996) y Carlos Mamani (1991), además de los míos (1992 y 2005), la rica experiencia y propuesta educativa y política indígena de fines de los años 20 y principios de los treinta del siglo XX del aymara Eduardo Leandro Nina Quispe a Bolivia, continúa en cierta medida desconocida. Lo que presentamos es otro avance en la tarea de continuar indagando el legado descolonizador de Nina Quispe.

Breve aproximación a la personalidad de Eduardo L. Nina Quispe

Con este trabajo queremos aproximarnos a la experiencia del intelectual y educador aymara Eduardo Leandro Nina Quispe, buscando sistematizar los contenidos ideológico-políticos y programático-didácticos que impartía en la tarea de educación que se propuso realizar hacia fines de la década de 1920. Nina Quispe nació en el ayllu Ch'iwu del cantón Santa Rosa de Taraqu (prov. Ingavi) el 9 de marzo de 1882, fue hijo de Santiago F. Quispe y Paula Nina de Quispe, oriundos de las provincias Ingavi y Pacajes de La Paz, respectivamente (Nina Quispe 1932: 1).

1 Las primeras versiones se publicaron bajo el título de “Conceptualización de la educación y alfabetización en Eduardo Leandro Nina Qhispi”, en Choque Canqui et al. (1992: 99-108) y “La educación y la política en el pensamiento de Eduardo Leandro Nina Quispe”, en Ticona (2005: 101-116).

Las informaciones documentales que existen sobre Nina Quispe se encuentran, en su mayoría, en los fondos de expedientes de la Prefectura y de la Corte Superior de Distrito del Archivo de La Paz, y se refieren principalmente a la consolidación y accionar de la “Sociedad República del Kollasuyo” o “Centro Educativo Kollasuyo”, institución que tenía como uno de sus principales objetivos fundar escuelas en ayllus, comunidades y haciendas rurales para todos los indígenas del país. Nina Quispe fue uno de los gestores y directores de este centro en 1930 (Choque 1985 y 1996).

Sobre el tema específico de la propuesta educativa sólo contamos con referencias orales, en el testimonio de don Leandro Condori Chura, quien otrora fue uno de los principales “escribanos” de los “caciques - apoderados”. En un texto autobiográfico escrito conjuntamente con el autor, Condori Chura relata:

Lo conocí en 1925. Vivía en la casa de mí tío, donde yo también vivía, era su arrendatario. Ahí pues diría a los indios. Hablamos bien porque era indio de Taraqu. Había sido siervo de Montes, indio de hacienda, esclavo de la hacienda. Por este motivo se hizo Apoderado, para defenderse. Ya era de edad, yo jovencito... (Condori y Ticona 1992:118).

Este testimonio no coincide con informaciones documentales según las cuales la hacienda Ch'iwu fue en realidad propiedad de Benedicto Goitia. Sin embargo, tanto Montes como Goitia compartían un dominio casi absoluto en Taraqu y fueron no sólo los más grandes hacendados del altiplano, sino también políticos correligionarios y hombres de Estado. Don Leandro, oriundo de Tiwanaku, compartía con Nina Quispe la condición de indio expulsado por los terratenientes y víctima de la usurpación territorial. Según recuerda, Leandro Nina Quispe había tenido que huir de su comunidad forzado por un juicio de desahucio contra su familia:

“Yo estoy en contacto con las autoridades, estoy continuando la lucha, carajo. Los patrones me han expulsado, me han echado”, me dijo. Había estado expulsado Nina Qhispi de su estancia. Eso por los años veinte, uno, dos, tres; esos años expulsaban indios en todas partes. Esos le habían expulsado (Condori y Ticona 1992:118).

Según la documentación revisada en el Archivo de La Paz, la década de 1920 representa la culminación del conflicto territorial entre haciendas

y comunidades, y fue escenario de un alzamiento general que afectó principalmente a las áreas próximas al lago Titicaca. Como ejemplo se puede citar la rebelión de Taraqu, Waqi y Tiwanaku, en el período 1920-1922, y la de Jesús de Machaca, en 1921 (Mamani 1991; Choque y Ticona 1996).

Por su parte, los expoliadores de tierras buscaron el respaldo del Poder Judicial instaurando juicios de desahucio contra sus “colonos”. Estos juicios les servirían a los patrones para justificar sus agresiones y resarcirse de los supuestos daños y perjuicios ocasionados por los indios, que se resistían a prestar servicios gratuitos en las haciendas. La usurpación de tierras indias por parte de la oligarquía minero-feudal estuvo ligada a un proyecto de educación indigenal que:

...consistía en civilizar y culturizar al indígena desde su etnocentrismo cultural occidental-criollo, para integrarlo a la “nacionalidad boliviana” como eficiente productor, mas para esto, las tierras no debían estar en poder del “indígena ignorante y atrasado”, sino en manos de emprendedores criollos (Claire 1986:37).

Este es el contexto general en el cual Eduardo Nina Quispe resultó expulsado de su ayllu y estableció su residencia en la ciudad de La Paz. Acerca de este período, Condori recuerda algunos rasgos de la personalidad y el estilo de trabajo de Nina Quispe:

Vivía en Ch'ijini (Hoy denominada Zona Gran Poder), por eso lo visitaba libremente. Por las razones dichas había migrado a la ciudad. En ese entonces yo era joven y no comprendía por lo que luchaba, además el patrón estaba destruyendo las estancias y muchos indios migraban. Cuando lo conocí aún era joven, apenas tendría unos cuarenta (años). Era de baja estatura, como yo; sin embargo era hablador, hablaba harto y hablaba bien de todo, hablaba como mujer... Era hablador, pequeño y flaco (...), inteligente y hablador, por eso también tenía ese cargo, por las dotes señaladas.

El hablaba español, aunque no muy bien; quiero decir que no sabía correctamente. También sabía escribir; quiero decir que no lo hacía perfectamente (Condori y Ticona 1992:118-119).

La descripción de este personaje pone de relieve algunas peculiaridades de su personalidad, en las que estaba asentado su liderazgo: lo que más llamaba la atención de Leandro Condori era la condición de “hablador”

de Nina Quispe. Si, por un lado, este rasgo lo asemeja con las mujeres, por otro lado, es la condición imprescindible para el papel que le tocó jugar como representante y mediador ante el mundo mestizo-criollo dominante. Respecto a la infancia y parte de la juventud de Nina Quispe, sólo se tiene una pequeña referencia, en la que se refleja su extraordinaria voluntad y capacidad de conocer el mundo criollo a través del aprendizaje por cuenta propia del abecedario castellano. Al respecto, una periodista le consultó: “¿En qué escuela aprendió a leer?” y Nina Quispe respondió:

Desde pequeño me llamaba la atención cuando veía a los caballeros comprar diarios y darse cuenta por ello, de todo lo que sucedía: entonces pensé en aprender a leer mediante un abecedario que me obsequiaran, noche tras noche comencé a conocer las primeras letras; mi tenacidad hizo que pronto pudiera tener entre mis manos un libro y saber lo que encerraba (El Norte, 28-X-1928).

Educación del indio: primera etapa de lucha

Comprender la lucha emprendida por Eduardo Nina Quispe para que el indio tenga acceso a la educación (alfabetización) es comenzar a recuperar en nuestras propias raíces culturales el intento de realizar una experiencia educativa. Pero también significa la comprensión de una sacrificada lucha de aymaras, quechuas y otros pueblos nativos en busca del acceso a la escuela. Como señala Claire:

Ninguno de estos precursores de la educación indígenal se libró de castigos, cárcel, amenazas, burlas y a veces la muerte (Claire 1986:21).

A partir de la segunda mitad de la década de 1920 y principios de la de 1930, Eduardo L. Nina Quispe comenzó a plantear que la liberación de los aymaras, quechuas, tupi-guaraníes, moxeños y otros pueblos originarios de esta parte del continente americano sería posible a partir de una genuina educación y alfabetización, con contenidos programáticos propios. Es en este entendido que Nina Quispe empezó a desarrollar su labor educativa en la ciudad de La Paz.

Sobre la base de los antiguos ayllus asentados en los suburbios de la ciudad, se creó, desde tiempos coloniales, una serie de gremios indios.

Estos gremios se vieron fortalecidos con la migración aymara, que se intensificó en las décadas de 1910-1920 a raíz de la represión terrateniente. Así surgieron poderosas organizaciones gremiales indígenas, como las de albañiles, lecheras, picapedreros, carniceros o matarifes, etc. Fue precisamente en el gremio de matarifes donde Nina Quispe estableció la base principal para la organización de la “Sociedad República del Kollasuyo” o “Centro Educativo Kollasuyo”, en su primera etapa de creación, entre los años 1928 y 1930.

Paralelamente, el gobierno y la iglesia católica de entonces, asesorados por intelectuales social-darwinistas, intentaban implementar políticas indigenistas de educación del indio mediante la Gran Cruzada Nacional Pro-indio, que pretendía “civilizar” al indio y borrar su identidad cultural propia. Según un documento de la iglesia católica, se afirmaba:

...el indio por el momento y por muchísimo tiempo, y tal vez casi nunca, podrá escalar a la altura de los hombres civilizados, que tienen el concepto claramente formado del estado de adelanto del siglo en el que viven, casi hasta definirlo, si es posible el estado del ambiente religioso, político, social, comercial, industrial, etc. del mundo entero (Un incógnito 1926: 7).

El gobierno boliviano a la cabeza del presidente Hernando Siles, mediante el Ministerio de Instrucción Pública, publicitaba la supuesta convicción de redimir al indio. A Gehain que fungía de Director general de Instrucción Pública, se le atribuía aportar decisivamente hacia “una nueva evolución en la educación cultural”, que no era otra cosa que la castellanización del indio. Abel Retamoso difusor de estas ideas decía:

Constituida la colonia administrativa, civil y militar, sería labor primordial e indispensable la enseñanza del castellano, ya que toda la cultura y civilización tiene que difundirse en este idioma; de otro modo, esa civilización, tendría que someterse o al idioma aymara o al idioma quechua, lo que haría mucho más difícil nuestros propósitos (Retamoso 1927:44).

La prioridad estaba puesta en la castellanización como una manera de “preparar al indio para su alfabetización” (Claure 1986:36). Eduardo L. Nina Quispe, pese a recibir la influencia de la Cruzada Nacional Pro-indio, en la tarea de alfabetizar comenzó a forjar una escuela aymara en su propio

domicilio, a la que asistían en su gran mayoría los hijos de los matarifes. Esta experiencia es recordada por él mismo de la siguiente manera:

Cuando se inició la Gran Cruzada Nacional Pro-indio, leía los comentarios en los diarios; en las calles me detenía frente a los cartelitos y entonces pensé: ¿Por qué no puedo secundar esta obra? Yo que íntimamente conozco la tristeza del indio macilento y vencido; yo que he sentido sollozar en mi corazón el grito de una raza vejada, visité varias casas de mis compañeros, haciéndoles comprender el beneficio que nos aportaría salir de los caminos ásperos de la esclavitud. Pasó el tiempo, mi humilde rancho era el sitio de reunión del gremio de carniceros; éstos acordaron enviarme sus hijos para que les enseñara a leer (El Norte, 28/X/1928).

La experiencia no tardó en ser recibida con simpatía por importantes autoridades de gobierno e intelectuales progresistas. Los primeros suponían que estaban en tareas coincidentes y comunes, mientras que los últimos encontraban una respuesta indígena a los planteamientos del gobierno sobre la problemática de la alfabetización y educación indígena. De esta manera, Eduardo L. Nina Quispe se fue convirtiendo en portavoz y líder de los ayllus y comunidades de distintas zonas del país, con amplias facultades para representar a aymaras, quechuas y tupi-guaraníes ante los gobiernos de turno. Su constante preocupación en bien de sus hermanos le permitió abrir otros espacios de enseñanza. Este hecho fue relatado por él mismo en los siguientes términos:

Mi casita era ya pequeña, y entonces pensé en solicitar a la municipalidad un local más apropiado para dictar mis clases. Personalmente hice gestiones; muchas veces me detenía un buen rato en las puertas, porque temía ser arrojado ya que mi condición social no me permitía hablar un poco fuerte; sentía que mis pupilas se humedecieran, y este mismo me daba impulsos para seguir adelante (El Norte, 28/X/1928).

Sus gestiones se vieron coronadas con éxito al serle concedida un aula de una de las escuelas municipales para que pueda continuar su labor:

Al fin conseguí que me cedieran una clase en la escuela nocturna de la calle Yanacocha No. 150. Lleno de alegría les comunicué la buena nueva a mis alumnos, y antes de que tomara posesión de la clase hicimos la “challa” para

que la buena suerte nos ayudara, y así fue como día a día crecía el número de mis discípulos. El inspector, señor Beltrán, me obsequió algunos cuadernos, libros y pequeño material de enseñanza. He ahí cómo a los siete meses pude lograr que mis alumnos tomaran parte en la exposición junto con otras escuelas (El Norte, 28/X/1928).

Al finalizar la primera gestión, el resultado de esta experiencia escolar con niños aymaras fue haber contado con 57 alumnos como asistentes regulares. Al culminar la tarea escolar de 1928, los educandos que pasaron por las aulas de su escuela no sólo comenzaron a surgir como buenos alumnos, sino que estuvieron en la capacidad de competir con los alumnos regulares de otros establecimientos municipales. Un certificado otorgado por el Inspector Técnico de Instrucción Municipal señala:

En el mes de octubre del año 1928, presentó en el local del Teatro Municipal, conjuntamente con los planteles educacionales municipales, una exposición de los trabajos ejecutados por los alumnos de la escuela de su cargo, habiendo merecido el aplauso de la prensa, de los HH. Concejales y del público (cit. en Nina Quispe, 1933:1).

Estas acciones se lograron sin el apoyo de ninguna subvención económica oficial, pues su labor gratuita como maestro se alternaba con el trabajo cotidiano para obtener su subsistencia:

En el día trabajo en una panadería y en la noche me dedico a mis alumnos juntamente con mi hijo Mariano, que tiene grandes condiciones para ser más tarde un hombre de bien (El Norte, 28-X-1928).

Los resultados de su trabajo encontraron eco en el presidente de entonces, Hernando Siles (1926-1930), con quien se entrevistó personalmente, ganándose la simpatía y el respaldo oficial:

...uno de mis recuerdos más gratos es la visita que hice al señor Presidente de la República. Tímidamente ingresé a palacio, pero luego que conversé con el caballero Siles desapareció mi temor. Le expuse mis propósitos y me felicitó por mi obra, prometiéndome ayudar en todo. Al despedirme me abrazó cariñosamente. Sus palabras me alentaron tanto, que gozoso les conté a mis alumnos de mi entrevista, haciéndoles ver cómo la primera autoridad era ya para nosotros un gran apoyo (El Norte, 28-X-1928).

La experiencia educativa con niños aymaras y sus buenas relaciones con las principales autoridades, intelectuales y dirigentes comunales contribuyeron a la maduración del pensamiento de Nina Quispe, quien ya tenía en 1928 el proyecto de crear la “Sociedad República del Kollasuyo” o “Centro Educativo Kollasuyo”. También maduraba la forma de implementar las tareas de alfabetización, de modo que quienes protagonicen la acción fueran los propios aymaras analfabetos, que debían educarse de acuerdo con su propia realidad nacional y cultural. En la entrevista citada se refirió a sus proyectos de la siguiente manera:

Pienso formar un Centro Cultural de indios y pedir a los intelectuales que semanalmente nos ilustren con su palabra. Quisiera hacer también una gira de propaganda por el altiplano y reunir a todos los analfabetos. A principio del año entrante lanzaré un manifiesto por la prensa para que vengan a mí todos los indios que desean aprender a leer, así tendré la satisfacción de transmitirles mis pequeños conocimientos (El Norte, 28-X-1928).

Conceptualización de educación y alfabetización

“Jach’a jaqirus, jisk’a jaqirus jaqirjamaw uñjañaxa”, profesa un proverbio aymara, que traducido literalmente al castellano quiere decir: “Tanto a las personas grandes, como a las pequeñas, hay que mirar como gente”. Es decir, que sin distinción de edad o posición social, es necesario el respeto mutuo entre personas. Este dicho constituye uno de los principios éticos de la cultura aymara, por lo que en todas las instancias de relación social se halla garantizada una comunicación respetuosa.

Consideramos que Eduardo Nina Quispe aplicó este principio ético aymara en la enseñanza a los niños y en la tarea de alfabetización, convirtiéndolo en la base ideológica de su propuesta de educación. Al respecto, dice:

Lo primero que enseño es el respeto a los demás. Les explico el significado de la palabra justicia, haciéndoles ver los horrores que causa el alcoholismo, el robo y las consecuencias de estos vicios (El Norte, 28-X-1928).

Esta propuesta muestra que Nina Quispe no sólo estaba preocupado por la educación, sino también por una formación integral de sus educandos

dentro de los principios éticos e ideológicos de su cultura. Por eso buscaba que sus enseñanzas sean la toma de conciencia del indio respecto a su realidad de opresión e injusticia. En este entendido, planteaba una especie de “educación liberadora”, aunque con un contenido de descolonización. Por eso se centraba en el tema de la “justicia”, que era una idea avanzada y peligrosa para su época, ya que sus enemigos *q'aras* o criollos sólo veían en su escuela el foco de formación “comunista” y de rebelión india.

Su lucha contra la opresión y explotación latifundista se hizo explícita en sus memoriales ante los poderes públicos. Así la plantearon en una solicitud dirigida a la Cámara de Senadores por él y los preceptores indígenas Pedro Castillo, Adolfo Ticona, Feliciano Nina y Carlos Laura:

En nuestra calidad de preceptores indígenas que hace tiempo hemos dedicado nuestros esfuerzos a desanalfabetizar a nuestros congéneres, ocurrimos ante el H. Senado Nacional para pedirle respetuosamente se sirvan dictar leyes y resoluciones legislativas en amparo de nuestra desgradada raza... de la explotación inicua de que es objeto de parte de propietarios latifundistas que no ven sino el provecho propio sin que les importe el nuestro (26-VIII-1929, cit. en Nina Quispe, 1933:4).

El marco de agudo racismo que existía y que aún subsiste por parte de la oligarquía criolla con respecto a las sociedades indígenas nos lleva a deducir el difícil contexto en el que luchó y propugnó sus ideas. En este ámbito surgió, el 23 de septiembre de 1929, la Sociedad de Educación Indígenal Kollasuyo, que tenía como principal objetivo la difusión de estos mensajes de liberación, enmarcados dentro de una tarea de alfabetización y educación del indio por los propios indios.

Al principio, la creación de la Sociedad tuvo el respaldo de varias esferas sociales dominantes, como es el caso del presbítero Dr. Tomás de los Lagos Molina, quien fue nombrado presidente honorario de esta Sociedad. La información periodística resalta que la sede de fundación de la sociedad era la escuela sostenida por la parroquia de San Sebastián:

Ayer fue inaugurado solemnemente el Centro de Educación Indígenal en el local antiguo del Liceo San Sebastián, habiendo asistido a esta ceremonia los representantes indígenas de los diferentes cantones (El Norte, 24-IX-1929).

A partir de este Centro de Educación Indigenal, Eduardo Nina Quispe plantea que la solución al problema de la educación se dará a partir de la toma de conciencia de los propios indios y su participación activa en el proceso de educación. La crónica periodística resalta el discurso de Nina Quispe en esta ocasión:

...abrió la sesión el maestro Eduardo Nina Quispe expresando que siendo un anhelo de todo patriota indígena preparar la instrucción y educación entre todos los indígenas de la República se había resuelto proceder a la formación del Centro de Acción Educacional que tenga por miras la difusión más amplia de la alfabetización del indio y a cuyo efecto cada cantón tenga su representante... Terminadas las palabras de Nina Quispe, los demás representantes abundaron en iguales expresiones (El Norte, 24-IX-1929).

El principal planteamiento metodológico de esta Sociedad, que auspició la fundación de innumerables escuelas en todos los confines del país, consistió en la participación activa de los propios aymaras, quechuas y guaraní (izoceños y ava) en el proceso de educación, como un modo de garantizar que sus contenidos no se desliguen de la realidad cultural de las comunidades y permitan fortalecer sus reivindicaciones sociales y territoriales colectivas. Los miembros de la Sociedad –que incluía a caciques de las provincias Cordillera, de Santa Cruz, y Gran Chaco, de Tarija– se vincularon con el fortalecimiento de la organización y la lucha legal de las comunidades, ayllus y cabildos para lograr la ansiada justicia propugnada en sus documentos y en los contenidos de la educación impartida.

En este entendido, y a fin de sistematizar mejor las ideas de los preceptores indígenas, Nina Quispe propuso la realización del congreso de maestros y representantes indios de diferentes comunidades del altiplano, valle y oriente del país para el mes de julio de 1930. La crónica periodística relata el futuro acontecimiento de la siguiente manera:

El infatigable Eduardo Nina Quispe, dirigente del movimiento indigenal, ha visitado nuestra redacción en compañía de los representantes de los diferentes cantones y “ayllus” que en breve iniciarán el congreso de maestros indios. Nuestros visitantes, llegados de apartadas regiones, nos han manifestado el deseo que tienen, porque de una vez por todos los indios se alfabetice y para ello están empeñados en organizar un Congreso que debe reunirse en las próximas fiestas julias (El Norte, 11-V-1930).

El Centro Educacional Indigenal tenía respaldada su acción mediante un decreto gubernamental de 1926, en el que se sentaban las bases y programas para la educación de indios en comunidades y haciendas del país. Como parte de su temario, el congreso de maestros y indígenas iba a considerar:

...La petición que llevarán al Supremo Gobierno pidiendo que la Dirección General de Instrucción Pública dé cumplimiento al Decreto de 1926, en el sentido de que se sienten las bases y programas para la educación de la raza indígena, asimismo pedirán que se asigne en el Presupuesto una partida especial para crear escuelas libres. Otro de los puntos a considerarse es la supresión del pongueaje inculcando a la vez el respeto que debe el agricultor al patrón y hasta dónde debe colaborar, tratando por todos los medios posibles que los propietarios sean los que establezcan en sus fundos escuelas (El Norte, 11-V-1930)

Sobre la entrevista de Tornero a Nina Quispe²

La periodista Ana Rosa Tornero, antes de su entrevista a Nina Quispe, parece estar convencida de que éste tenía estudios formales en alguna escuela y por ello su incursión en la enseñanza a los niños; sin embargo –al parecer– fue grande su sorpresa al escuchar a Nina Quispe que no fue a ninguna escuela y su formación obedecía a convicciones autodidactas, como testimonia la entrevista.

En Tornero se nota cierta actitud de soberbia con su entrevistado, como el decir que “le sometí a un interrogatorio” o a una especie de confesión; pero a la vez siente alguna compasión por él, sobre todo por su condición de indio. Pero también la entrevista, nos muestra como una especie de levantamiento etnográfico al narrarnos actitudes de Nina Quispe en el momento de la entrevista, como los criterios subjetivos de la periodista. Queda claro, que pese a los avances en la investigación sobre Nina Quispe (Choque 1986 y 1992; Mamani 1996 y Ticona 2005), aún queda pendiente la indagación sobre la propuesta pedagógica de Nina Quispe.

2 Incluimos la entrevista inextenso titulada “Una entrevista a Nina Quispe. el maestro indio que sostiene una escuela a costa de sus propios recursos” de Ana Rosa Tornero, publicada en *El Norte* el 28 de octubre de 1928, pp. 1-4.

También se evidencia algunas contradicciones en Nina Quispe, en lo que él hacía y en lo que pensaba. Una de estas es la importancia del uso de la ropa típica indígena de la época como el poncho y Nina Quispe afirma que habría que desterrarlo el uso del poncho; pero en la misma entrevista Eduardo Nina cuenta que han *ch'allado* los nuevos ambientes de la escuela que dirigía, lo cual es una muestra de su convicción de las prácticas andinas muy arraigadas en la formación de los niños.

Pero lo más extraordinario es la respuesta de Nina Quispe a la pregunta de Tornero:

“¿Cuál es su plan de estudios?” y “Lo primero que enseño es el respeto a los demás. Les explico el significado de la palabra justicia, haciéndoles ver los horrores que causa el alcoholismo, el robo y las consecuencias de estos vicios”.

Esta es una pregunta concomitante después de saber que Nina Quispe no había asistido a ninguna escuela y es como decir ¿qué puede enseñar alguien que no ha sido educado en la escuela formal?

Resulta difícil creer que alguien que sufrió la humillación colonial de ser expoliado de sus tierras de origen y además desarraigado de su hogar no haya perdido los grandes valores del ser humano, como es el respeto a los demás. Pero, enseñar la palabra justicia en tiempos de injusticia, resulta paradójico y a la vez extraordinario, porque existía la convicción de que en algún momento el país tendría que cambiar.

En definitiva, la entrevista de Ana Rosa Tornero a Eduardo Leandro Nina Quispe nos muestra las profundas convicciones de cambiar el país, desde el plano de la ética y los valores humanos. En alguno de los boletines que publicaba (Nina Quispe 1932) este convencimiento de la mudanza está expresado en la idea de la “Renovación de Bolivia” que no es otra cosa que construir otra sociedad a partir de los ejes aymaras, quechuas y mestizos, que para Nina Quispe son hermanos y todos somos bolivianos.

La Sociedad república del Kollasuyo

La Sociedad República del Kollasuyo fue fundada en Chuqiyapu marka, el 8 de agosto de 1930, por Eduardo Nina Quispe. Esta institución se constituyó en centro generador de ideas, capaz de luchar contra el sistema

imperante, mientras las autoridades educativas se esforzaban por establecer escuelas normales rurales en los Andes, especialmente en Caquiaviri y Warisata, o las iglesias Católica y Evangélica pensaban darles “algún oficio” y adoctrinamiento religioso. Los propios indígenas, como Nina Quispe o su paralelo Centro Educativo de Aborígenes Bartolomé de las Casas, pensaban en cómo la “educación del indio” podía coadyuvar a la enseñanza, defensa y restitución de los territorios de los ayllus, amenazados y/o convertidos en haciendas.

A partir de su fundación, la Sociedad o Centro Educativo Kollasuyo tuvo múltiples actividades. A los pocos días de su inauguración, Nina Quispe expresó la siguiente impresión en el semanario Claridad (1930:4):

Por la grandeza del Kollasuyo, dedicándole todas sus atenciones y energías, para su resurgimiento... El Centro Educativo Kollasuyo era una institución comunitaria de ayllus y markas, y su dinámica se había extendido a varios departamentos de la República, como Potosí, Oruro, Cochabamba y Chuquisaca; y en la época de la guerra del Chaco a Santa Cruz, Beni y Tarija. Lo más llamativo de este Centro era su constitución, estaba integrado por todos los jilaqatas y representantes de los distintos ayllus. Por ejemplo, en el departamento de La Paz lo conformaban las provincias Murillo, Omasuyos, Larecaja, Muñecas, Camacho, Caupolicán, Loayza, Sicasica, Pacajes, Nor Yungas, Sur Yungas e Inquisivi.

La guerra del Chaco y la prisión

Una vez que estalló la guerra del Chaco (1932), Eduardo Nina Quispe, al conocer las asechanzas de los enemigos del gobierno, cursó una nota de apoyo al presidente de la república de entonces, Dr. Daniel Salamanca, manifestándole que estaba preocupado:

Por la incompreensión momentánea de parte de algunos elementos impresionables que han llegado al punto de faltar a la autoridad cometiendo un desacato (Nina Quispe 5/X/1932).

La respuesta del presidente Salamanca no se dejó esperar, él le manifestó:

Tengo grato manifestarle que quedo muy agradecido de su voz de protesta, ya que ella está inspirada por un desinteresado patriotismo.

A pesar de las buenas relaciones que había cultivado con importantes personalidades políticas y culturales de la época, como Arturo Posnansky, Nina Quispe y la Sociedad República del Kollasuyo fueron duramente combatidos por elementos políticos de seguridad nacional, como la logia Legión Cívica. En un informe del comandante de Legión Cívica, Justiniano Zegarrundo, éste acusaba a Nina Quispe ante la Prefectura en los siguientes términos:

La Legión Cívica, que inicia una laboriosa campaña contra los comunistas, adelantándose a la última sublevación indigenal, ha tomado medidas contra uno que se titula nada menos que Presidente de la República Kollasuyo, llamado Eduardo Nina Quispe, indígena que valiéndose de su condición de fundador de escuelas rurales, consiguió imponerse sobre la enorme raza indígena, tejiendo, indudablemente, una vasta organización subversiva. Este indígena y sus secuaces, contra quienes hemos realizado una activa investigación, se encuentran actualmente en el panóptico con pruebas suficientes (ALPEP, 1934).

Está claro que el papel de la logia Legión Cívica, especializada en la represión a los indígenas, estaba destinado a liquidar en el “frente interno” a cualquiera que se oponga a la “seguridad nacional”, en evidente amparo a los intereses latifundistas y sectores reaccionarios del gobierno. La situación de la guerra con Paraguay coadyuvó para que acusaciones como la citada tuvieran el éxito deseado: acallar la tarea educativa y la protesta, y encarcelar a los cabecillas de las organizaciones indígenas.

La propuesta política de renovación o refundación de Bolivia: la república del Kollasuyo

Eduardo Nina Quispe, en uno de sus documentos más importantes, titulado *De los títulos de composición de la corona de España*, plantea la propuesta de la renovación de Bolivia. En una compleja interpretación, parte de los títulos coloniales, instrumento más contundente del movimiento indígena

en sus movilizaciones para la defensa y restitución de los ayllus andinos. Nina Quispe, en una carta fechada el 14 de septiembre de 1931, dirigida al presidente Salamanca, solicitaba lo siguiente:

La sociedad que me honro presidir solicita respetuosamente que en cumplimiento de disposiciones legales vigentes cuya copia acompaño, se sirva disponer se proceda a la posesión administrativa de las tierras que los títulos coloniales adquiridos mediante composición de la Corona de España reconocen en favor de los indígenas, ya que casi la totalidad de esas tierras han sido expropiadas violentamente de sus poseedores (p. 5).

Aquí queda claro que los territorios de los ayllus, legalizados mediante títulos coloniales, por haber sido adquiridos en oro y compensados con trabajos de mit'a en Potosí, otorgaban pleno derecho propietario a los ayllus y marcas de la época. Este era el argumento central del movimiento indígena para exigir al gobierno la inmediata posesión (en algunos documentos aparece como deslinde) administrativa en favor de los ayllus, a pesar de que muchas de estas tierras estaban en poder de los expropiadores a partir de la Revisita de 1881.

¿Cómo renovar o refundar Bolivia?

En *De los títulos de composición de la corona de España*, Eduardo Nina Quispe añadió el conocimiento del país en la década de los treinta, su territorio y división administrativa. Para él y el movimiento indígena, el interés y el cuidado del patrimonio territorial e histórico no involucraba sólo lo referente al ayllu y a la marka andina, sino la totalidad del territorio nacional, por ejemplo, dice:

“En las comunidades de la República linderos o mojones se encuentran el centro educativo “Collasuyo” de la América. Nuestro territorio Nacional tiene su frontera por límite al Norte los Estados Unidos del Brasil, al este el mismo Brasil, al Sud este el Paraguay; al Sud La República de Argentina al Oeste con las Repúblicas de Chile y el Perú”. Equiparado con los mandatarios del mundo y reconocido en su trabajo educativo por la grandeza de los pueblos indígenas, no cabe duda de que Nina Quispe, a partir de su labor educativa y la defensa del territorio de los ayllus y marcas, avanzó en la idea de la refundación de Bolivia sobre el propio territorio.

Por eso decía:

Todos los bolivianos obedecemos para conservar la libertad. Los idiomas aimará y quechua habla la raza indígena, el castellano lo hablan las razas blanca y mestiza. Todos son nuestros hermanos (p.5).

Queda claro que pensaba que Bolivia tendría un mejor destino si partía del reconocimiento de los pueblos indígenas, pero también de los no indígenas. Esto es lo que hoy se denomina la búsqueda de la convivencia intercultural.

Relación con los pueblos indígenas de la amazonia, el oriente y el chaco

En 1934, Eduardo Nina Quispe, como presidente de la Sociedad Centro Educativo Kollasuyo, incorporó en su solicitud de deslinde general de territorios andinos a los pueblos indígenas guaraní, mojeño y chiquitano de los departamentos de Santa Cruz, Tarija y Beni. Entre los nombres que acompañan estas solicitudes figuran Casiano Barrientos, capitán grande del Izozog, Saipurú y Parapetí de la provincia Cordillera, de Santa Cruz; Guardino Candeyo, Tiburcio Zapadengo y Manuel Taco, de Tarija; José Felipe Nava, Sixto Salazar de Rocha, del Beni.

Lo más interesante en el pensamiento de Eduardo Nina Quispe es el re-encuentro de los pueblos andinos y los amazónicos. Una reciente publicación de la investigación de Isabelle Combes *Etno - historias del Iso* nos confirma la relación de Nina Quispe con el capitán grande Casiano Barrientos (Combes 2005: 282-290). Aquí queda pendiente investigar cuáles fueron las bases de esa alianza.

Reflexiones finales

La historia oficial de la educación boliviana reconoce las experiencias de Elizardo Pérez y hasta cierto punto de Avelino Siñani, en Warisata (1931), pero hasta el momento desconoce otras experiencias como la de Eduardo Nina Quispe. Para una revalorización de estas experiencias, es necesario

profundizar la investigación sobre distintos aspectos de la lucha educativa de los pueblos nativos a lo largo de la historia. La tarea educativa de Eduardo L. Nina Quispe se enmarca en un proceso de toma de conciencia de los propios analfabetos acerca de sus derechos y de la necesidad de su activa participación en la solución de sus problemas.

Las escuelas indígenas impulsadas por Nina Quispe, así como la Sociedad Centro Educativo Kollasuyo, representan una instancia más de la resistencia del pueblo aymara contra la opresión criolla. En esas escuelas siempre estuvo presente la conexión entre la instrucción y la lucha por la reivindicación territorial y cultural de los pueblos nativos. Por lo que nos ha sido posible averiguar acerca de sus contenidos educativos, estuvo presente también en ellas el interés en fortalecer las formas tradicionales de organización y autoridad, el fortalecimiento de la identidad cultural indígena y la revalorización del pensamiento aymara.

El pensamiento de Nina Quispe no se detuvo en lo meramente educativo, sino que adquirió un trasfondo político, no otra cosa es su propuesta de la renovación o refundación de Bolivia. La coyuntura actual ubica a Eduardo Nina Quispe como uno de los visionarios aymaras más extraordinarios del siglo XX.

Bibliografía

Anónimo

1926 *“La cruzada nacional pro-indio”*. La Paz: Escuela tipográfica Salesiana.

COMBES, Isabelle

2005 *Etno-historias del Isono. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (Siglos XVI a XX)*. La Paz: IFEA-PIEB.

CONDORI CHURA, Leandro; TICONA ALEJO, Esteban

1992 *El escribano de los caciques apoderados. Kasikinakan, purirananan qillqiripa*. La Paz: HISBOL / THOA.

CHOQUE CANQUI, Roberto

1992 “La escuela indígena. La Paz (1905-1938)”. En Roberto Choque Canqui et al.

1986 *La masacre de Jesús de Machaca*. La Paz: Chitakolla.

1985 “Sociedad República del Collasuyo”, en *Boletín Chitakolla* (La Paz) 25.

- CHOQUE CANQUI, Roberto; TICONA ALEJO, Esteban
1996 *Jesús de Machaca: la marka rebelde. Sublevación y masacre de 1921*. Vol. 2. La Paz: CIPCA/CEDOIN.
- CHOQUE CANQUI, Roberto et al.
1992 *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwiyiri.
- CLAURE FUENTES, Karen
1986 *Las escuelas indígenas: otra forma de resistencia comunaria*. La Paz: HISBOL.
- MAMANI C., Carlos
1991 *Taraq 1886-1935: Masacre, guerra y “Renovación” en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiyiri.
- NINA QUISPE, Eduardo
1932 *De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la extensión revisitaria. Venta y composición de tierras de origen con la corona de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777 y 1925*. s.p.i. La Paz.
- RETAMOSO, Abel G.
1927 *Civilización y cultura indígena*. La Paz: Talleres gráficos “La Prensa”.
- THOA
1984 *El indio Santos Marka T’ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*. La Paz: THOA-UMSA.
- TICONA ALEJO, Esteban
1992 “Conceptualización de la educación y alfabetización en Eduardo Leandro Nina Quispe”, en Choque Canqui et al.
1986 “Algunos antecedentes de organización y participación india en la Revolución Federal: Los apoderados generales, 1880-1890”. En *Revista Temas Sociales* (La Paz: UMSA) 14: 113-142.
- Anónimo
1926 *“La cruzada nacional pro-indio”*. La Paz: Escuela tipográfica Salesiana.

Documentos

ALP-EP, Archivo de La Paz, Expedientes de la Prefectura.

Periódicos

El Norte, 28/X/1928.
La Claridad, 1930.

Anexo

Una entrevista a Nina Quispe. El maestro indio que sostiene una escuela a costa de sus propios recursos*

Al visitar la Exposición de las Escuelas Municipales, me llamó la atención la presencia de un indio junto a una colección de trabajos. Me detuve frente a él, y éste, con un ademán quejumbroso, propio del que sufre, comenzó a explicarme el significado que encerraba cada cuadro y la satisfacción que había experimentado al recoger el fruto de sus esfuerzos. A poco me di cuenta que era el maestro quien celoso por el mejoramiento de su raza, había formado una escuela para indígenas a costa de su propia iniciativa y sin recibir ninguna remuneración pecuniaria.

Interesada por conocer de cerca la labor de Nina Quispe, horas más tarde lo busqué en su domicilio. Grata fue mi sorpresa al encontrarlo a mi interlocutor que afanosamente leía los diarios de la localidad. Sonrió al verme y después de expresarle el motivo de mi visita lo sometí a un interrogatorio.

¿En qué escuela aprendió a leer?

Desde pequeño me llamaba la atención cuando veía a los caballeros comprar diarios y darse cuenta por ellos, de todo lo que sucedía; entonces pensé en aprender a leer mediante un abecedario que me obsequiaron, noche tras noche comencé a conocer las primeras letras; mi tenacidad hizo que pronto pudiera tener entre mis manos un libro y saber lo que el encerraba. Y sigue diciendo: considero que toda obra es a manera de una señora que relata con paciencia el porqué de las cosas, haciéndonos el camino de la justicia y de la verdad. Yo quiero a mis libros como a mis propios hijos.

* Entrevista de Ana Rosa Tórner, publicada en El Norte el 28 de octubre de 1928, pgs.1-4. La Paz.

¿Quién le sugirió la idea de formar una escuela?

Cuando se inició la Gran Cruzada Nacional “Pro Indio” leía los comentarios en los diarios; en las calles me detenía frente a los “cartelitos” y entonces pensé: Por que no puedo secundar en esta obra? Yo que íntimamente conozco la tristeza del indio macilento y vencido; yo que he sentido sollozar en mi corazón el grito de una raza vejada. Visité varias casas de mis compañeros, haciéndoles comprender el beneficio que nos aportaría salir del camino áspero de la esclavitud. Pasó el tiempo y mi humilde rancho era el sitio de reunión del gremio de carniceros; estos acordaron enviarme sus hijos para que les enseñara a leer. Mi casita era ya pequeña, y entonces pensé en solicitar a la Municipalidad un local más apropiado para dictar mis clases. Personalmente hice las gestiones; muchas veces me detenía un buen rato en las puertas, porque temía ser arrojado, ya que mi condición social no me permitía hablar un poco fuerte; sentía que mis pupilas se humedecían, y esto mismo me da impulsos para seguir adelante. Al fin conseguí que cedieran una clase en la escuela nocturna de la calle Yanacocha No. 150. Lleno de alegría les comuniqué la buena nueva a mis alumnos, y antes de tomar posesión de la clase hicimos la “challa” para que buena suerte nos ayudara, y así fue como día a día crecía el número de mis discípulos. El inspector señor Beltrán me obsequió algunos cuadernos, libros y pequeño material de enseñanza. He ahí como a los siete meses pude lograr que mis alumnos tomaran parte en la Exposición junto con otras escuelas.

¿Cual es su plan de estudios?

Lo primero que enseñé es el respeto a los demás. Les explico el significado de la palabra justicia, haciéndoles ver los horrores que causa el alcoholismo, el robo y las consecuencias de estos vicios. En cuanto a las clases de lectura, empleo un método sencillo: comienzo por escribir el abecedario en el pizarrón, y cada letra la hago repetir hasta que se grabe en la memoria de los pequeños indios.

¿Cuántos alumnos tiene?

En el último mes recontaba 57 alumnos, siendo la asistencia regular.

La conversación sigue amena, entre aimará y castellano. Eduardo Nina Quispe hace desfilas ante mi vista los cuadernos de sus alumnos. En una de las páginas aparece el dibujo de una mujer enlutada junto a las montañas. Le digo me explique el significado del grabado, y con la voz cada vez más viva, me dice: Esa es Bolivia que reclama un puerto. Nina Quispe es un versado a su modo en Historia y Geografía, conoce los territorios que en otra hora nos pertenecieron.

¿Ha encontrado usted estímulo de parte de las autoridades?

Uno de mis recuerdos más gratos es la visita que hice al señor Presidente de la República. Tímidamente ingresé a palacio, pero luego que conversé con el caballero Siles, desapareció mi temor. Le expuse mis propósitos y me felicitó por mi obra, prometiéndome ayudar en todo. Al despedirme me abrazó cariñosamente. Sus palabras me alentaron tanto, que gozoso les conté a mis alumnos de esta entrevista, haciéndoles ver cómo la primera autoridad era ya para nosotros un gran apoyo.

Con motivo de la Exposición, también he recibido palabras de felicitación de muchos profesores, pero he visto con pena cómo algunos señores me miraban despectivamente y decían: “es de indios” y pasaban por alto. A estas personas hubiera querido atraerlos con mi mirada para que se den cuenta de mis esfuerzos.

¿Qué proyectos tiene para el futuro?

Pienso formar un centro cultural de indios y pedir a los intelectuales que semanalmente nos ilustren con su palabra. Quisiera hacer también una jira de propaganda por el altiplano y reunir a todos los Analfabetos. A principios del año entrante lanzaré un manifiesto por la prensa, para que vengan a mi todos los indios que deseen aprender a leer, así tendré la satisfacción de transmitirles mis pequeños conocimientos.

¿Recibe usted alguna subvención de la Municipalidad?

Ninguna. En el día trabajo en una panadería y en la noche me dedico a mis alumnos juntamente con mi hijo Mariano, que tiene grandes condiciones para ser mas tarde un hombre de bien.

Le hago una última pregunta:

¿Qué piensa usted del traje típico?

Sería mejor que desterráramos el poncho. Nuestro traje hace que los extranjeros nos miren con recelo y nos coloque de inmediato la máquina fotográfica; además, la diferencia de nuestro vestuario da lugar a que nos cataloguen en el plano de la bestias humanas.

Íntimamente complacida me despedí de Eduardo Nina Quispe, pidiéndolo antes su fotografía, la que rubrica con mano firme. Sería plausible que nuestras autoridades premiaran la obra de este indígena, asignándole un sueldo como premio a su labor y constancia. Acaso cada uno de nosotros no sentimos compasión por esos seres herméticos y errantes que vagan por las pampas, agazapados, mascullando el dolor y miseria de su raza?

La producción del conocimiento descolonizador en contextos del colonialismo interno. El caso de Fausto Reinaga en *Qullasuyu*-Bolivia¹

Introducción

Los intelectuales indígenas –puede ser extensivo a los pensadores afros– al producir conocimientos descolonizadores, siempre estuvieron enfrentados a la disyuntiva de ¿con quién dialogar y con qué conceptos forjarlo? En este breve ensayo, intentamos reconstruir algunos pasajes de la experiencia del quechua-aymara: Fausto Reinaga.

Nuestra aproximación está basada en la lectura de algunas obras de Don Fausto, en las entrevistadas a Hilda Reinaga, en la modesta experiencia de ser parte activa del movimiento social, denominada katarismo e indianismo desde 1983 y en las sesiones acaloradas, dirigidas por Santiago Castro-Gómez, que posibilitó indirectamente la inspiración del presente trabajo.

Pensar con “cabeza propia”

¿Quién es Fausto Reinaga?

“No soy escritor ni literato mestizo. Yo soy indio. Un indio que piensa; que hace ideas; que crea ideas”, decía Fausto Reinaga (1970/2001: 45). El mismo escribió algo sobre sus orígenes y dice:

1 Este trabajo fue posible gracias al año sabático concedido por la carrera de la Antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz. Mi profundo agradecimiento a las diferentes autoridades que apoyaron el proyecto.

“...Mis padres eran analfabetos. Y al igual que los demás niños de mi raza no conocí ni zapatos ni juguetes, y trabajé desde el día en que pude tenerme de pie... Fui agricultor, arriero, minero, leñador, pastor, etc. En 1922 estuve cinco meses y en 1923 tres meses en la escuela. Aprendí a leer en mis 16 años... Después de la Revolución india de 1780, en que murieron ajusticiados en el Alto Perú, Tomás Katari y sus hermanos Dámaso y Nicolás, sus descendientes por instinto de supervivencia dejaron de usar este apellido²”.

“Mi madre Alejandra no sabía una palabra de español; pero sabía de memoria la historia de su stirpe. El apellido español les cayó durante la Colonia, de algún azogueiro que anduvo por las minas...” (Reinaga 1970/2001: 456).

Fausto Reinaga, vivió entre 1906 y 1994. Nació el 27 de marzo de 1906 en el *Jatum ayllu Macha*³ de la provincia Chayanta del Norte de Potosí. Aprendió a leer y escribir el castellano en su adolescencia, enfrentando mil vicisitudes logró dominarlas hasta llegar a la Universidad y graduarse en Derecho en 1943. Fue escritor, ensayista, filósofo, activista e ideólogo indígena quechua-aymara. Autor de cerca de 32 obras publicadas⁴ y varias inéditas⁵. Su abundante producción intelectual dio origen al pensamiento político indígena contemporáneo, denominado el indianismo.

Sobre la trayectoria intelectual de Reinaga no existen estudios profundos. Su original producción continúa siendo tratada muy superficialmente. A excepción del indigenista ecuatoriano Guillermo Humberto Mata (1968), que escribió algunos fragmentos sobre su vida a fines de los años sesenta, algunos artículos de prensa, uno que otro folleto y el citar lo –muchas veces– en algún evento académico o político son todas las formas de recordarlo

2 Se refiere a sus apellidos Reinaga y Chavarría.

3 Entendemos por *ayllu* a aquellas unidades de parentesco y territorio que conforman la célula social de la sociedad andina y están estructuradas en un complejo sistema segmentario de varios niveles, escalas demográficas y territoriales, como *Jatum* o el *ayllu* mayor y *juch'uy* o el *ayllu* menor. El *ayllu* fue el término genérico en una mayoría de las regiones aymaras y quechuas del *Tawantinsuyu*, aunque con el proceso de colonización se acuñó otros sinónimos como la comunidad (o comuna) y otros menos comunes, como “rancho”, cabildo, etc.

4 En la bibliografía incluimos la lista completa de sus obras publicadas entre 1940 y 1991.

5 Según Hilda Reinaga, sobrina de Fausto, éste escribió su autobiografía en dos volúmenes y que no pudo publicar en vida. Además fue editor de periódicos como “La voz del Indio”, “Rumbo sindical” y la Revista “Abril” (Reinaga 2004: 7).

(Oporto 1994, Martínez 1999, Reinaga 2004, Salas 2005). Por eso la necesidad de reconstruir su larga “genealogía intelectual”.

Gran parte de la obra de Reinaga fue publicada en Bolivia⁶, durante sus largos años de producción y lucha, aunque como consecuencia del colonialismo intelectual fue casi silenciada y hoy circulan algunas de sus obras. Al amanecer del 19 de agosto de 1994, se apagó la vida de este *amawta* (pensador), que hasta el último aliento de su vida pensó en la liberación de sus “herman@s indios”.

Principales ejes de su pensamiento

Su trayectoria intelectual se podría periodizar en tres grandes etapas: a) la producción temprana y antioligárquica, b) su “vinculación” al marxismo y al nacionalismo revolucionario –a través del Movimiento Nacionalista Revolucionario⁷– y c) la madurez de su pensamiento en torno a la generación de la filosofía-política del indianismo. En los tres periodos mencionados, su ideología ha estado muy ligada a los principales movimientos sociales de la historia de la segunda mitad del siglo XX en Bolivia.

Sobre el primer periodo de su pensamiento nuestro *amawta* se auto-critica, diciendo:

“Yo era producto de la mentalidad boliviana. Como estudiante universitario, profesor de filosofía de colegio secundario, catedrático de Economía Política y Sociología de dos Universidades, respiraba una atmósfera intelectual del cholaje blanco-mestizo. Mi ancestro vivía, al decir de Unamuno, agonizando en un mundo raro, era la voz de la sangre hecho instinto y subconsciencia,

6 A iniciativa de algunos activistas indianistas y kataristas aymaras radicados en Europa, se tradujo al francés su obra *América india y occidente* (1974), bajo el nombre de *L' Amerique Indienne et L' Occident* (1979), que tuvo poca difusión y una edición limitada. Al alemán *America india und das Abendland*.

7 El Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) es un partido político populista que se formó en 1941 básicamente en torno a la crítica de la oligarquía de empresarios mineros y terratenientes, crítica hecha desde los sectores de la pequeña burguesía urbana en principio. Bolivia era un país en el que el bloque oligárquico, llamado la “rosca”, gobernaba directamente por medio de sus funcionarios y no por medio de los burócratas del Estado, la crítica de la oligarquía se convirtió de inmediato en crítica del sistema estatal en su conjunto (Zavaleta Mercado 1988: 23-24).

empero una que otra vez fulgía como una lúcida conciencia en rebeldía. El occidente quería ahogar el ancestro indio; pero el ancestro indio se defendía como una fiera herida. En este drama de angustia y de dolor han sido concebidas, escritas y publicadas mis obras desde “Mitayos y Yanaconas” (1940) hasta “El sentimiento mesiánico del pueblo ruso” (1960) (Reinaga 1970/2001: 453).

El proceso de la construcción del indianismo

Reinaga es el que más ha aportado al conocimiento de la dominación indígena y a las propuestas de su liberación en el antiguo territorio del *Qullasuyu*, hoy Bolivia. La suya es una de las primeras proposiciones indígenas mejor elaboradas de la segunda mitad del siglo XX, que planteó conocer la dominación, a través de la teoría de la descolonización. Pero ¿para qué examinar la dominación colonial? Don Fausto, estaba convencido de que no bastaba conocer el colonialismo, sino que habría que destruirlo. Además, planteó dar un paso más: construir sobre lo destruido. En este sentido, decía en alguno de sus libros:

“Mi ambición es forjar una ideología india; una ideología de mi raza” (Reinaga 1970/2001: 453).

¿Qué quiere decir con este planteamiento? Es una apuesta por la *Indianidad*⁸ o el trastrocamiento del colonialismo y la “re-inauguración” del Tawantinsuyu o los Cuatro-suyu. ¿Pero, qué significa la “re-inauguración”? La convicción de pensar y construir algo nuevo y diferente al colonialismo, a partir de lo existente. En otras palabras, partiendo de la experiencia del pueblo indio, aniquilar el colonialismo y “re-inaugurar” el *Pachakuti* postcolonial⁹. La intelectualidad criolla-mestiza lo criticó interpretando al indianismo como un simple retorno al pasado.

8 *Indianidad* es equivalente a *Pachakuti*, lit. en aymara y quechua de “Tiempo-espacio, cosmos, cambio profundo”. Se refiere al trastrocamiento de una era por otra de libertad.

9 Catherine Walsh, denomina de-colonialidad, en la medida que se construye y se propone alternancias libertarias (Walsh 2005:13-35).

Oligarquía y dominación

Es importante aproximarnos a sus primeras obras, sobre todo a *Mitayos y Yanaconas* y *Tierra y Libertad*, escritos en 1940 y en 1953, respectivamente¹⁰. Su importancia radica en el inicio de la búsqueda de alguna teoría que pueda explicar la situación de los dominados y explotados. En esta pesquisa se adscribe al marxismo boliviano de los años 30. A pesar de esta ligazón a la ideología indicada, Reinaga deja correr su “vena india y rebelde” y se afina en la vertiente del marxismo indigenista peruano de José Carlos Mariátegui (1995) y Víctor Haya de la Torre (Luna 1988).

Su primer anclaje teórico tiene que ver con el concepto de oligarquía¹¹, que le permite analizar la situación de la Bolivia pre-revolución nacional de 1952. Pero ¿cómo se autocritica?:

“Mitayos y Yanaconas”, tiene un halito indio; pero la erudición europeizada se impone” (Reinaga 1970/2001: 453).

Sobre “Tierra y libertad” dice:

“...es un giro kolla, un grito desgarrador, empero propone como solución del “problema”, la asimilación del indio por el cholaje blanco-mestizo” (Reinaga 1970/2001: 453).

La relectura del marxismo indigenista de Mariátegui, es muy importante para Reinaga, porque le permite iniciar a pensar con “cabeza propia” sobre las complejidades de la sociedad colectivista del Tawantinsuyu y

10 *Mitayos y Yanaconas*, obtuvo el primer premio en el concurso municipal de Oruro. *Tierra y Libertad*, consiguió el primer premio en el Congreso de Sociología en 1953.

11 El concepto de oligarquía tiene las siguientes connotaciones: a) la expresión política y estatal de una alianza de intereses económicos entre mineros -y otros exportadores-, terratenientes y grandes comerciantes que emerge en Bolivia en la segunda mitad del siglo XIX a partir de la consolidación del pacto neocolonial con los nuevos centros hegemónicos mundiales, y b) un modo de dominación política cuyo sustento ideológico es el derecho colonial sobre el territorio y la población del país. Ambos elementos contribuyen a reforzar la estructura de castas heredada de la colonia, y la imposibilidad de que los cambios en la estructura económica (que se expresan en el desarrollo de relaciones de producción capitalistas en los sectores más avanzados) tengan efectos pertinentes en la superestructura político-ideológica de la sociedad (Rivera 1985: 147).

de las atrocidades de la sociedad oligárquica en las haciendas, antes de la revolución nacional de 1952.

Su autocrítica sobre sus producciones tempranas son muy duras; pero creemos que la “vena india y rebelde” nunca la cortó, a pesar de la adscripción de nuestro autor al marxismo indigenista de la época.

Colonialismo y descolonización. Teoría y praxis

En Reinaga aparecen dos momentos claves de quiebre en su pensamiento a) con el nacionalismo revolucionario del MNR y b) la ruptura con el marxismo. Sobre este proceso nos dice:

“Lo indio, en cada una de las diez obras que han visto la luz pública hasta dicho año de 1960, aparece como un relámpago, como una llamarada intensa, pero fugaz”. “A mi regreso de Europa, rompo con toda mi tradición de lucha intelectual, con toda mi producción cholista. Hubiera querido que no existiese, incluyendo “El sentimiento mesiánico del pueblo ruso” (Reinaga 1970/2001: 453).

Continúa Reinaga:

“Y en las que he publicado de 1964 a 1970 yo busco la liberación del indio, previa destrucción del cholaje blanco-mestizo. En lugar de la Revolución Nacional o la Revolución comunista, yo planteo la Revolución india” (Reinaga 1970/2001: 453).

Sus obras estaban dirigidas a que el pueblo indio quechua y aymara se sacuda de la opresión y la explotación colonial. Pensaba:

“No escribo para los oídos hipócritas del cholaje. Yo escribo para los indios. Y los indios necesitan una verdad de fuego. Hay que meter el dedo en la llaga de una dignidad herida por cuatro siglos de humillación. Hay que barrenar, con hierro al rojo vivo, su corazón, hasta que partido en dos, eche oleajes de sangre. Hay que golpear su cabeza y su conciencia hasta que se conviertan en un volcán vomitando océanos de odio, odio de 400 años. Hay que rugir como un león hasta desatar la tempestad que hará polvo a esta sociedad mentirosa y criminal. Porque sólo así podemos sepultar la cavernaria “fobia racial” del cholaje blanco-mestizo, y la superestructura canalla, que como

una nebulosa encubre, la explotación esclavista de la raza india” (Reinaga 1970/2001: 46).

Reinaga, se nutre del pensamiento anticolonial del negro argelino Frantz Fanon (1977 y 1974) y acoge su estilo de lenguaje insurreccional, utilizando palabras como cholaje, *q'ara*, *misti*, indio, etc. Es la apuesta de la violencia verbal,¹² para la descolonización del indio.

Don Fausto, no sólo fue escritor de escritorio, sino también de las calles. Toda su vida intelectual combinó su compromiso de escritor subversivo, con el activismo callejero. Su sobrina nos relató, que Don Fausto le contó que uno de sus discursos juveniles más radicales fue en contra de la guerra del Chaco,¹³ en la ciudad de Sucre. Esta acción le costó su apresamiento y su posterior tortura hasta dejarlo con serios daños físicos.¹⁴

Otro momento que reluce es la estrecha relación que tuvo con los principales líderes del movimiento katarista e indianista de los años 70-80, como Raimundo Tambo¹⁵, Jenaro Flores¹⁶ y otros.

Construyendo epístemes libertarios

Las ideas descolonizadoras de Reinaga, le han permitido desarrollar una especie de epísteme libertario. La crítica a las categorías coloniales fue el

12 Fanon planteó que la descolonización sólo es posible utilizando las mismas armas de los colonizadores, es decir, usando la violencia para la liberación. Esta estrategia generó toda una discusión teórica y política. Por ejemplo, Hannah Arendt, tildó a Fanon de hacer apología de la violencia (Arendt 1999: 109-200).

13 Contienda bélica que libró Bolivia con el Paraguay entre 1932-1935.

14 Según Hilda Reinaga, fue torturado hasta lastimarle alguna de las venas de la lengua, hecho que le ocasionó que por un tiempo perdiera el habla. Sólo la voluntad de no dejarse doblegar en su lucha anticolonial le permitió recuperarse de esta lesión.

15 Raimundo Tambo, aymara de la histórica región de Ayo Ayo (donde nació Tupaj Katari o Julián Apaza, que en 1781 protagonizó uno de los levantamientos indígenas más importantes de fines del siglo XVII), fue abogado y uno de los precursores del movimiento katarista e indianista. En 1976 falleció a consecuencia de un accidente (Ticona 2000: 53).

16 Pertenece a la generación de Raimundo Tambo, fue fundador del movimiento katarista y el primer secretario general de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia. Uno de los líderes simbólicos de la lucha aymara-quechua contra las dictaduras militares en la década del 70 y 80 del siglo XX (Ticona 2000).

punto de partida. Resignificó expresiones indígenas surgidas en el marco de la colonización española, como *q'ara*¹⁷ y *misti*¹⁸. Reinaga, en los años setenta acuñó el concepto de “las dos Bolivias”, que intentaba explicar que existe un pueblo indígena clandestino y otro visible no indígena; pero que permanentemente se superponen y entran en conflicto cada cierto tiempo. Este concepto es útil para entender los grandes problemas sociales del siglo XXI en Bolivia, al rebrotar las rebeliones indígenas contra la sociedad y el Estado *q'ara* boliviano (Reinaga 1970/2001).

¿Con quién dialogar?

Reinaga nunca encontró un verdadero diálogo con sus oponentes criollos y mestizos. Incluso en contextos colonizados, uno no puede decidir con quién dialogar.¹⁹ Los que lo combatieron simplemente buscaron destruirlo y nunca aceptaron que un indio les interpele, intelectualmente.

Editor de sus libros

“Cada libro tiene su historia”, nos decía Hilda Reinaga, al referirse a las 32 obras publicadas por nuestro autor. Una de las convicciones de Don Fausto, fue pensar libremente, sin ataduras de ninguna clase y sin estar supeditado a las reglas de los editores.

Algunos de sus libros fueron publicados por organizaciones sociales solidarias; pero en la mayoría de los casos fueron solventadas por su persona. ¿Cómo solventaba sus publicaciones? Reinaga nunca tuvo mucho dinero, por lo que buscaba bajos costos e imprentas de amigos; pero casi siempre quedaba endeudado.

¿Dónde circulaban sus obras? En puestos de venta no muy comerciales y dirigidos por indígenas urbanos, situados en el corazón de la ciudad de La Paz.

17 *Q'ara*, lit. pelado, es la denominación que dan los pueblos aymara, quechua y uru a los criollos y mestizos o descendientes de los españoles.

18 *Misti*, viene de mestizo.

19 Frase de Sami Pilco, en el curso de “epistemologías y estudios culturales” dirigido por Santiago Castro-Gómez, 24/O8/05.

La radicalidad como la verdad

“La verdad, que es como un puñal de acero refulgente, no requiere de ropajes de ninguna clase. ¡Ropajes!, manido recurso de literatos mestizos”, decía Reinaga (1970/2001: 45).

La aguda crítica a los pensadores adscritos al colonialismo intelectual le valió a Fausto Reinaga su aislamiento de los círculos académicos, culturales y políticos oficiales. Principalmente la clase política y la intelectualidad criolla-mestiza reaccionaria de su época, le obstruyeron muchos canales de difusión a su obra. Además de sufrir el encierro, la persecución, la tortura y el confinamiento político en varios momentos de su vida. A pesar de estas adversidades, no consiguieron acallararlo ni someterlo, aunque tuvo que vivir cercado por una especie de “muralla del silencio” a su producción intelectual.

La falta de “colchón económico”

Una de las facetas más extraordinarias de Reinaga, es no haber claudicado nunca de sus ideales. Salió de la cuna indígena pobre y murió como tal. Jamás tuvo un “colchón económico”, como los escritores criollos y mestizos. ¿A qué llamamos “colchón económico”? Al capital económico, que a uno le permite despreocuparse para pensar y escribir, porque tiene “donde caer muerto”.

Los últimos años de su vida fueron muy difíciles para Don Fausto, porque no pudo ser atendido de su enfermedad, por falta de dinero. Murió como todos los pobres, en medio de la pobreza económica y el abandono de sus “herman@s”.

Desde la frontera

Aunque decía que escribía para los indios, su búsqueda de ¿con quién dialogar?, le colocaba automáticamente en la frontera del conocimiento del pueblo indígena y los “letrados” mestizos y criollos. ¿Cómo llamar a este estilo de pensamiento? Mignolo lo llama “pensamiento fronterizo”, que es la corriente que fue negada por la modernidad criolla y mestiza. Es la

perspectiva de la “subalternidad colonial”, aunque ésta no puede ignorar la modernidad; pero tampoco puede subyugarse a ella (Mignolo 2003: 51)

Un hecho de este trajín fronterizo, fue aquel que Reinaga protagonizó con Porfirio Díaz Machicao sobre quién dice:

“...historiador, poeta, novelista, ensayista, miembro de la Real Academia de historia y de la Lengua, “exquisito cultor” de la “bella palabra”, rebuzna contra el indio: “...indio bárbaro, indio canalla, víbora maldita, sierpe inmundada, indio cerdo, indio puerco...” (Reinaga 1970/2001: 50-51).

Según Hilda Reinaga, su polémica con el indicado escritor se extendió más allá de las letras. Díaz le enviaba cartas a su apartado postal, donde le exhortaba a que se abstenga de emitir juicios contra su persona, caso contrario sufriría las consecuencias. Cuenta que en una ocasión, se encontraron en un local público, frente a frente y casi llegaron al enfrentamiento físico. Díaz Machicao, tuvo que bajar la mirada a Don Fausto y continuar su camino sin decir nada.

Conclusiones

- Producir conocimiento descolonizador en contextos de colonialismo interno, es altamente conflictivo y a la vez creativo. Las relaciones entre oponentes son tan difíciles, que incluso, a uno no le permiten elegir con quién dialogar y mucho menos con qué conceptos hacerlo.
- Mientras el intelectual anticolonial sea invisible y muy marginal, no representa mayor problema para el sistema dominante; pero cuando el pensador descolonizador traspasa la frontera del colonizador, su pensamiento se torna sumamente peligroso y peor si éste proviene de algún indígena.
- En definitiva, el lugar de la producción del conocimiento es un lugar de poder, porque es la disputa por la enunciación, sea para mantener o destruir el sistema colonial.

Bibliografía

- ARENDR, Hannah
 1999 “Sobre la violencia”. En *Crisis de la República*. Madrid: Taurus, pp. 109-200.
- FANON, Frantz
 1977 *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
 1974 *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire Editor.
- LUNA VEGAS, Ricardo
 1988 *Mariátegui, Haya de la Torre y la verdad histórica*. Lima: Horizonte.
- MATA, Humberto G.
 1968 *Fausto Reinaga. Akapi Jach'aj*. La Paz: PIB.
- OPORTO ORDÓÑEZ, Fausto
 1994 “Fausto Reinaga, Rupaj Katari. Político y filósofo Amauta, 1906-1994”. *Presencia Literaria*. 18 de septiembre. La Paz.
- OPORTO ORDÓÑEZ, Luis e Hilda REINAGA
 1994 “Bio-bibliografía de José Fausto Reinaga, Rupaj Katari. 1906-1994”. *Presencia Literaria*. 2 de Octubre. La Paz.
- MARIÁTEGUI, José Carlos
 1995 *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- MARTÍNEZ ACCHINI, Leonardo
 1999 “Indios y gamonales: aportes de Fausto Reinga y Fernando Diez de Medina en la formación del pensamiento social boliviano”. En *XIII Reunión anual de Etnología. Identidades, globalización o etnocidio*. Tomo II. La Paz: Musef, pp. 73-76. .
- REINAGA, Hilda
 2004 *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*. La Paz: Edic. Mallki.
- RIVERA, Silvia
 1985 “Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia, 1900-1978”. En *Historia política de los campesinos latinoamericanos* 3. Pablo Gonzalez Casanova (coord.). México: Siglo XXI-UNAM, pp. 146-207.
- Salas, Erick M.
 2005 *Análisis al pensamiento de Fausto Reinaga*. Oruro: Edic. “El Amauta”..
- TICONA ALEJO, Esteban
 2000 *Organización y liderazgo aymara. La experiencia indígena en la política boliviana. 1979-1996*. La Paz: Agruco / Universidad de la Cordillera.
- ZAVALETA MERCADO, René
 1988 *Clases sociales y conocimiento*. La Paz: Los Amigos del libro.
- Walsh, Catherine (ed.)
 2005 *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Abya Yala-UNASB.

Bibliografía de Fausto Reinaga, 1940-1991

- 1940 *Mitayos y yanaconas*. Oruro: HAM.–Imp. Mazuelos.
- 1949 *Victor Paz Estenssoro*. La Paz: CEC.
- 1952 *Nacionalismo boliviano*. [Ruy Ripaj]. La Paz.
- 1953 *Tierra y Libertad. La Revolución Nacional y el indio*. La Paz: Rumbo Sindical.
- 1953 *Belzu. Precursor de la Revolución Nacional*. La Paz: RS.
- 1956 *Franz Tamayo y la Revolución boliviana*. La Paz: Casegural.
- 1956 *Revolución, cultura y crítica*. La Paz: Casegural.
- 1960 *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso*. La Paz: Ediciones Sindicato de Escritores Revolucionarios.
- 1960 *Alcides Arguedas*. La Paz: Talleres Gráficos Guttemberg.
- 1960 *España*. La Paz.
- 1964 *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*. La Paz: Partido Indio de Aymaras y Kechuas (PIAK).
- 1967 *La "Intelligentsia" del cholaje boliviano*. La Paz: Partido Indio de Bolivia (PIB).
- 1968 *El indio y los escritores de América*. La Paz: PIB.
- 1970/2001 *La revolución india*. La Paz: PIB.
- 1970 *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*. La Paz: PIB.
- 1971 [2003]. *Tesis india*. La Paz: PIB.
- 1974 *América india y Occidente*. La Paz
- 1974 *Poder indio y Occidente*. La Paz: PIB.
- 1978 *La razón y el indio*. La Paz: PIB.
1978. *El pensamiento amáutico*. La Paz, PIB.
- 1978 *Indianidad*. La Paz: PIB.
- 1980 *¿Qué hacer?* La Paz, Comunidad Amáutica Mundial (CAM).
- 1981 *El hombre*. La Paz: CAM.
- 1981 *La revolución amáutica*. La Paz: CAM.
- 1981 *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas*. La Paz: CAM.
- 1981 *La era de Einstein*. La Paz: CAM.
- 1982 *Podredumbre criminal del pensamiento europeo*. La Paz: CAM.
- 1983 *Sócrates y yo*. La Paz: CAM.
- 1984 *América: 500 años de esclavitud, hambre y masacre*.
- 1984 *Europa prostituta asesina*. Congreso Mundial de los Intelectuales del Tercer Mundo. La Paz: CAM.
- 1986 *Crimen*. Sócrates, Cristo, Marx, Churchill, Rossevelt, Stalin, Hitler, Reagan, Gorbachov. La Paz: CAM.
- 1991 *El pensamiento indio*. La Paz: CAM.

La re-presentación de los pueblos indígenas-campesinos en la política boliviana

Introducción

Un testimonio del ex secretario ejecutivo de la Confederación Sindical Unica de trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Román Loayza, en el taller del 6 de junio en La Paz¹, sintetiza y coadyuva empíricamente nuestra hipótesis de que los pueblos indígenas y campesinos se sienten más cómodos haciendo política desde sus propias organizaciones.

Loayza contó, que cuando inició su vida sindical y ésta iba en ascenso se preguntó muchas veces “me dedico a la vida sindical o la vida política”. Su carrera sindical estaba cimentada en las tradiciones quechuas comunales y en el sindicalismo local anti hacendatario. Ambas prácticas habían desembocado en otra forma de hacer política, con fuertes raíces andinas y sobre todo en la convicción anticolonial y liberadora de los pueblos indígenas y campesinos de Bolivia. En cambio la “política *q’ara*” o criolla mestiza estaba (aún está) conectaba con el quehacer de las élites dominantes, con la clase política del país y su profunda enajenación colonial y, su desarraigo de los intereses de las mayorías del país. Esta última constatación, le permitió optar por “la política como hecho propio”, es decir, hacer política desde el sindicato local, pero con fuertes ligazones comunales andinas.

Lo más importante de este testimonio es constatar que los sindicalistas campesinos e indígenas, siempre transitaron en la vereda política boliviana;

1 “Sistema de representación política en Bolivia”. Seminario organizado por FBDM-IDEA-PNUD-AECI-ASDI. La Paz, 6 de junio de 2006.

pero la convicción de contar con un propio instrumento político, basado en la matriz andina, como el *thakhi* o el *ñana* (“camino”), les permitió construir un proyecto político alternativo y hacer política de otra manera. Aunque en la presente coyuntura, queda el gran reto de cristalizar esa experiencia civilizatoria andina en un nuevo modelo de Estado para todos los bolivian@s.

Una pregunta

¿Cómo se desarrolló la representación indígena-campesina en la política boliviana en los últimos cincuenta años?

“No sólo podemos ser electores, sino elegidos, bien por nosotros, empecemos por la diputación para después llegar a la Presidencia de la República, puesto que somos mayoría”, profetizaba el aymara Manuel Chachawayna en 1927, en ocasión de su candidatura a diputado (Ticona 2002:67-76).

Los pueblos indígenas en la vereda política boliviana

La presencia de indígenas y campesinos, principalmente aymaras y quechuas en la política nacional es de larga data. A pesar de su exclusión en la fundación de la república en 1825, algunos sectores de la clase política boliviana denominada *q'ara* o criolla-mestiza, casi siempre han tratado de “añadirlos” al quehacer político y a la democracia occidental.

Dos grandes inclinaciones imperaron en esta larga experiencia de los pueblos indígenas y campesinos en la política nacional. Por un lado, la insubordinación abierta contra el sistema político reinante y por la otra, el juego a las reglas de la democracia boliviana. Ambos procesos tuvieron convicciones varias y múltiples impactos; pero en muchas ocasiones fueron implementados como estrategias paralelas.

El movimiento de los *Apoderados Generales*, 1880-1900

La Ley de Exvinculación de 1874 sancionaba la sustitución de la propiedad colectiva del *ayllu* por la posesión individual. En otros términos, se declaraba la extinción legal del *ayllu* y/o comunidad y se pretendía parcelar su territorio, individualizando la posesión comunal, mediante la dotación de

títulos privados. Para las poblaciones indígenas andinas, éste fue un golpe duro, pues el Estado boliviano pretendía destruir la sociedad *ayllu*, mediante un decreto. Como consecuencia de la aplicación de la citada ley, se desató el más importante proceso de expropiación de tierras indígenas de la historia republicana, implementado a través de la Revisita General de tierras del año 1881 (Condarco Morales 1982).

Frente a esta política estatal anti-india, alrededor de 1880 se constituye un movimiento indígena, denominado *los Apoderados Generales*, que estaba conformado por autoridades originarias como Jilaqatas, Mama jilaqatas, Jilanqus, Mallkus, Mama mallkus o Kurakas de los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Chuquisaca y Cochabamba. Feliciano Espinosa y Diego Cari Cari fueron sus primeros representantes (Demelas 1984 y Ticona 1989). Las principales acciones de este movimiento de los *Apoderados Generales* fueron representar a las *markas*, *ayllus* y comunidades originarias de los cinco departamentos citados y oponerse a las políticas de expansión de la hacienda de los sectores dominantes, utilizando la legislación de la época.

El resultado de esta masiva oposición y resistencia india fueron, en primer lugar, la suspensión de la Revisita General de tierras por parte del gobierno y en segundo lugar, la exención de las comunidades originarias de la revisita. Por ello comenzaron a tener vigencia las tierras de los *ayllus* y comunidades originarias, que habían sido compradas de la Corona de España en la época colonial mediante títulos de *Composición y Venta*.

Sin embargo, en la medida que continuaban en la lucha, el movimiento de los *Apoderados Generales* iba logrando algunas reivindicaciones más inmediatas, pero también comenzaban a rebasar los marcos de la lucha legal, pasando a otra etapa más política e incluso subversiva. En esta etapa se configuraba claramente el poder de los *ayllus* y comunidades, quienes comenzaban a plantear el derecho a un gobierno propio. Dentro de este panorama de masiva movilización indígena se ubica el desacato o la desobediencia civil a las autoridades superiores y subalternas, propugnado por los *Apoderados Generales* (Demelas 1984, Ticona 1989 y Condarco Morales 1982).

La instauración del primer gobierno indio en Peñas, del departamento de Oruro, alrededor de 1900 a la cabeza de Juan Lero, no fue una casualidad de la participación aymara-quechua en la guerra federal de 1899, sino una consecuencia clara de una etapa de fuerte convicción política indígena

buscando la autodeterminación (Condarco Morales 1982 y Reinaga 1970/2000).

Los Caciques Apoderados, 1912-1952

Después de la derrota del movimiento de los *Apoderados Generales*, primero a la cabeza de Feliciano Espinoza y Diego Cari Cari, y luego de Pablo Zárate Willka, Juan Lero y otros, después de la participación india en la guerra federal de 1900. Alrededor de 1912 continuó el movimiento indígena aymara, quechua y uru en su lucha, ahora liderado por una red denominada los *Caciques Apoderados*, pertenecientes a los ayllus y comunidades de los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba y Chuquisaca, quienes emprendieron una otra etapa de la prolongada lucha legal y de rebeliones hasta 1952, en demanda de la restitución de las tierras comunales usurpadas por las haciendas y el pleno acceso a la ciudadanía.

Esta segunda etapa de lucha fue calificada de reivindicación por la “soberanía comunal” y “por la ciudadanía” (Rivera 1989). Aparecen como figuras visibles de este movimiento Santos Marka T’ula, Faustino Llanqui, Francisco Tángara y muchos otros (Thoa 1984 y Choque y Ticona 1996).

Una de las estrategias de los *Caciques Apoderados* fue la recuperación de los títulos coloniales de *Composición y Venta* otorgados por la Corona de España. Esta búsqueda llevó a los caciques apoderados a una interpretación de la recuperación de las demarcaciones originales de los ayllus y comunidades, lo que originó serios enfrentamientos con la casta dominante de entonces.

Uno de los ejes del conflicto entre la sociedad indígena y la sociedad criolla-mestiza dominante era el problema del territorio, no meramente como medio de producción, sino como el espacio socio-espiritual del ayllu y la comunidad en su conjunto. Vale decir desde el espacio productivo y social hasta los espacios sagrados de los *uywiris* o cerros tutelares, que representan la relación de los ayllus, la comunidad, con sus antepasados.

Los primeros años del siglo XX, en la medida que se cristalizaban los gobiernos liberales, se legitimaban las usurpaciones de tierras comunales y la red de *Caciques Apoderados* tuvo que diseñar nuevas estrategias en una lucha desigual. La convicción de ser propietarios primigenios del territorio desde los antepasados les permitió reivindicar el derecho a la nueva ciudadanía.

El primer candidato indígena a diputado

En enero de 1927 el Partido de la Unión Nacional, más conocido como Partido Nacionalista, bajo el liderazgo de Hernando Siles, participaba en las elecciones del Poder Legislativo. Con la voluntad de ganar las elecciones camarales, el partido oficial se lanzó a la campaña electoral.

El voto calificado vigente no permitía que toda la población indígena pudiera votar libremente en los comicios. Sin embargo, el Partido Nacionalista, para que un importante número de aymaras y quechuas puedan votar y apoyar al partido, encontró el justificativo del derecho que también tenían los indígenas de votar y tener su propia representación.

En esta coyuntura política indigenista fue postulado Manuel Chachawayna, como candidato aymara a diputado por las provincias Muñecas y Camacho del departamento de La Paz. Este indigenismo oficial, plagado de oportunismos y sutilezas, inició la compleja relación política del sector comunal de Chachawayna con los gobiernos de Saavedra y Siles.

Chachawayna no fue elegido diputado, pese a ser el aliado del republicanismo. Pero inauguró un pequeño espacio político en la búsqueda de tener una representación política propia (Ticona 2002).

La propuesta de “Renovación” de Bolivia de Eduardo Nina Quispe

Eduardo Nina Quispe, aymara del ayllu Chivo de Taraco, en una de sus publicaciones más importantes titulada, *De los títulos de composición de la corona de España*, plantea la “Renovación” de Bolivia. Allí sostiene que los territorios de los ayllus y comunidades, legalizados mediante títulos coloniales, por haber sido adquiridos en oro y compensados con trabajos de *mit'a* en Potosí, les otorgaban pleno derecho propietario a los *ayllus* y *markas* de la época.

Este fue el argumento central del movimiento indígena de la época para exigir al gobierno la inmediata posesión administrativa a favor de los ayllus y comunidades, a pesar de que muchas de estas tierras estaban en poder de los hacendados después de la Revisita de 1882.

En el documento citado, Eduardo Nina Quispe muestra que el movimiento indígena, no sólo tenía interés en la preservación del patrimonio territorial e histórico del *ayllu* y la comunidad andina, sino de la totalidad del territorio nacional boliviano.

No cabe duda que a partir de su labor educativa y defensa del territorio de los *ayllus* y *markas*, Nina Quispe planteó la idea política más clara de su época, la renovación o la re-fundación de Bolivia. Por eso decía:

“Todos los bolivianos obedecemos para conservar la libertad. Los idiomas aimará y quechua, habla la raza indígena, el castellano, lo hablan las razas blanca y mestiza. Todos son nuestros hermanos” (Nina Quispe 1932).

Queda claro que pensaba que Bolivia tendría un mejor destino si partía del reconocimiento de los pueblos indígenas, pero también de los no indígenas. Esto es lo que hoy se denomina la búsqueda de la convivencia intercultural (Mamani 1991).

La Guerra del Chaco con el Paraguay (1932-1935), trajo una serie de consecuencias para el movimiento de los caciques apoderados. Las organizaciones indígenas son combatidas por el Estado, en especial por la logia militar *Legión Cívica*, instancia especializada en la represión india. Eduardo Nina Quispe, fue tildado de “comunista” y “subversivo” y apresado por “atentar” contra la seguridad del Estado, en plena confrontación internacional.

Esta coyuntura de guerra externa e interna obligó a los *Caciques Apoderados*, a una especie de “exilio interno”, que supuso el retorno a sus lugares de origen u otras regiones distantes. Esta “clandestinidad obligada” impuso a los *Caciques Apoderados*, perder gradualmente la vigencia del movimiento. Aquí se inicia el quiebre de la organización de los caciques, que hasta entonces, habían logrado frenar, en alguna medida, el avance vertiginoso de las haciendas, alentada por políticas estatales y paraestatales y oponerse abiertamente a las políticas del Estado colonial boliviano (Arze 1987 y Choque y Ticona 1996).

La revolución de 1952 y el movimiento katarista e indianista

La revolución del 9 de abril de 1952, posibilitó una mayor presencia del indio en la política nacional. Aunque los primeros 12 años de la revolución del 52, éste fue subordinado al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), bajo el denominativo de “diputados campesinos”. El movimiento katarista e indianista, inició el cuestionamiento al carácter inconcluso de la revolución del 52, además de instituir la autonomía organizativa y fundar la Confederación

Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en 1979, a la cabeza de Jenaro Flores Santos (Rivera 1984, Hurtado 1986 y Ticona 2000). A partir de esta experiencia, el movimiento indígena-campesino reivindicó la nueva ciudadanía y la identidad plena como pueblos, e inauguró con ella, una especie de matriz política ideológica anticolonial contemporánea, plenamente vigente en el actual escenario político nacional.

La experiencia de los primeros diputados indianistas, como Constantino Lima y Luciano Tapia del Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) (Tapia 1995) o la presencia de los kataristas Víctor Hugo Cárdenas y Walter Reinaga del Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTKL), abrieron la presencia real e indígena en la política nacional en la etapa denominada “proceso democrático”, iniciada en los años ochenta. En esta misma década, son nombrados los primeros ministros indígenas, como Zenón Barrientos, Mauricio Mamani, Simón Yampara, entre otros (Hurtado 1986).

En tiempos neoliberales. La búsqueda del “instrumento político”

Después de la fundación de la CSUTCB en 1979, se han vivido diversas situaciones de crisis por una serie de factores. Pero ello no impidió seguir avanzando en la propuesta política (incluido el discurso) propiamente dicho.

Donde ha habido mayor desarrollo ha sido en la articulación entre el discurso político de la identidad indígena-campesina y la clase social. Una importante ocasión para esta profundización fue el año 1992, que llevó a repensar todo el tema de “los 500 años” de invasión y colonización española y, la resistencia y vigencia actual de los pueblos originarios. En todo ello cupo a la CSUTCB, a la CIDOB y a otras organizaciones de base una acción protagónica.

Una de las intenciones entonces más soñadas fue la de crear “un instrumento político”: la Asamblea de Nacionalidades, propugnada desde el I Congreso Extraordinario realizado en Potosí en 1988, debatida en varios encuentros y comités conjuntos de la CSUTCB y CIDOB y en otras varias instancias.

La idea central era la reconstitución formal de los ayllus y comunidades a través de sus autoridades originarias y del pueblo, y la creación de una instancia superior de todas ellas a nivel nacional. Se preveía incluso que esta última podía llegar a sustituir, o al menos coordinar con este nuevo enfoque

de unidad en esa diversidad india, a las actuales organizaciones indígenas y sindicales, según el caso. Por este camino, los varios promotores de la idea esperaban dotarse de un espacio político de deliberación, decisión y ejecución como pueblos originarios del país.

Mientras esta propuesta sólo era una idea, todos apoyaron la Asamblea y fue masiva su aceptación. Pero, a medida que se intentó darle cuerpo, surgieron los problemas internos y los juegos de intereses políticos ideológicos. No faltaron algunas voces que se preguntaban con recelo: ¿Qué oculta la idea de la Asamblea de las Nacionalidades? ¿Qué intereses políticos estarán detrás de ella? Estas contradicciones saltaron a la vista, con un gran éxito expresivo y una débil organización, en el momento mismo de su realización. El 12 de octubre de 1992 vivió al mismo tiempo masivas movilizaciones, llenas de fuerza simbólica, y un doloroso fracaso en la instauración de la Asamblea de las Nacionalidades.

Está claro que hay que entender como el “instrumento político” una propuesta de estrategia (y táctica, se dice en algunos documentos) política de los pueblos originarios, campesinos y otros sectores sociales del país. Por tanto, no es exclusivo de los pueblos aymaras ni quechuas, sino abierto a otros sectores de la sociedad boliviana.

Queda también evidente, el proceso de la construcción del “instrumento político” y por tanto una propuesta inconclusa. En definitiva, si bien todos son llamados para construir el “instrumento político”, sólo los que han llegado a influir en la dirección de la CSUTCB lograron llevar adelante la misma (Villca 1992 y 1995; Ticona 1996).

Nuevos actores en escena: los cocaleros

Sin el ánimo de hacer algún análisis profundo, nos aproximamos al surgimiento del movimiento cocalero. Como es sabido, el cultivo y uso de la coca ha sido tradicional desde antes de los inkas. En la época colonial su uso aumentó notablemente tanto en las minas como en el campo y actualmente, la hoja de coca sigue siendo un elemento central de la cultura andina, tanto al nivel de consumo durante el trabajo, como para otras actividades curativas, sociales y rituales.

El panorama se complicó cuando, en los años 70, empezó a masificarse la actividad del narcotráfico en el oriente del país y poco a poco estableció

la base social de otra economía, cuya principal materia prima es la hoja de coca. Al principio era una actividad limitada a un sector poderoso y reducido. Pero la fuerte crisis económica del país, sobre todo durante el Gobierno de la Unidad Democrática y Popular (UDP) y luego, el inicio de la política neoliberal del MNR del año 85 y su continuidad con los gobiernos subsiguientes, la masiva “relocalización” de trabajadores del país o la recesión laboral, obligó a los indígenas, campesinos y sectores populares a relacionarse con los niveles más subordinados de esta economía perversa. Para la mayoría de los indios y campesinos no se trata de buscar las rápidas ganancias del narcotráfico sino de acceder a una de las poquísimas formas alternativas de sobrevivencia que les siguen abiertas.

El problema empieza por la falta de verdaderas propuestas de desarrollo rural para los indígenas y campesinos en sus lugares de origen. De esta forma, la migración rural sigue en aumento y al no encontrar suficientes opciones en la ciudad y al fracasar las alternativas del gobierno a la solución de la producción de la coca, cada vez fueron más los indígenas y campesinos y hasta alguna gente de sectores populares urbanos que dirigieron sus pasos al Chapare-Chimoré para actividades directa o indirectamente relacionadas con el ciclo de la coca-cocaína.

Frente a este panorama, la política dominante de los Estados Unidos ha sido golpear las zonas de cultivo de la hoja de coca, el procesamiento, la producción de la droga y los circuitos del tráfico ilícito. El argumento del gobierno norteamericano siempre ha sido preservar la “seguridad nacional” de los Estados involucrados en la problemática. Este es el eje fundamental de su estrategia frente a Bolivia y toda la región andina: una “guerra contra las drogas”. Esto explica que desde 1985 se hayan producido continuas operaciones militares conjuntas en territorio boliviano, llegando incluso a forzar un tratamiento militar en los centros de producción de la hoja de coca.

Pero centrémonos en la población “colonizadora”. El recurso de militarización, junto con una serie de abusos reiterados de la Unidad Móvil de Patrullaje Rural (UMOPAR) y otras instancias de control, ha representado para los indígenas-campesinos del Chapare y los Yungas un nuevo motivo de movilización permanente. En ello, la contradicción sigue siempre latente: lo que unos perciben sólo como delito de narcotráfico, para la mayoría de los campesinos-indígenas sigue siendo, ante todo, una estrategia de sobrevivencia.

Ante la creciente represión, la población civil del Chapare multiplica sus protestas, canalizadas a través de sus organizaciones sindicales. Se organizan varias campañas contra la militarización mediante asambleas, reuniones masivas y sobre todo con la constitución de Comités de Autodefensa en el Chapare. Todo ello favorece la unidad de las diversas federaciones de los productores de coca en medio de los esfuerzos de las instituciones gubernamentales para dividir y disociar hasta el enfrentamiento a dichas federaciones, en torno al tema de la erradicación de los cocaleros. Más aún, la existencia de un claro objetivo compartido, facilita también una mayor articulación entre dirigentes y bases, expresada en reiteradas movilizaciones de masas.

En medio de toda esta movilización campesina quechua-aymara, ha ido creciendo la importancia del sector productor de la coca dentro de los pueblos originarios y campesinos. Si bien siguen perteneciendo orgánicamente a la Confederación Nacional de Colonizadores o a la CSUTCB, sobre todo a través de la Federación Especial de Trabajadores del Trópico, ha desarrollado su propia identidad y ha ido ampliando poco a poco su capacidad de influencia y liderazgo en el conjunto de la organización indígena y campesina del país.

La potencialidad política indígena-campesina se expresó de diversas maneras. Por ejemplo, dentro de la CSUTCB en el III Congreso en 1987, a cambio de su apoyo a uno de los bandos en pugna, las representaciones del trópico cochabambino triplicaron el número de sus delegados. Además, sin perder este vínculo con la respectiva confederación matriz, ellos mismos se han organizado, a través de un Comité de Coordinación de sus cinco federaciones, como “productores de coca” realizando sus propios encuentros nacionales desde 1988 y elaborando sus propios planes y propuestas alternativas.

La lucha de los productores de la hoja de coca, ha permitido denunciar casos de implicación en el narcotráfico de agentes y de autoridades policiales, casos de prevaricato en los estratos judiciales, violación permanente a los derechos humanos, etc. Lograr que ese foco de corrupción llegara a ser conciencia en la opinión pública, supuso años de denuncias y un clima de tensión a momentos insoportable.

La marcha de los cocaleros del Chapare “por la dignidad y la defensa de la soberanía nacional”, en agosto y septiembre de 1994, hasta la ciudad de La Paz, inició otra etapa de capacidad de movilización del sector, logrando

burlar reiterados esfuerzos gubernamentales para dispersarla y suscitando, de paso, un amplio apoyo nacional. Encuestas realizadas por un influyente medio de comunicación, llevaron a nombrar al dirigente cocalero Evo Morales, apresado al principio de la marcha, como “el hombre del año”.

En 1995, ante la violencia generalizada por parte de los organismos de la lucha contra el narcotráfico del gobierno, las mujeres (esposas, hijas, hermanas, etc.) de los cocaleros del Chapare, realizaron otra larga caminata hasta la ciudad de La Paz, exigiendo justicia y el respeto a los derechos humanos de los productores de la hoja de coca. De esta forma, las movilizaciones de los productores de la hoja de coca, forzaron a un diálogo y negociación que antes se le negaba, poniendo nuevamente sobre el tapete una serie de cuestionamientos a la política estatal de la coca y la administración de justicia en estas zonas.

A esto se suma, el éxito de los cocaleros en las elecciones municipales de diciembre de 1995, donde lograron mediante su movimiento político denominado la Asamblea de la Soberanía de los Pueblos (ASP), la elección de 47 concejales, que les ha permitido sustentar mejor su discurso, especialmente en la provincia Carrasco de Cochabamba.

Todos estos éxitos, han hecho que las bases indígenas y campesinas de otras regiones del país, tengan más aproximación y simpatía hacia los cocaleros. Porque sencillamente, las bases aymaras y quechuas, encontraron en el movimiento cocalero, una alternativa a sus reivindicaciones postergadas.

Estos antecedentes, hacen que no sea ninguna sorpresa el triunfo categórico de los cocaleros en el VII Congreso de la CSUTCB. Este ascenso no sólo les permite ser representantes y portavoces de los pueblos originarios y campesinos del país, sino la de manejar la propuesta política denominada “instrumento político”.

Este contraste entre la gran fuerza expresiva y la dificultad de transformar la idea compartida en una organización de consenso trae muchas enseñanzas para la maduración política de los sectores indígenas y campesinos, en sus niveles superiores (Ticona 1996).

El primer vicepresidente indígena

La elección del aymara Víctor Hugo Cárdenas, como vicepresidente del “agringado” Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997), obedeció principal-

mente a un estudio de *marketing* político. El acompañante de Goni debía tener las cualidades opuestas a las del candidato presidencial, que era un empresario minero, parte de la oligarquía *q'ara* o criolla y muy relacionado con los Estados Unidos (Albó 2002:70). Es decir, aquello que no tenía Goni, lo indio y la pobreza de los sectores mayoritarios del país, representó Cárdenas. Esta experiencia simbólica, fue sin lugar a dudas la más importante de la presencia de un indígena como vicepresidente en el poder ejecutivo, aunque su imagen indígena fue muy bien utilizada para imponer las políticas neoliberales en el país.

Después de la “guerra del gas” de 2003, el gobierno de Carlos Mesa, a fin de tejer algún puente de comunicación con la población indígena paceña y particularmente de la ciudad de El Alto nombró al aymara Nicolás Quenta como Prefecto del departamento de La Paz. En esta coyuntura se abren otros espacios para los indígenas como el de ser embajadores, son los casos de Elsa Guevara que fue representante en Cuba y otro indígena guaraní en Paraguay.

La búsqueda de una nueva ciudadanía

El colonialismo había iniciado un régimen racializado y con una sociedad impuesta sobre la otra: la “república” de españoles y la “república” de indios, con una obvia y humillante colonialidad de la segunda a la primera (Quijano 1992). Pero también un cierto reconocimiento de la segunda, a través de un implícito contrato de “respeto” a sus territorios a cambio de tributo y mit'a (Platt 1982).

Esta colonialidad del poder se deterioró a fines del siglo XVIII, motivando los grandes levantamientos de 1780. Ya en época republicana, en la segunda mitad del siglo XIX con el ataque frontal a los ayllus y comunidades, se re-instauró una relación asimétrica con “ciudadanos”, en un grupo, y una “indiada” desestructurada y no reconocida, en el otro. Seguían siendo dos repúblicas pero ya sin contrato implícito. El “mejor indio” era el peón de hacienda sin tierra propia, porque tenía que aprender de su patrón *q'ara* o “blanco”.

Desde entonces y muy particularmente en todo el movimiento indígena de los *Caciques Apoderados* de los años 1912 y 1952 que citamos arriba (THOA

1984 y Mamani 1991), la permanente protesta india tuvo dos fuentes: la defensa de sus territorios, mediante títulos y el pleno acceso a la educación. En ambos frentes estaba implícito el tema de la búsqueda de construir una nueva ciudadanía como un hecho político decolonial (Walsh 2005).

Con la revolución de 1952, comenzaron a resquebrajarse algunas formas de colonialidad. El Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) apostó por el camino liberal de la uniformización del Estado y la sociedad mestiza, transformando retóricamente al indio en campesino, reconociéndole la propiedad privada de una parcela, el derecho a la educación, y el “voto universal”. Fueron importantes avances, pero la tarea quedó inconclusa y el colonialismo interno continuó.

La nueva ciudadanía como descolonización de lo político

La aspiración del indio de construir una nueva ciudadanía, fue iniciada a fines del siglo XIX y fue distorsionada con las ideas liberales y de ciudadanía clásica que trae consigo el “Estado del 52” (Zavaleta 1988), porque supuestamente habíamos arribado a una sociedad libre.

Pero en sociedades coloniales y asimétricas, la propuesta de una paridad real, que supone los criterios de validación política, choca con el anacronismo mental de sus élites colonizadoras. Aquí precisamente, la noción de igualdad liberal se vuelve una promesa incumplida, que lleva a posiciones indias anticoloniales y radicales, como decir: “o nos reconocen como indios o nos dejan que nos gobernemos”. Porque la noción de ciudadanía liberal apuntaba a conseguir mayor alienación del indígena.

La legítima aspiración de una nueva ciudadanía del indígena, supone de una u otra manera “ser parte” activa de la formación de la sociedad nacional y como una forma de superar la discriminación racial colonial, pero a la vez ser diferente por el proceso histórico vivido.

Este posicionamiento de un discurso propio no siempre ha estado acompañado de una práctica nueva del “sindicalismo campesino” y “las autoridades originarias” en sus niveles cupulares, porque la estructura del nuevo “sindicalismo aymara” o del movimiento de los *ayllus* y comunidades originarias no se ha liberado en gran medida de la herencia clientelista “emenerista” (del MNR), como tampoco de su práctica “civilizadora” y “modernizadora” (Rivera 1994).

Precisamente Rivera (2003), nos dice que “La situación de los movimientos étnicos en las últimas dos décadas se ha complejizado de una manera notable. La corriente sindical del katarismo-indianismo ha pasado por un largo período de desarticulación y cooptación por los partidos *q’aras*, para retomar un ímpetu contestatario en los últimos años, a través de una red de poderes locales descentralizados que se vuelve a expresar en la CSUTB, pero bajo el liderazgo caudillista y modernizante de Felipe Quispe (el “*Mallku*”). Este aspecto, a la vez enraizado en la experiencia comunitaria andina, y aspirante a los emblemas de la modernidad occidental, puede ser ejemplificado en la paradójica demanda de 1000 tractores para el Altiplano, que sin duda acelerarán la erosión de suelos y la liquidación a largo plazo de las posibilidades productivas y reproductivas de esta vasta región. La misma concepción de modernidad rural abrigaba Jenaro Flores en los años 80, cuando conducía la presencia de la CSUTCB en las marchas de la COB montado en un tractor, pero vestido con el atuendo y los símbolos de mando de las autoridades étnicas aymaras” (Rivera 2003: 16).

La nueva ciudadanía del indio no siempre se ha expresado de una manera clara y pública. Pero tiene mucho que ver con otras ideas cercanas como las de dignidad y respeto, como puntos de partida. El tema de “dignidad”, tan extendido en los últimos años, está explícitamente enunciado en las muchas marchas hacia la ciudad de La Paz. El “respeto” a la condición humana del indígena y del campesino, el ser escuchado por el otro reaparece también una y otra vez en la práctica cotidiana. Dignidad, respeto, ser escuchados, se han vuelto para los indios del país sinónimos de reivindicación de la búsqueda de la nueva ciudadanía plena y la descolonización del ámbito político tradicional.

El bloqueo de caminos de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) de 1979, a la cabeza de Jenaro Flores, consiguió un día de huelga de apoyo de la Central Obrera Boliviana (COB) y con esto se potenció el reclamo de la nueva ciudadanía de los indígenas y campesinos que alcanzó mayor legitimidad más allá del mundo rural.

Sindicatos campesinos y autoridades originarias en la política. “Pongueaje político” y dignidad

El término de “pongueaje político” surgió a partir de la práctica política del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) con el “campesinado”, al

que había apoyado en su lucha contra el otro “pongueaje” físico o servidumbre en las haciendas. Esta forma de aproximación se dio sobre todo en las relaciones entre los indios y campesinos por una parte y los mestizos-criollos, por otra principalmente después de la revolución de 1952 y el consecuente ejercicio del poder político del MNR.

Pese al rechazo que desde entonces tuvo el término “indio”, el pongueaje político sigue inscrito en las relaciones coloniales de indios y no indios. Es una ideología colonial y patriarcal, que da como resultado una forma de “servidumbre política”, ya sea en el ámbito estatal o institucional de la sociedad civil o a través del padrinazgo, compadrazgo, etc. Desarrolla y reproduce el hábito de la subordinación del indio, un cierto “agachar la cabeza” y pedir “la tutoría” del patrón.

El problema del pongueaje político, pretendió ser extirpado de las filas indígenas y campesinas con la ascensión del katarismo e indianismo a la cúpula de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Esta práctica, en la época katarista e indianista, estuvo casi desterrada, sobre todo en sus relaciones con otros niveles superiores. Las relaciones de este movimiento con las organizaciones políticas, tuvieron otro carácter de igual a igual, abiertamente y sin sumisión.

El término mismo de pongueaje político empezó a reservarse para lanzar duras críticas, si es que no insultos. Fue cabalmente entonces que, a la clásica trilogía incaica de: *ama suwa*, *ama llulla*, *ama qhilla*: (no ser ladrón, no ser mentiroso, no ser flojo), los dirigentes kataristas e indianistas añadieron un cuarto: *ama llunk'u*: (no ser adulón o servil)².

Sin embargo, no es fácil romper hábitos coloniales tan arraigados. Sectores menos hegemónicos dentro del katarismo e indianismo, se quejaron a veces de que sus dirigentes caían en lo mismo, en su trato con las bases o la dirigencia intermedia.

Al pongueaje político se contraponen, de nuevo, el tema de la dignidad. Uno de los campos en que mejor puede analizarse este constante contrapunto, está en las alianzas indígenas y campesinas con los partidos políticos

2 Victor Hugo Cárdenas retomó la cuatrilogía, como su lema de conducta, en su discurso de asunción de la vicepresidencia, el 6 de agosto de 1993. Pero inmediatamente le pusieron más bien a él el apodo de *llunk'u* por su alianza con el MNR de Sánchez de Lozada.

de izquierda e incluso de alguna fracción de la derecha. Básicamente han fracasado en la historia política del país, porque sencillamente los portavoces de los partidos políticos pocas veces han escuchado y respetado la libertad de decisión del indígena y mucho menos han reconocido otra forma de democracia y quehacer político.

Incluso el “Pacto militar-campesino”, totalmente inscrito en el esquema del ponguaje político, funcionó mejor al principio, por la actitud personal de René Barrientos, –más respetuosa dentro de su abierto autoritarismo–, y porque hablaba quechua. Se deterioró cuando empezó a exigir el impuesto único y se descompuso totalmente cuando otros militares, poco sensibles a las relaciones humanas, volvieron a tratar a los indios y campesinos como a pongos-reclutas.

Otra experiencia que es digna de citar es el fracaso del Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR) y la Unidad Democrática y Popular (UDP) con los kataristas de Jenaro Flores, por mirarlos demasiado desde arriba hacia abajo, sin llegar realmente a deliberar con ellos. Por ejemplo, en los primeros contactos con el entonces candidato “udepista” Hernán Siles Zuazo, estos dirigentes frenaron su forma demasiado autoritaria de aproximación con la frase: “Doctor, ya no somos los campesinos del 52”. Muy particularmente en la provincia Aroma, cuna del katarismo e indianismo. Las relaciones entre kataristas y “emeneristas” estuvieron llenas de fricciones por esta relación desigual y el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK) acabó saliéndose de la alianza.

La historia se repitió después, de forma casi exacta, con el Eje de Convergencia que inicialmente tenía una alianza entre el sector “indio” y los “criollos”. De la falta de comprensión de los segundos con respecto a los primeros nació el Eje Comunero (después Eje Pachakuti), como instrumento político propio y autónomo, ya sin tutores. Juan de la Cruz Villca, uno de los cuestionadores, nos da su testimonio e incluso destaca la existencia de algunas “ideas-fuerza” hacia una teorización relevante.

“Yo como militante del Eje de Convergencia, (se que) no es el Eje que (nos) hace surgir, sino mas bien (quien) se o pone; el MBL se o pone; todos los partidos se oponen a una acción que hemos llamado los 500 años. Yo he sido el presidente de la campaña. Nosotros hemos dicho que la izquierda tradicional ha fracasado con su lucha de clases. No han teorizado, ni los intelectuales

del Eje ni ningún otro (partido). Los que hemos teorizado somos nosotros. Ellos no querían saber nada. El criterio ha sido evidentemente compartido (por) muchos campesinos y ha generado una conciencia. Entonces eso es lo que ha empujado que surja el construir nuestro instrumento político” (Juan de la Cruz Villca 1994)

Entonces, bajo el rótulo de dignidad, se está reclamando una nueva forma de ciudadanía efectiva, no aquella formal o liberal existente en las leyes bolivianas. Otra vez, son ideas complejas en su articulación que hacen referencia a igualdad de derechos, respeto a las diferencias culturales y a una “operacionalización” del concepto de equidad en términos de pluralidad e interculturalidad.

La búsqueda de una nueva ciudadanía, llevó en los hechos a cuestionar la premisa de la revolución del 52: la uniformización de todos los ciudadanos como mestizos. En el movimiento “campesino” ello se expresa en la paulatina relativización del discurso “campesino” y “sindical” de los años 70, por otro de contenido más indio e incluso de pueblo a partir de los años 80 y 90 (Ticona 2000).

Tierra-territorio, pueblos indígenas y originarios

En la concepción jurídica, económica y occidental, hay una clara diferenciación entre la tierra, como un medio de producción y el territorio, como un espacio lleno de recursos sobre el que se tiene jurisprudencia. La Reforma Agraria de 1953, sólo rescató el primer concepto, como expresó su célebre *slogan* “la tierra es de quien la trabaja”. Pero el concepto de territorio quedó olvidado y, para muchos juristas, debería referirse sólo al territorio del estado-nación. Este enfoque quedó en parte asumido por los propios beneficiarios de la reforma y sus organizaciones sindicales, que durante años casi sólo se preocuparon de esa parcela propia de “tierra” para cultivar.

Sin embargo, en la concepción andina, hay una clara relación entre tierra y territorio. Ambos tienen fuertes connotaciones “sacras” y, a la vez, son realidades sociales y económicas fundamentales. Hay como un continuo entre tierra y territorio. Malengreau (1992), nos proporciona los conceptos básicos sobre cómo este conjunto de tierra y territorio es percibido como una forma de expresión del espacio:

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

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

En el ayllu y la comunidad, una de las primeras manifestaciones de la pertenencia a su territorio es su relación ritual con la tierra, así como por el trabajo realizado en la misma; acciones que acondicionan la reproducción en lo económico y social. Por ejemplo, el ciclo productivo suele empezar con ritos de roturación de una nueva “*aynuqa*” en los que a la vez se enfatiza la relación sacra con la “*Pacha Mama*” (Madre Tierra) productiva, y la relación de todo el ayllu con su territorio. Este último está señalado con diversos seres protectores como los “*uywiris*” o los cerros-antepasados o “*achachilas*” (abuelos), etc. que legitiman la relación de una unidad socio-territorial con el espacio-territorial que ocupan y dan al conjunto un carácter sagrado de integridad (Malengreau 1992:15 y Albó 1994).

De ahí, se avanza a la dimensión “territorial”, propiamente dicha, que está íntimamente ligada a la del ayllu o incluso la antigua marka; es decir, a una determinada jurisdicción territorial más extensa. No existe, en cambio, la idea de un territorio único y universal para todos. Toda esta percepción no quita que haya conflictos territoriales (y, por tanto, jurisdiccionales) como los que existen hoy entre los *ayllus* del Norte de Potosí. Los referentes sacros no llegan a predeterminar cuál es el territorio de unos o de los otros o incluso, a nivel familiar, cuál es la parcela de uno u otro comunario (Albó 1994).

En los ayllus y comunidades andinas, el sentido de territorio ha seguido manifestándose sobre todo en momentos de conflicto. Por ejemplo, si alguien se ausenta definitivamente o deja de cumplir sus obligaciones, el ayllu, a través de la asamblea y sus autoridades, se reserva el derecho a disponer de esas tierras, aunque los títulos sean individuales. Lo normal es que sean también esas mismas instancias comunales, las que conozcan y resuelvan casos de usufructo, herencias, compraventas internas, trueques, etc., a través de sus autoridades y las normas del derecho indígena.

Sin embargo, para que elementos como éstos pasaran del nivel de vivencia al de conciencia y discurso político, fue fundamental relacionarse con los pueblos indígenas del Oriente, la Amazonia y el Chaco que por su distinta relación con su habitat, habían explicitado mucho más su lucha por el “territorio”. Muy particularmente, la marcha indígena “por el Territorio y la Dignidad”; realizada en 1990 y el subsiguiente debate por una abortada Ley Indígena para esos pueblos orientales, han permitido a los indígenas y campesinos andinos, reflexionar mucho más sobre el tema del territorio e incorporarlo también en su plataforma de lucha, como otra de sus reivindicaciones centrales.

Es importante mencionar la influencia de un convenio internacional de las Naciones Unidas, denominado *Convenio No. 169 Sobre los Pueblos indígenas y tribales en países independientes*, de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), y ratificado por el gobierno de Bolivia en junio de 1991, bajo la Ley N°. 1257. Este Convenio (hecho ley boliviana), en sus primeros momentos tuvo una limitada difusión. Sin embargo, paulatinamente las propias organizaciones indígenas y campesinas, ONGs y más tarde, algunas instituciones del Estado, se encargaron de su difusión, generando una paulatina re-definición de las organizaciones indígenas en los Andes sobre tierra-territorio y han puesto en mayor discusión conceptos tales como ayllu, autoridades originarias, e incluso sindicatos originarios, etc.

De esta forma, ahora se percibe mejor la continuidad tierra-territorio y este último comienza a ser percibido muy al estilo de los pueblos indígenas de la Amazonia. Así lo muestran las conclusiones del VI Congreso de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), realizado en Cochabamba en enero de 1994, donde de la tierra se pasa al territorio y éste último es definido como:

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

Esta recuperación reivindicativa del territorio, que también vale para los ayllus y comunidades andinas, pone de nuevo sobre el tapete la discusión de un problema colonial no resuelto: la autodeterminación de los pueblos indígenas dentro del Estado boliviano. Está claro que, cuando se demanda

territorio se implica jurisdicción y, por tanto, cierta libertad de decisión sobre ella. Se busca el reconocimiento de ciertos derechos sobre los recursos, por tener jurisdicción y también los propios “usos y costumbres” sobre un determinado territorio.

Del Estado plurinacional y multilingüe hacia el Estado intercivizadorio

La consecuencia lógica de todo el discurso precedente es la propuesta de que Bolivia debería re-fundarse como un Estado plurinacional e intercultural. Esta formulación apareció por primera vez en un documento de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en 1983, como un planteamiento central de la tesis política de su II Congreso³. Pero propuestas más recientes, como la Asamblea de Nacionalidades, siguen apuntando a lo mismo.

Identidad indígena y campesina

De una u otra forma, todos los planteamientos analizados hasta aquí demandan respeto por las diversas maneras de ser. Es decir, quieren que la sociedad y el Estado boliviano respeten las diversas identidades, fundamentalmente indígenas y campesinas, de una manera semejante al respeto por cada individuo y sus ideas, propio de toda democracia pluralista. Pero, ¿qué es en realidad, una identidad étnica?

La etnicidad tiene carácter polisémico y ambiguo. Se sustenta en un sentimiento colectivo de identidad, que resulta de la objetivación y de la auto-conciencia de los grupos humanos, en situaciones de contraste y/o confrontación con otros grupos, principalmente en sus diferencias socio-culturales (Pujadas 1993:11-12)

Y, ¿qué son estas diferencias socioculturales? Al intentar correlacionar la emergencia de naciones con uno u otro rasgo objetivo compartido, sean

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

éstos históricos, lingüísticos, territoriales, culturales, etc., tales elementos resultan significativos en ciertos casos y en otros no. Pero quizá esta “impredictibilidad”, no exenta de subjetivismo y capaz de aglutinar varios tipos de discurso, es la raíz que da fuerza simbólica a la cuestión nacional o indígena, ambas tan emparentadas.

En el caso boliviano es evidente que al hablar de una identidad étnica, ésta a su vez, puede también enfatizar uno u otro rasgo de acuerdo a cada pueblo. Aymaras y quechuas se sienten distintos entre sí sobre todo por su lengua, aunque históricamente muchos quechuas fueron hasta hace poco de habla aymara y, al nivel de otros usos y costumbres, hay muchas semejanzas que cruzan ambos pueblos pese a las diferencias entre ellos.

Cada ayllu o ciertas comunidades en torno a una marka tienen su territorio, pero es difícil hablar de un único territorio aymara y casi imposible concebir un territorio quechua. Los pueblos de Moxos, en cambio, en sus reivindicaciones han dado más importancia a su territorio, incluso interétnico, que a su lengua, que en muchos casos la están perdiendo. Los pescadores uru-Murato del lago Poopó (Oruro) ya hablan aymara, pero saben que históricamente son urus y se quieren mantener tales. Y así, sucesivamente.

No cabe pues, una fórmula única. La identidad étnica, aunque parte de los hechos objetivos como los señalados, pasa casi siempre por la interpretación subjetiva y colectiva que cada pueblo tiene de sí mismo. Por otra parte, cuando se tiene conciencia de esta identidad y quiere defenderse, ésta pasa a ser un elemento tanto o más importante que aquellas otras reivindicaciones más inmediatas y cotidianas.

Identidad de pueblo originario

Cuando estos grupos pelean para que se les reconozca esa identidad compartida, les gusta llamarse y ser llamados por sus nombres propios –aymara, quechua, guaraní, uru, etc.– y por el nombre genérico de “naciones originarias”, “naciones” o su fórmula preferida, “pueblos” y “naciones originarias”. El término “pueblo originario” empezó a escucharse de labios de dirigentes de la Confederación (CSUTCB), durante los debates con la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), sobre el proyecto de ley indígena para el Oriente, en 1991 y se incorporó como sinónimo de indígena en dicho proyecto (CIDOB

1992, art. 3) Su mensaje tiene que ver con que la presencia y los derechos de estos pueblos tienen raíces anteriores a las que pueda otorgarles un Estado-nación conformado después y sin ellos (incluido el Estado colonial)

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

“Hay diferentes opiniones y razonamientos. Como hay personas que ‘somos hermanos’ dicen; que hay que dignificar esos nombres (de ‘indio, indígena’) para levantarse con el mismo nombre contra la explotación; otros dicen que el nombre no les interesa un ‘comino’. Pero otros decimos que sí nos interesa mucho el nombre, porque no podemos seguir aceptando bautismo que ha significado la peor desgracia de humillación... Es cierto que no podemos tapar la boca de incluso publicándonos en la historia. Sin embargo, nosotros mismos no podemos decirnos semejante humillación, porque eso significaría aceptar el bautismo de ‘indio-indígena’ que ha servido para tratarnos peor que a un perro. (Una cosa es que ellos, los racistas descendientes de los monarcas, nos digan perro, pero nosotros mismos no podemos llamarnos perro.) Por eso debemos levantar en alto nuestra identidad personal como pueblo, porque tenemos clavado en el profundo de nuestro corazón y conciencia de que somos aymaras, quechuas, guaraníes y otras nacionalidades, y que nos enorgullece...

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

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

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

Estos análisis de matices y vivencias, más allá de las meras etimologías y de las frías definiciones del diccionario, son otro buen ejemplo de idea-fuerza o “gérmenes ideológicos” para la elaboración de una teoría propia, que bien merecería ser parte de una teorización más general.

Estado intercivilizatorio y otros pluralismos

Al hacer esta propuesta entendemos que se desea construir un Estado único a partir de la diversidad de culturas –pueblos indígenas y originarios– y regiones que lo componen. Al hablar de la Asamblea de las Nacionalidades como “instrumento político”, se plantea que éste debe pasar también por alguna forma de organización política a partir de esas identidades. Esta diversidad ya no es vista como un obstáculo a ser eliminado, sino más bien como un constituyente fundamental del Nuevo Estado intercivilizatorio.

En Bolivia, los sectores criollos y mestizos son una minoría dominante que en sí misma no constituye una nación si no es invocando a una densidad histórica que necesariamente se engarza, por lo menos discursivamente, con un período prehispánico (Reinaga 1970). Como mínimo, debe enfatizar el momento anti-hispánico, como momento fundacional de la república y, de hecho, los libertadores apelaron entonces con frecuencia a la época inca y precolonial.

Sin embargo, estos sectores criollos y mestizos han impuesto su visión cultural a toda la nación, o para decirlo provocativamente, al conjunto de naciones que conforman la Bolivia plurilingüe y multicivilizatoria. Más aún, el mestizo aceptado es aquel que, a pesar de sus orígenes, más se acerca a los modos culturales del “blanco”.

Por otro lado, aunque sectores medios urbanos y hasta sectores proletarios más urbanizados, niegan con frecuencia su identidad y origen aymara, quechua o indígena en general, e incluso mantienen pautas de discriminación en su relación con los indígenas; están más ligados culturalmente a lo indígena que la minoría acríticamente occidentalizada. Además, el proceso actual está demostrando que la recuperación de su identidad, emprendida con vigor inicial por los aymaras, se expande a la propia clase obrera a través de la presencia katarista e indianista y campesino-indígena en la Central Obrera Boliviana (COB) y de la presencia de los pueblos originarios del oriente en el escenario nacional.

Hay, pues, una maduración para ir imaginando el país de otra manera. En el fondo, se trata de plantear una re-fundación del país que a la vez articule las distintas civilizaciones indígenas y sociales, sin negarlas y con un sentido de equidad. Siendo que éste no es el único planteamiento, lo consideramos el de mayor envergadura y viabilidad.

Caracterización del sistema de representación: tendencias y desafíos

En este último capítulo, ponemos a discusión el problema del sindicato campesino y los ayllus originarios, en su nivel cupular. Pretendemos mostrar algunas líneas de un debate y conflicto de representación de los pueblos indígenas y campesinos de los últimos 50 años.

¿Ayllus versus sindicatos?

El ‘sindicalismo campesino’ surgió en la década de 1930 como una respuesta de los sectores progresistas mestizo-criollos frente a la dominación oligárquica. Desde la revolución de 1952, los movimientistas plantearon la urgencia de “incorporar” al indio a la “civilización”, dotándole masivamente de este instrumento “moderno” –el sindicato– para expresar sus reivindicaciones.

En todo este afán, está claro el deseo de controlar y neutralizar la movilización india y campesina, que había logrado desestabilizar por su cuenta el orden oligárquico a través de masivas rebeliones, entre las que se destacan la de Jesús de Machaca en 1921 (La Paz), la de Chayanta en 1927 (Potosí) y la de Ayopaya en 1947 (Cochabamba).

Lo que se buscaba era frenar la consolidación de una propuesta anticolonial contra el dominio mestizo-criollo en la que los propios reformistas se verían rebasados. De este modo, el MNR fundó en esos sindicatos campesinos la esperanza de liquidación del “problema del indio”, a través de una dinámica de cooptación e incorporación que recogía y canalizaba una de las demandas latentes que había animado hasta entonces al movimiento indio y campesino: la lucha por la nueva ciudadanía. Pero lo hizo al precio de negar otra de las demandas fundamentales de este movimiento: la lucha por la autodeterminación.

En la práctica, la imposición paulatina del sindicalismo campesino ha desembocado en situaciones muy diversas, desde los casos extremos de choque abierto entre ayllu y sindicato, en el Norte de Potosí, hasta los casos de máxima aceptación, en Cochabamba, pasando por otros de mayor indecisión en vastas zonas del altiplano de La Paz. Hay que distinguir según los casos y regiones (Rivera 1984).

Es innegable que el ayllu o la comunidad originaria entronca con las raíces más antiguas del mundo andino y que su accionar está muy relacionado con la ruptura con el Estado colonial y republicano, lo que no le exime de modificaciones que sufrieron desde principios de la Colonia, sobre todo con su “reducción” en torno a pueblos centrales de estilo español. En la Colonia muchos ayllus fueron cooptados por el sistema, pero de las propias comunidades surgió también la resistencia anticolonial como la de Tupaj Katari y Bartolina Sisa en 1781.

Buscando co-existencias

Para analizar el *ayllu* hay que recordar la co-existencia de dos situaciones históricas en el mundo andino boliviano. Las regiones con ayllus o comunidades originarias y las de haciendas. En las regiones con sólo *ayllus*, la presencia del sindicalismo fue con frecuencia un fenómeno relativamente superficial. En muchos casos quedó rápidamente subordinado al *ayllu* y, en otros, generó conflictos, pero sin llegar a debilitarlo.

En las regiones que ya habían sido invadidas por haciendas desde la época colonial o republicana –sobre todo en los valles y en torno al lago *Titiqaqa* y, en otras áreas ecológicas más productivas– el impacto del sindicalismo campesino tuvo más efectos y, después de la Revolución de 1952, se constituyó en un instrumento organizativo que ayudó en la expulsión de los patrones y la recuperación de las tierras usurpadas.

Posteriormente, las mismas ex-haciendas han adquirido el carácter de nuevas comunidades mínimas, reconstituidas con la Reforma Agraria de 1953. Pero, sobre todo en el altiplano de La Paz, había muchas situaciones intermedias, con mezcla de haciendas y comunidades originarias, que ya habían perdido o debilitado a los *ayllus* mayores. Entonces, la gama de soluciones prácticas es muy amplia. Al nivel de la pequeña comunidad, optaron sobre todo por las siguientes alternativas generales:

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

Esta última solución (c) fue, naturalmente, la que adoptaron las ex-haciendas, donde no había ya cargos originarios. Aunque en algunas de ellas asimilaron al antiguo *jilaqata* del mayordomo, que en la hacienda había quedado reducido a un rol muy subordinado, a los nuevos “vocales”, quienes llaman a reuniones y hacen mandados.

Sin embargo, esta supresión de cargos tradicionales ocurrió también en bastantes zonas de comunidades originarias, sobre todo en el altiplano más céntrico del departamento de La Paz. En muchos de estos lugares, cuando empezaron, todos eran teóricamente anti-originarios y en alguna medida cumplieron ese rol. Pero, pasados los años, esta “innovación” organizativa acabó transformándose en una “combinación” con la forma tradicional de organización comunal. Los grandes impulsores de esta experiencia se vinculan sobre todo con el movimiento katarista e indianista de los años 70 y 80.

En las otras soluciones (a) y (b), no hubo una clara definición. En algunos lugares se pensaba que ya debían abandonarse las costumbres tradicionales para “modernizarse” con el sindicato, aunque siguiera manteniéndose el ‘camino’ o *thakhi* rotativo para el acceso a muchos cargos. En otros lugares, el sindicato funcionaba más como gobierno ejecutivo de la comunidad, mientras que los cargos tradicionales iban limitándose a realizar sus “costumbres”. En algunos lugares del estilo (b), las mismas personas eran ejecutivos del sindicato y, a la vez, seguían realizando sus costumbres.

Viéndolo con la perspectiva contemporánea, el ex-dirigente nacional Jenaro Flores hace las siguientes reflexiones sobre lo que ocurría en las comunidades de su provincia Aroma:

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

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

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

A más de 50 años de la implantación de este sindicalismo campesino en el área rural, experiencias como las del Norte de Potosí y el Sur de Oruro, cada vez mejor comprendidas, nos hacen pensar que el problema entre el *ayllu* y el sindicato no es un asunto que esté resuelto. La flexibilidad del principio de rotación, que sigue manteniéndose en muchas situaciones “sindicales”, no fue suficiente para lograr una buena combinación entre “tradición y modernidad”, aunque sí permitió al sistema del *ayllu* local sobrevivir en el interior de la organización sindical.

¿Complementariedad entre *ayllu* y sindicato?

El sindicalismo campesino siempre tuvo –y aún tiene– una carga ideológica de “modernidad” y “progreso” que establece distancias históricas sobre la antigua organización originaria, sea el *ayllu* o la comunidad. Por ello, frases como “bajo el nombre de sindicato se esconde la organización comunitaria tradicional”, son de doble filo. Por una parte, nos muestran la resistencia de los esquemas originarios, aunque lleven ahora otro nombre. Pero, por otra, llegan a justificar la existencia de un “sindicalismo campesino”, con esas características, ciertamente, pero reemplazante y, por tanto, excluyente de la organización tradicional como tal.

Plantear la reducción de *ayllu* y sindicato en uno sólo, sigue siendo una posición excluyente, pues conlleva que al final se opte por uno de los

dos. Inevitablemente lleva a posiciones de intolerancia entre un sistema y el otro.

La complementación unitaria parece el camino más viable y quizás una de las salidas más claras a la intención de fusionar el ayllu y el sindicato. La idea de complementación permite distinguir dos dimensiones diferentes, no siempre contradictorias ni tampoco separadas del todo.

Aunque esta doble estructura, a la vez “tradicional” *ayllu* y “moderna” sindical, en su nivel local no representa mayor problema para los comunarios. Por una parte les permite legalizarse como organización campesina fuera de la comunidad; pero por la otra, les permite legitimarse al interior de la misma. Nos cuenta Daniel Calle, ex-dirigente nacional de la CSUTCB y la provincia Aroma sobre esta práctica:

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

Sin embargo, esta complementariedad entre ayllu y sindicato no es sino una de las varias soluciones representativas posibles en una sociedad diversa que tiene muchas formas organizativas: *ayllu*, capitanía, cabildo, sindicato, corregimiento, etc. a veces presentes en una expresión única, pero a veces en combinaciones de dos o más. En este último caso tendrán quizás que articularse, de modo que se respete y se dé funcionalidad a unos y otros.

El ex-dirigente nacional Jenaro Flores, que en los últimos años ha apoyado el resurgimiento de las autoridades originarias en su propia provincia, reconoce la necesidad de este pluralismo:

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

“No es bueno decir que hay que borrar al sindicalismo. Al sindicato habría que darle su propio espacio, dentro de la estructura de la Confederación. Por ejemplo en el trópico, no hay autoridades originarias, es gente que ha

migrado del altiplano a diversos lugares y que están organizados en sindicatos. Habría que dar un espacio a las organizaciones sindicales dentro de la nueva estructura de las naciones originarias.”

Lo fundamental es respetar las experiencias y decisiones de cada lugar, sea cual fuera, asegurando que, al mismo tiempo, estas diversas experiencias lleguen a articularse unitariamente a niveles superiores. El pluralismo, que es uno de los principios básicos de toda “democracia”, puede tener una de sus mejores expresiones si se logra respetar y articular de manera constructiva esta heterogeneidad de las diversas formas organizativas y de representación de la Bolivia indígena y campesina (Ticona 1996).

Algunos antecedentes del surgimiento del Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ)

En la década de 1990 los *ayllus* y comunidades de la provincia Ingavi de La Paz se convirtieron en los iniciadores del proceso de reconstitución de las autoridades originarias. Bajo el mandato de su Congreso Provincial, sus líderes de la provincia, desarrollarán reuniones, ampliados, congresos en sus diferentes niveles (comunales, subcentrales y centrales), destinados a la redacción de un estatuto, para ser reconocidos legalmente por el Estado. Después de dos años de trabajo permanente, la elaboración del documento recogía objetivos específicos de defensa del territorio, administración propia de justicia y autonomía organizativa (FACOPI y THOA1993).

Esta iniciativa fue seguida por los *ayllus* del norte de La Paz; en 1995 se creó la Federación de Ayllus y Markas Quechua-Aymaras de la Provincia Muñecas; en 1998 los *ayllus* y *markas* del Jach'a Suyu Pakajaqi reconstituyeron y consagraron a sus autoridades. El mismo camino fue transitado por la Federación de Comunidades Originarias de la Provincia Loayza, la “Central de Ayllus y Comunidades Originarias de Umala”. Este ejemplo, por demás elocuente, es seguido de cerca por las provincias Omasuyos, Los Andes, Inquisivi, Camacho, Manko Kapac, Bautista Saavedra y otros.

En los otros departamentos de la república fueron constituidas organizaciones de *ayllu*, como entidades político territoriales que buscaban superar la camisa de fuerza sindical. A diferencia de los *ayllus* de La Paz, los de Oruro y Potosí se caracterizan por la continuidad, aunque sus autoridades

acusaban una fuerte dependencia de funcionarios estatales locales como el subprefecto y el corregidor. En 1988, en *Killakas*, en el sur del departamento de Oruro se constituyó la “Federación de Ayllus del Sur de Oruro”, hoy denominada *Jatum Ayllus Killakas Asanaki* (JAKISA), aglutinando en su seno a varios *ayllus* de las provincias Avaroa, Poopó, Garci Mendoza y Sebastián Pagador. En el occidente del mismo departamento los *jilaqatas* del antiguo *suyu* de *Karanka*, decidieron constituirse en el Consejo de Autoridades de *Jach'a Karanka*. En 1993, los *ayllus* de la provincia Bustillos del Norte de Potosí, cansados del control partidario del Movimiento Bolivia Libre (MBL), se organizaron en la Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte de Potosí (FAOI-NP).

Como culminación de todo este proceso andino, en 1997 en el pueblo de Ch'allapata se realizó el primer *tantachawi* de los *ayllus* del *Qullasuyu* o Bolivia, que dio lugar a la formación el Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) de aymaras, qhichwas y urus.

Según Choque y Mamani (¿??), desde los *ayllus* la idea es el regreso a lo propio, en contraposición a lo ajeno y lo extraño que representa el sindicalismo campesino. El deterioro de las condiciones sociales y productivas constituyen el principal motivo para la reconstitución de la organización propia, con el postulado de *organizarnos a nuestra manera para un bien vivir* está ligado a una conciencia nacional que ahora se refuerza en un contexto internacional de reconocimiento a los derechos indígenas del cual uno de los más importantes es el derecho a la gestión propia y a la representación.

La Ley de Participación Popular, las OTB y la búsqueda de suplantar/ la representación indígena

A 12 años de la puesta en práctica, por parte del Estado, de la Ley de Participación Popular (Ley 1551 del 20 de abril de 1994), dentro del sector indígena y campesino, esta Ley ha despertado cierta expectativa; pero también graves problemas de representación y precisamente nos aproximaremos a éste último punto.

Como se recordará, la Ley reconoce a las autoridades, hombres y mujeres, en sus diversas formas: *jilaqatas*, *mallkus*, secretarios/as generales, capitanes, etc. Las organizaciones de todo tipo, así reconocidas (incluidas

las juntas vecinales de las ciudades), reciben entonces el nombre general de “organizaciones territoriales de base” u OTB.

Si bien la Ley de Participación Popular es clara, cuando señala que la OTB no es una nueva organización que reemplaza a los sindicatos, ayllus y comunidades, sino sólo un nuevo nombre general para referirse a las organizaciones indígenas, campesinas (u otras), en la práctica, la OTB en muchos sindicatos, comunidades y ayllus, se ha convertido en una organización casi paralela a los sindicatos campesinos y organizaciones originarias.

Es común oír decir que “las OTB’s son más escuchadas que los sindicatos y *ayllus*”. Quienes hacen esta propaganda, no lo hacen simplemente por falta de información, sino con un claro afán de manipulación política y desaparición de los sindicatos y *ayllus*. Aquí está el deseo de cambiar una supuesta organización “moderna” (OTB) por la “tradicional”: *ayllu* y sindicato. Vale la pena hacerse la siguiente pregunta, ¿no se repite lo que pasó en la época del 52, cuando el MNR justificó reemplazar la “modernidad” del sindicato por el *ayllu* o comunidad “pasado de moda”?.

La representación irresuelta

Las organizaciones regionales de los *ayllus* y comunidades, hoy están representadas en el CONAMAQ. ¿Cuál es la causa fundamental para la existencia de esta organización? Una de las razones, es la poca importancia que la CSUTCB ha dado al rol del *ayllu*-comunidad y su representación en la coyuntura política de los últimos años en el país. Pese a que la CSUTCB, en el último tiempo, ha creado una cartera denominada de Pueblos Originarios, los que han ejercido (y ejercen) este cargo, lo hacen con la típica actitud sindicalista del MNR del 52: piensan que son organizaciones arcaicas y con poco futuro, que lo único que han hecho es alejar a los *ayllus* y las comunidades de la Confederación y disputar su representación.

La aparición del CONAMAQ a fines de los años 90, como cuestionador de la representación sindical de la CSUTCB, no tuvo grandes resultados políticos, aunque visibilizó la existencia de los *ayllus* y comunidades originarias en los últimos años. La experiencia política de la CSUTCB en apostar por las movilizaciones anti-neoliberales después del año 2000 permitió frenar la perspectiva política de los *ayllus* y comunidades.

Conclusiones

Dos grandes inclinaciones imperaron en esta larga experiencia de los pueblos indígenas y campesinos en la política nacional. Por un lado, la insubordinación abierta contra el sistema político reinante y por la otra, el juego a las reglas de la democracia boliviana. Ambos procesos tuvieron convicciones variadas y múltiples impactos; pero en muchas ocasiones fueron implementadas como estrategias paralelas.

La demanda política más antigua de los indígenas y campesinos de Bolivia, especialmente en la región andina, ha sido la de llegar a ser ciudadanos plenos, a partir de la construcción de una nueva ciudadanía, distinta de la noción de ciudadanía liberal.

El Art. 222 de la Constitución Política del Estado de 2004, reconoce la representación de los pueblos indígenas y originarios como personas jurídicas de derecho público. Pero aún son ataduras a una forma de democracia y lineamientos del partido político tradicional boliviano; puesto que los indígenas y campesinos se sienten más libres haciendo política desde los sindicatos y los *ayllus*, que en alguna medida están enraizadas en el *Thakhi*, *el Ñan* o la democracia del *ayllu* o comunal.

¿Cuál es el rol de los movimientos indígenas y campesinos, cuando gran parte de estas organizaciones están en el gobierno de Evo Morales y el MAS? Es una de las preguntas centrales para esta coyuntura. Una respuesta a esta interrogante es que el movimiento indígena y campesino actual tiene que estar convencido de que si bien le interesa apoyar a Evo en la presidencia; a la vez precisan re-tomar su autonomía organizativa. Es la única condición de garantizar y seguir profundizando la “revolución democrática” iniciada por Evo y el MAS. Caso contrario, la total oficialización de los movimientos indígenas y campesinos (incluido los otros movimientos sociales), lleva al peligro de dar la base social para la prolongación del Estado colonial boliviano, hoy en su última fase de descomposición.

Es vital que los movimientos indígenas y campesinos, tengan la claridad del proceso difícil de la descolonización del Estado y la sociedad y, lo dificultoso que es crear un nuevo modelo de Estado y sociedad, basado en la relación intercivilizatoria andina, amazónica, chaqueño, oriental y la occidental crítico.

El gran reto que abre la coyuntura actual, es que el *Thakhi*, *Ñan* o la democracia de los pueblos indígenas y originarios, se convierta en el eje articulador de un nuevo modelo de Estado boliviano. Esto supone traspasar la franja de la interculturalidad y construir una especie de Estado y sociedad intercivilizatoria para todos los bolivian@s.

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier
 2002 *Pueblos indios en la política*. La Paz: CIPCA y Plural editores.
 1994 “La Pachamama no se vende como cualquiera camisa”. En *Cuarto Intermedio* (Cochabamba) 32: 3-23.
- ARZE, René
 1987 *Guerra y conflictos sociales. El caso rural boliviano durante la campaña del Chaco*. La Paz: Ceres.
- CONDARCO MORALES, Ramiro
 1982 *Zarate el “Temible” Willka*. La Paz: Imprenta Renovación.
- CONTRERAS BASPINEIRO, Alex
 2005 *Evo Morales. Una historia de dignidad*. La Paz: Ecos.
- CHOQUE, Roberto y Esteban TICONA
 1996 *Sublevación y masacre de 1921. Jesús de Machaca: la marka rebelde*. La Paz: Cipca-Cedoin.
- CSUTCB
 1994 *VI Congreso. Documentos y resoluciones*. Cochabamba del 27 de enero al 2 de febrero. La Paz: CSUTCB-CEDOIN.
 1983 *Tesis política y estatutos*. CSUTCB. La Paz.
- CHOQUE, Maria Eugenia y Carlos Mamani
 2002 “Reconstitución del Ayllu y derechos de los pueblos indígenas: El Movimiento indio en los Andes de Bolivia”. En Ticona (comp.).
- FACOPI y THOA
 1993 *Estatuto orgánico de la Federación de Ayllus de la Provincia Ingavi*. La Paz: Aruwiyiri.
- Villca, Juan de la Cruz
 1991 “No podemos rezar lo que no es nuestro. Por una Ley que unifique a los pueblos originarios de Bolivia y Awiayala”. En *Informe Rural* (La Paz: CEDOIN) 45: 5.
- Juan de la Cruz Villca
 1994 “Los campesinos exigen: la COB debe cambiar”. *Presencia*. 20/III/94.

- Hurtado, Javier
1986 *El Katarismo*. La Paz: HISBOL.
- DEMELAS, Marie Daniela
1984 “Comentario sobre la reedición del “Zarate Willca” de Condarco Morales”.
En *Revista Historia Boliviana* (Cochabamba): IV/2.
- PLATT, Tristán
1982 *Estado boliviano y ayllu andino*. Lima: IEP.
- MAMANI C., Carlos
1991 *Taraquta 1886-1935: Masacre, guerra y “Renovación” en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiwiri
- NINA QUISPE, Eduardo
1932 *De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la excención revisitaria. Venta y composición de tierras de origen con la corona de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777 y 1925*. s.p.i. La Paz.
- MALENGREAU, Jacques
1992 *Espacios institucionales en los Andes*. Lima: IEP / Universidad Libre de Bruselas.
- RIVERA, Silvia
1984/2003 “Prefacio”. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*. La Paz: Yachaywasi / Aruwiwiri.
- REINAGA, Fausto
1970 (2001). *La revolución india*. La Paz: PIB.
- PUJADAS, Joan Joseph
1993 *Etnicidad. Identidad cultural de los Pueblos*. Madrid: Eudema.
- QUIJANO, Anibal
1992 “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. En Heraclio Bonilla (comp.), *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Santa Fe de Bogotá: Tercer mundo editores / FLACSO Ecuador / Libri Mundi. pp. 437-447.
- TAPIA, Luciano (Lusiki Qhispi Mamani)
1995 *Ukhamawa jakawisaxa. Así es nuestra vida. Autobiografía de un aymara*. La Paz: HISBOL.
- THOA
1984 *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república*. La Paz: THOA-UMSA.
- TICONA ALEJO, Esteban
2002 *Memoria, política y antropología en Los Andes bolivianos. Historia oral y saberes locales*. La Paz: Agruco / Plural / Carreras de Antropología-Arqueología.
2000 *Organización y liderazgo aymara. La experiencia indígena en la política boliviana. 1979-1996*. La Paz: Universidad de la Cordillera / Agruco.

- 1996 *CSUTCB: Trayectoria y desafíos*. La Paz: CEDOIN.
- 1989 “Algunos antecedentes de organización y participación india en la revolución federal: los apoderados generales, 1880-1890”. En *Temas Sociales* (La Paz: UMSA) 14: 113-142.
- VILLCA, Juan de la Cruz
- 1995 *La marcha nacional campesino-cocalera en el relato de Juandela*. Oruro: CSUTCB.
- 1992 “Propuesta para la discusión en las bases”. En *Convocatoria 1a. Asamblea de Naciones Originarias y del Pueblo*. La Paz: CSUTCB.
- ZAVALETA MERCADO, René
- 1988 *Clases sociales y conocimiento*. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- WALSH, Catherine
- 2005 “Introducción”. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Aby Yala-UASB.

Las disputas por la representación. La experiencia de algunas sociedades modernas y/o coloniales

Un par de interrogantes motivaron el presente ensayo ¿Qué importancia tiene la representación en sociedades consideradas modernas, pero que a la vez continúan coloniales? ¿Quiénes y cómo se construyen esas representaciones?

La representación y sus disputas

El punto de partida conceptual

Partimos del trabajo de Stuart Hall, sobre la representación. Para una mejor comprensión del tema, pasa revista de manera muy didáctica a autores como Saussure, Barthes, Gramsci y Foucault. Sostiene que Saussure, pese a su intento de relacionar la lingüística con lo social, quedó atrapado en su “sueño científico” y “en la forma” y Barthes quedó definitivamente estancado en la semiótica y con ella arrinconó al sujeto (Hall 2002:17,19 y 28).

Recupera de Gramsci la noción de hegemonía, por la que determinados grupos sociales luchan de modos diferentes, incluido el ideológico, para ganar el consentimiento de otros grupos y lograr una ascendencia, tanto en el pensamiento como en la práctica sobre ellos. La hegemonía, nunca es permanente y no es reducible a los intereses económicos o a un simple modelo clasista de sociedad. Según nuestro autor, el pensador que más ha contribuido a la comprensión de la representación es Foucault, porque éste

recupera la noción de discurso (como epísteme) y es quien ha enfatizado, la representación como espacios de poder y de relaciones de fuerza, que provocan a la vez contra-poder y resistencia (Hall 2002:31-34).

A pesar de tantos esfuerzos de Saussure, Barthes, Gramsci y Foucault por clarificar la comprensión sobre la representación, se pregunta ¿En dónde está el sujeto? Para Hall, ninguno de los autores citados restituyó la posición del sujeto, como *centro* y autor de la representación. Pero ¿cómo entender la representación? define, sencillamente como:

“Un proceso por el cual los miembros de una cultura usan el lenguaje (ampliamente definido como un sistema que utiliza signos, cualquier sistema de signos) para producir sentido”. Recalca que “somos nosotros -dentro de las culturas humanas- los que hacemos que las cosas signifiquen, los que significamos” (Hall 2002:42).

Por lo tanto, los sentidos siempre cambiarán, entre culturas y en diferentes períodos. De esta manera, la “representación es la aceptación de un grado de relativismo cultural de una cultura a otra, una cierta falta de equivalencia, y por tanto la necesidad de la traducción a medida que nos movemos desde un conjunto conceptual o universo de una cultura a otra” (Hall 2002: 42).

Al estudiar la representación visual, en “el espectáculo del otro”, sostiene que “la representación es un negocio complejo y especialmente cuando se maneja la diferencia”. Porque compromete los sentimientos, las actitudes, las emociones y estabiliza los miedos y ansiedades en el espectador a niveles profundos (Hall: 2002:2).

Cuando la representación está cruzada con la diferencia, se produce los estereotipos más aberrantes. El estereotipo despliega una estrategia de “hendimiento”, que divide lo normal y aceptable de lo anormal e inaceptable. Por consiguiente, excluye o expulsa todo lo que no encaja, aquello que es diferente (Hall 2002:21).

Finalmente, sostiene que la representación, relacionada con la diferencia está conectada con el poder. ¿Qué es el poder? Para nuestro autor, no sólo es la explotación económica y coerción física, sino también son las manifestaciones culturales o simbólicas, que incluyen fundamentalmente el “poder de representar a alguien” (Hall 2002:22).

Algunas experiencias de representación

Edward Said, en un intento de desmontar la tradición académica-política occidental sobre Oriente, demuestra cómo la cultura europea “adquirió fuerza e identidad al ensalzarse a sí misma en detrimento de oriente, al que consideraba una forma inferior y rechazable de sí misma” (Said 1990:22).

¿Pero a qué denomina orientalismo? Es una construcción muy particular a partir de la relación del Oriente medio con Francia y Gran Bretaña en el siglo XIX y principios del XX y después de la segunda guerra mundial con los Estados Unidos. Con éste último se relacionaron del mismo modo en que Francia y Gran Bretaña lo hicieron en otra época. Para Said, “Oriente es una idea que tiene una historia, una tradición de pensamiento, unas imágenes y un vocabulario que le han dado una realidad y una presencia en y para Occidente” (Said 1990:22-23).

¿Pero qué es lo que ocurrió y ocurre en esas relaciones entre Oriente medio y Occidente?, según nuestro autor, “es una relación de poder, y de complicada dominación”, en la que occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente. Cita una novela del francés Flaubert con una cortesana egipcia (Kuchuk Hamen), que creó una representación de la mujer oriental como quería Europa, es decir nunca hablaba de sí misma, nunca mostraba sus emociones, su condición presente y pasada. Lo más grave, él hablaba (representado por Flaubert) por ella y por lo tanto la *representaba*. Said, después de este análisis literario llega a la conclusión, que la situación de dominación de Flaubert en relación a Kuchuk Hamen, no fue un ejemplo aislado y fue el modelo de la relación de fuerzas entre Oriente y Occidente y del discurso acerca de Oriente que este modelo permite (Said 1990:24).

Para Said, el orientalismo es una realidad cultural y política, “lo que significa que no existe en un espacio vacío carente de archivos”. Agrega: el afirmarnos como orientalistas nos sitúa cara a cara con la colonización, es decir, con el hecho de reconocer que el imperialismo político rige todo un campo de estudios, de imaginación y de estudios académicos, de tal modo que es imposible eludirlo desde un punto de vista intelectual, político e histórico (Said 1990:32-33).

En definitiva, Said llega a la conclusión de que investigar a la colonización desde el campo intelectual y desde la literatura, particularmente, nos lleva a reconocer que ese conocimiento forma parte del quehacer político de

los colonizadores y en ese contexto se genera una forma de representación, que no es la de los colonizados, sino las de los colonizadores.

Zizek, estudia el Estado de Bienestar norteamericano y nos invita a entender la construcción de la “representación pseudoconcreta”. Parte del ejemplo de la “madre soltera” negra y de “mala fama”, que se convierte en el “caso típico” y su asociación con el Estado del Bienestar, donde todo “funciona mal”. Otro caso que trata es el de una “mujer profesional” y “sexualmente promiscua”, que valora su carrera por encima de su misión “natural”.

A partir de estos ejemplos, enfatiza el cómo estas dos experiencias particulares son divulgadas como “típicas” y luego forman parte de lo universal. Pero, lo más interesante en su análisis es cómo lo universal es el resultado de una “escisión comunitaria”, en la cual la negación de una identidad particular transforma a esta identidad en el símbolo de la otra identidad. Lo universal adquiere una existencia concreta “cuando algún contenido particular comienza a funcionar como sustituto” (Zizek 1998:138-139).

Según Zizek, otro aspecto importante del actual capitalismo global, es la ideología estatal del multiculturalismo. Esta nueva apuesta trata a cada cultura local -típicamente como el colonizador trata a los colonizados- como “nativos”, cuya mayoría y/o minoría debe ser estudiada y respetada “cuidadosamente”. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autoreferencial. Es un racismo con “distancia” y precisamente esa distancia privilegiada, posibilita su posición (Zizek 1998:172).

En otras palabras, Zizek nos enseña el cómo el “caso típico” se hace universal y encierra “el elemento de la fantasía” y cómo éste posibilita la eficacia de creer en la “noción ideológica universal” (Zizek 1998: 138). Aquí es importante destacar que la representación adquiere el carácter ideológico, que es “un modo de aparición” o de “distorsión” de la realidad.

Spivak, desde la vertiente de la mujer subalterna de la India, critica “los actuales esfuerzos en occidente de problematizar el sujeto” desde preguntas ¿cómo es representado en el discurso occidental el sujeto del tercer mundo? (Spivak 2003: 301). Esto le lleva a una pregunta central ¿Puede hablar el subalterno? Cuestiona a la intelectualidad más crítica de occidente por conservar “al sujeto de occidente” o al “occidente como sujeto” en su pensamiento. Lo más grave para ella es que se ha generado una especie de

“violencia epistémica” y con ella la construcción del “sujeto colonial como Otro” (Spivak 2003: 311). Dice:

“Este proyecto es también la obliteración asimétrica de la huella de ese Otro en su precaria Subjetividad” (2003: 311).

Spivak, sostiene que el intelectual subalterno de los países del tercer mundo se caracteriza por ser “receptor de insurgencias”. Desde su experiencia como historiadora, sostiene que el historiador, transforma la “insurgencia” en un “texto para el conocimiento”. El intelectual es únicamente el “receptor” de algún acto social predeterminado colectivamente. El hecho de ser mujer le lleva a la siguiente autoreflexión: “Para la figura de la mujer, la relación entre mujer y silencio puede ser tramada por las mujeres mismas; las diferencias de raza y clase son incorporadas en tal cargo” (Spivak 2003: 327). Finalmente en un intento de responder a su gran pregunta ¿Puede hablar el subalterno? Responde:

“Si en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar, el subalterno como femenino está aún más profundamente en tinieblas” (2003: 328).

Advierte, que la “cuestión de la mujer parece más problemática en este contexto”. Además, si es pobre, negra y mujer, continuará “siendo tan muda como siempre” (Spivak 2003: 338-339).

Nuestra autora, sostiene que existe una relación muy estrecha entre patriarcado e imperialismo y ambos no han constituido el sujeto mujer, sino han formado al objeto, donde desaparece la figura de la mujer (Spivak 2003: 358). Por último, responde a su pregunta central: la mujer subalterna no puede hablar, pero la representación no se ha marchitado. La intelectual femenina como intelectual tiene una tarea circunscrita que no debe rechazar con una rúbrica. Ante esta realidad colonial plantea la apuesta por la “realidad pragmática” (Spivak 2003: 340 y 362).

La construcción de las representaciones en América Latina

Anibal Quijano, sostiene que con la conquista de las sociedades y de las culturas de América Latina comenzó la formación de un orden mundial

que culmina, 500 años después, en un “poder global” que hoy articula todo el mundo. Ese proceso significó la brutal concentración de los recursos del planeta, bajo el control y en beneficio de los europeos y sobre todo de sus clases dominantes. Esa dominación se conoce como el *colonialismo* (Quijano 1992:437).

¿Qué es el colonialismo para Quijano? Son las relaciones de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. También son las formas de explotación occidental, que se ha convertido en un modelo de dominación mundial. La represión colonial recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimientos o en definitiva sobre las formas de significación distintas a las occidentales.

Esta “estructura colonial del poder” produjo las discriminaciones sociales que luego fueron codificadas como “raciales”, “étnicas”, “antropológicas” o “nacionales”, según los momentos históricos. Estas estructuras del poder fueron y aún son el marco dentro del cual operan las relaciones sociales clasistas o estamentales. Estos fueron los puntos de partida para la “colonización cultural”, que generó la idea de la “colonización del imaginario de los dominados” (Quijano 1992: 438).

Quijano nos aproxima, a cómo el colonialismo europeo mientras se consolidaba, paralelamente constituía el “complejo cultural” conocido como la “racionalidad-modernidad europea”. Este fue el punto de partida para el establecimiento del paradigma universal del conocimiento europeo y con él el nacimiento de las ciencias sociales. La “cultura europea” pasó a ser un “modelo cultural universal”. Las formas y efectos de esa “colonialidad cultural” han sido diferentes, según los momentos históricos de cada región del mundo.

La ciencia social afinó sus principios fundamentales en el criterio epistemológico de la búsqueda de la relación entre sujeto y objeto. Se planteó y aún se traza que sólo la cultura europea es racional y “puede contener sujetos”, las otras sociedades son “irracionales y no pueden cobijar sujetos” y solo pueden ser “objetos del conocimiento”. Esto no es otra cosa que el paradigma positivista, madre de las ciencias sociales (Quijano 1992:443). Nuestro autor, nos invita a realizar el “desprendimiento” de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad de la colonialidad, que es el punto de partida de la descolonización epistemológica racional-occidental y pensar en una nueva “comunicación intercultural” (Quijano 1992:447).

En resumen, la represión cultural junto con el genocidio masivo llevó a que las civilizaciones andinas y mesoamericanas fueran convertidas en “subculturas campesinas iletradas” y condenadas a la oralidad. América Latina se ha convertido en el caso más extremo de la colonización cultural de Europa y con ella se construyó el “imaginario del indígena” desprovisto de cualquier conocimiento y experiencia histórica. En Asia y en el Oriente medio, las altas culturas no pudieron ser destruidas con esa intensidad y profundidad (Quijano 1992:439).

El sugerente trabajo de Mignolo, se ubica en la discusión modernidad/colonialidad, en la medida que la colonialidad “es la cara oculta de la modernidad”, porque la modernización del proyecto neoliberal hoy implica necesariamente nuevas formas de colonización (Mignolo 2003: 23).

Nos invita a apostar a “un paradigma otro”, que no es el de la “diversidad (y diversalidad)”, sino la apuesta por las formas críticas del pensamiento analítico y pensar en proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad, que siguen dominantes hasta ahora. En otras palabras, “el pensamiento otro” es el “pensamiento crítico y utópico que se articula en todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial le negó la posibilidad de la razón, de pensamiento y de pensar el futuro” (Mignolo 2003: 20).

Para Mignolo, el “paradigma otro” es “pensar a partir y desde la diferencia colonial”, “pensar desde el dolor de la diferencia colonial; desde el grito del sujeto”. El “paradigma otro” está íntimamente articulado al “pensamiento fronterizo”. Este último tiene su anclaje en el siglo XVI, con la invención de América y aun continúa su legado. En otras palabras, apuesta por la liberación de la tiranía del pensamiento moderno y posmoderno (Mignolo 2003: 27-28 y 35).

En otro trabajo, plantea la necesidad de “partir y desplazar las teorías de la enunciación”, que presuponen la “complicidad entre actos verbales y escritura alfabética”. Invita a pensarlas como “teorías postcoloniales de la enunciación”. Nuevamente nos insta a la “posibilidad de pensar la expansión colonial (y la modernidad)” desde los “espacios conflictivos” de enunciación que se producen en las “formas de concebir prácticas culturales asociadas a la lengua”. En definitiva, nos plantea teorizar desde las “semiosis coloniales” (Mignolo 1995:11).

Precisamente desde la “semiosis colonial”, se aproxima de manera muy interesante sobre el “pensar” a partir de las “ruinas” de las civilizaciones andinas y mesoamericanas y de los “fragmentos marginales de la civilización occidental”. Destaca el nuevo rol social del cronista indígena Guaman Poma de Ayala, el cual es la pintura. Para Mignolo, el nuevo rol social de Guaman, apunta hacia una “interioridad”, que establece una relación muy particular con “el afuera” (Mignolo 1995:15).

Va más allá de la simple retórica académica, y trata de entender la epistemología del pueblo indio latinoamericano, donde el cosmos no se comprende como un “afuera”, sino como parte de la vida humana y éste como parte del acontecer cosmológico. Todo esto tiene que ver con la construcción del sujeto colectivo andino y mesoamericano. Compara, esta construcción del sujeto colectivo, con la visión individualista occidental de construcción del sujeto, que tiene que ver con la elaboración de autobiografías. Recupera a Kush (1978) y su concepto de “suelo”, donde se arraiga, “no sólo el decir sino también el pensar”. El “suelo” está constituido por los “hábitos y las costumbres, por memorias compartidas y maneras de hacer las cosas y concebir lo que se hace” (Mignolo 1995:16 y 19).

Por último, nos indica que no se trata de recuperar la pureza y la autenticidad de un pensamiento andino y mesoamericano, sino de incorporar al pensamiento de las civilizaciones andinas y mesoamericanas, las ruinas greco-romanas tal como se exportaron hacia los márgenes del renacimiento europeo. Esto es construir un pensamiento que está afincado en los intersticios, en los “entre-espacios” aún engendrados por la expansión occidental (Mignolo 2003: 27-28).

La representación desde Abya Yala

Es interesante aproximarnos a la percepción del kichua Peruano, Guaman Poma de Ayala, sobre los negros y negras a inicios de la colonización de América. Expresa las diferentes formas de representación de los negros y muchas de ellas estereotipadas. Para el narrador indígena subalternizado existe una jerarquía social y racial muy marcada a inicios de la colonización. De manera interesante, hace notar las posibles vinculaciones de los negros con los “indios yungas, yanaconas, chinaconas” (Guaman Poma 1980:129). Considera a los negros e indios nombrados como los “peores”

y revoltosos o los más despreciados de la sociedad colonial. Aquí quiero llamar la atención con algunas interrogantes sobre la representación que hace Guaman sobre los negros e indios sub-subalternizados. ¿De dónde proviene esa desacreditación y moralidad? ¿De la cultura andina? ¿O de los colonizadores?

Guamán Poma expresa la ambivalencia del colonizado. Por una parte, adjetiva negativamente a los negros y a los “otros indios” y por la otra, muestra gráficamente los efectos negativos de la dominación española. Aquí caben más preguntas, ¿cuáles son las razones para desacreditar a los negros e indios?, ¿llamar la atención de los colonizadores? ¿Adscribirse inconscientemente a esas políticas?

Muyolema, desde la mirada kichua del Ecuador pone sobre tapete la práctica del colonialismo interno en los países con población indígena y afro. Empieza señalando que las nociones de “descubrimiento” o del “nacimiento” del “nuevo mundo”, “suponen la idea de una geografía deshabitada”. Según nuestro autor, estas ideas se convirtieron en el núcleo violento y perdurable discurso del que organizó la totalidad del espacio y del tiempo en una gran narrativa universal (Muyolema 2001:328).

Sostiene que en esa violenta relación del colonizador-colonizado, el acto político del conquistador-narrador de nombrar a las cosas no inauguró el mundo, sino que inició una disputa por la representación, que se libra desde entonces hasta el presente, sea en el ámbito simbólico del lenguaje o en la arena de las luchas políticas anticoloniales. En otras palabras, nombrar es imponer y luchar. América fue primero y después América Latina para los colonizadores; pero para los colonizados que han iniciado la descolonización es Abya Yala (Muyolema 2001: 328).

Para Muyolema, América latina nació enredada y disputada. Desde sus orígenes es una trama ideológica de naturaleza colonial. Ante esta realidad plantea una apuesta por la recuperación de nombres propios, como el de Abya Yala, porque permitiría un mejor posicionamiento político y geográfico de enunciación. Esta recuperación de Abya Yala está relacionada con la idea del deslinde de los pueblos colonizados en relación a América Latina, que no es otra cosa que el proyecto cultural de occidentalización –y muchas veces articulado con el indigenismo y sus diferentes matices, como las izquierdas o la derechas–, protagonizadas principalmente por las élites mestizas latinoamericanas (Muyolema 2001: 329-330).

El indigenismo y el mestizaje siempre apostaron por las políticas estatales coloniales y racializadas. La política de la “ventrílocua social” es uno de esos ejemplos (Guerrero 1994: 236-242). El latinoamericanismo, como proyecto cultural para-occidental, es el que convirtió al indio en “problema” y la negritud, en “ausencia” (Muyolema 2001:330-339).

Ariruma Kowii (2005), otro kichua del Ecuador, nos invita a entender el impacto de la colonización de los pueblos andinos desde el “*sapi*” (en aymara *saphi*), *tiksi* o raíz. Es decir, desde su matriz cultural. Esta apuesta está expresada en el uso actual de las categorías andinas, provenientes del quechua (o kichua) y aymara, principalmente. Para Ariruma es importante que el proceso de “descolonización y reafirmación” sea asumido desde sus propios conceptos. Por eso reclama, que “ignorarlos significaría andar desnudos”, metáfora que sirve para explicar el trama de la colonización/descolonización (Kowii 2005:278).

Escudriña de manera interesante la apuesta por el conocimiento de la oralidad, la escritura y lo simbólico de los pueblos andinos. Según Ariruma, la oralidad, aún expresa la narración y la historia de los pueblos y por eso deberían ser los puntales en la tarea de la descolonización, porque han permitido la resistencia de los aymaras y kichuas. (Kowii 2005:279-280).

Para Kowii, la representación del indio andino, siempre estuvo marcada por la nominación europea, que generó su invisibilización, ocultamiento, desconocimiento e imposición; pero a la vez, esta nominación también implicó la resistencia y con ella el nacimiento, la inauguración y la vigencia de algo nuevo. En otras palabras, fue la inauguración forzada de “otro diferente”, que nace “en medio del forcejeo”(Kowii 2005:284-285). Una vía para cristalizar todos estos planteamientos es la interculturalidad desde los colonizados, que permitiría un mejor quiebre colonial y la construcción de algo nuevo.

Fausto Reinaga, desde la experiencia quechua-aymara boliviana, profetiza el fin de Occidente. Señala que la bomba atómica en manos occidentales, lo único que ha traído son millones de muertos y eso es una prueba más de que Occidente como civilización construye su “desarrollo” sobre la esclavitud y la muerte. En un intento de resumir la genealogía del pensamiento europeo, indica que éste ha clasificado a los humanos en dos categorías, por un lado, los griegos, como “hombres” y por el otro, los que no eran ni son griegos, como “bárbaros”. Los que viven en Europa y Estados Unidos

son “hombres” y los que habitan los continentes colonizados por ellos, son “indígenas” (Reinaga 2001:84).

Occidente construyó el estereotipo de que los indígenas de Asia, África e Indoamérica son “naturales” y los blancos europeos y de Estados Unidos son “sobrenaturales”. Siempre se ha intentado (y aún se intenta) hacer creer que los colonizadores son una especie humana distinta, son “la raza superior” y son “ricos porque son blancos, son blancos porque son ricos” (Reinaga 2001:85).

La colonización está asentada en la raza y el racismo y a partir de estas mismas categorías tenemos que acercarnos a entender la colonización, sostiene Reinaga. Finalmente, plantea la *indianidad*, como la propuesta política y liberadora de los pueblos de Abya Yala frente al colonialismo europeo.

Un intento de comparación

Con Said aprendimos que la colonización está muy bien impregnada en la literatura. Los escritores al verbalizar a sus “sujetos”, generan representaciones según intereses políticos. Flaubert, al describir a la egipcia, como una mujer silenciosa, que nunca habla y no muestra sus emociones, y representada por un varón, permitió la construcción del “otro” Oriente medio indigno y este estereotipo se convirtió en el modelo de relación de occidente. Spivak, nos muestra una estrecha relación entre patriarcado e imperialismo y cómo ambos han convertido el sujeto mujer, en objeto. Aquí el asunto central es la doble subalternización de la mujer. Desde la sociedad norteamericana y particularmente del Estado del Bienestar, Zizek nos enseñó cómo se universaliza ciertas ideologías desde el “caso típico” y el cómo “la tipicidad” se convierte en “fantasía”.

Said, Spivak y Zizek, nos enseñan que el dominio colonial se ha enraizado más en la corporeidad de la mujer. Pero sobre todo en las negras e indias, a quienes han colocado en las representaciones más perversas. Spivak, nos testimonia, que a pesar de ser profesional, pero por el hecho de ser mujer y de un país del tercer mundo, la han llevado a “no hablar” (o no representarse) en el mundo intelectual colonizador.

Para Quijano, el colonialismo no sólo realizó la represión cultural y el genocidio masivo de las civilizaciones andinas y mesoamericanas, sino que

Europa, sobre esa base construyó la racionalidad-modernidad. La condena a la forma del conocimiento (por ejemplo, la extirpación de las idolatrías) de los pueblos colonizados de América, permitió el crecimiento –y su posterior universalización– del “pensamiento europeo”. Mignolo, recogiendo las ideas de Quijano, nos invita a erigir un “pensamiento otro” que esté afincado en los intersticios del conocimiento andino y mesoamericano y, en los “entre-espacios” aún engendrados por la expansión occidental.

Quijano y Mignolo, nos acercan a una mejor comprensión de la construcción intelectual racional europea y sus diferentes derivaciones. Además, nos aproximan a situar la institucionalización de las ciencias sociales y su consiguiente epistemología racional-positivista, al servicio de la legitimización de los intereses imperiales y coloniales.

Guamán Poma, coloca al descubierto sus contradicciones de colonizado. En su nueva experiencia como artista, expresa la humillación de la colonización; sin embargo en su verbalización sobre la misma, incorpora el lenguaje del opresor y es la explicación del por qué califica a los negros y a los “otros indios” como los más peligrosos para la política imperial/colonial. Muyolema, nos llama la atención sobre las políticas de las ventrilocuas estatales y para-estatales, expresadas en el pensamiento latinoamericano o los indigenismos, con el único propósito de apostar a la occidentalización del indio y del silenciamiento de los negros. La colonización, según Reinaga, tiene bases racializadas y racistas y esto es lo que ha permitido que los colonizadores justifiquen su supuesta superioridad y dominación.

La experiencia colonial de los pueblos de Abya Yala, es la profunda enajenación del pensamiento y la experiencia histórica. Esto ha posibilitado una imagen y representación de inferioridad andina y mesoamericana, que aún está reinante.

Algunas lecciones aprendidas

Los autores estudiados, nos revelan las diferentes formas de *representación*, generadas de las formas y los grados de colonización europea. Pero a la vez, divisamos la resistencia de los pueblos colonizados, que nunca se dejaron someter totalmente. Toda esta experiencia nos lleva a pensar que

las representaciones, en el marco del colonialismo, son espacios de disputa permanente y de alta conflictividad.

La dominación colonial tiene diferentes efectos. En el caso de las mujeres (por ejemplo, las indígenas y negras), merece un cuidado especial, porque casi siempre están acompañadas de formas de colonialismo interno.

Nuestros autores estudiados, apuestan por múltiples soluciones, en gran medida recogiendo la experiencia de los pueblos colonizados. Citamos algunas de ellas:

La “Realidad pragmática”, que no es otra cosa que apostar a la relación de l@s intelectuales (en especial mujeres) con los movimientos sociales anticoloniales. Esto supone que la/el intelectual comprometido se nutra permanentemente de las estrategias y el pensamiento descolonizador de las corrientes sociales.

La “Recategorización” de nombres propios, como Abya Yala. Supone repensar la descolonización desde la experiencia de los pueblos kichua y aimara. Aquí el punto de partida son las experiencias de descolonización; pero a la vez es pensar en algo nuevo (Walsh llama de-colonialidad), en la medida que se construye y se propone alternancias libertarias.

La “Indianidad”, como pensamiento liberador y anticolonial, pensado desde los colonizados; pero no sólo para los indios, sino para todos quienes piensan en la liberación de los oprimidos y explotados del mundo.

Bibliografía

HALL, Stuart

2000 “Estudios culturales y sus legados teóricos”. En *Voces y culturas. Revista de comunicación* 16: 9-28.

1997 “El trabajo de la representación” y “El espectáculo del otro”. En *Representation. Cultural representations and signifying practices*. London: Sage.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1980 “Negros”. *Nueva coronica y buen gobierno*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 129-135.

GUERRERO, Andrés

1994 “Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la imagen ‘desgraciada raza indígena’ a fines del siglo XIX”. En Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e imágineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO Ecuador, pp.197-252.

- KOWII, Ariruma
 2005 “Barbarie, civilizaciones e interculturalidad”. En Catherine Walsh (ed.). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: UASB/Abya Yala, pp. 277- 296.
- KUSH, Rodolfo
 1978 “La importancia del lugar filosófico”. En *Esbozo de una antropología filosófica Americana*. Buenos Aires: Castañeda, pp.107-114.
- MIGNOLO, Walter
 2003 “Prefacio”. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, pp. 19-60.
 1995 “Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción”. En *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Lima-Berkeley) 41: 9-31.
- MUYOLEMA, Armando
 2001 “De la cuestión indígena a lo indígena como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje”. En I. Rodríguez (ed.). *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad*, Ámsterdam/Atlanta, GA: Rodopi, 327-364.
- REINAGA, Fausto
 1970/2001 “El mundo y el occidente”. En *Revolución india*. La Paz: PIB.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty
 2003 “¿Puede hablar el subalterno?” *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297-364.
- SAID, Edward
 1990 *Orientalismo*. Madrid: Ediciones Libertarias.
- QUIJANO, Anibal
 2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en E. Lander (comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.
 1992 “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. En Heraclio Bonilla (comp.), *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Santa Fe de Bogotá: Tercer mundo editores / FLACSO Ecuador / Libri Mundi, pp. 437-447.
- Zizek, Slavoj
 1998 “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En Fredric Jameson y Slavoj Zizek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós, pp. 137-188.
- WALSH, Catherine
 “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”. Traducción. En *Coloniality of Power; Transmodernity, and Border Thinking*. R. Grsfoguel, J. D. Saldívar, and N. Maldonado-Torres (eds).

Estrategias y lógicas diferenciadas en la “Guerra del gas” en Bolivia del 2003¹. Los hipermaxis y los *qhatus*² a la luz de las teorías descolonizadoras

Aproximacion a las tácticas y lógicas

Antecedentes

El Gobierno de Víctor Paz Estensoro, mediante el Decreto N° 21.060 del 1985, inauguró la etapa neoliberal en la vida política de Bolivia. El Estado se retiró de su rol de dueño de los recursos naturales y sus empresas más importantes, como las minas. La participación en las empresas nacionales fue vendida y los sindicatos combativos, como fue el caso de los mineros, fueron replegados mediante la política de la “relocalización” o la recesión laboral.

En la primera gestión de gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997), a partir de una serie de reformas legales, como la reforma de la Constitución Política del Estado³, la Reforma Educativa y la Ley de

-
- 1 La versión política sobre este tema se publicó bajo el título de “La rebelión aymara y popular de octubre de 2003. Una aproximación desde algunos barrios de La Paz”(Ticona 2006:77-91)
 - 2 *Qhatbu*, significa “lugar de intercambio de productos o espacio de venta de algún producto”. También es el equivalente de feria o “mercado” indígena, campesino y de los barrios populares.
 - 3 La rebelión de octubre de 2003 obligó a los parlamentarios a realizar algunas modificaciones en la Constitución Política del Estado. Mediante la Ley N° 2.631 del 20 de febrero de 2004, se reformó la Constitución Política, donde se contempla, entre otras cosas, la realización del Referéndum y la Asamblea Constituyente.

Participación Popular (o ley de municipalización), todas de 1994, se abrían nuevas sendas de políticas neoliberales.

El Estado, al reconocer jurídicamente las formas de organización de los estratos sociales más postergados, como los indígenas⁴, campesinos y sectores populares del país, buscaba su incorporación más activa a la vida política, desde sus *ayllus* y/o comunidades, juntas vecinales y regiones de origen. Sin embargo, esta forma de reconocimiento político no contribuyó a generar espacios reales de democracia y convivencia, en el respeto a la diferencia.

Breve contextualización

El segundo gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada se inició el 6 de agosto de 2002 en un ambiente de severa crisis económica y con baja legitimidad política⁵. La coalición de gobierno se estableció con 5 partidos con representación congresal y mostró una crisis de perfil y credibilidad desde su origen por ser una alianza con predominio de intereses oligárquicos.

La primera crisis política se presentó en febrero de 2003, con el amotinamiento de las tropas de la policía acantonadas cerca del Palacio de Gobierno, en contra de un decreto que fijaba nuevos impuestos a la ciudadanía, que derivó en el enfrentamiento armado con el ejército y el saldo lamentable de cerca de 40 muertos entre policías, militares y civiles.

La masacre de cerca de ochenta personas y casi quinientos heridos sobrevivientes, principalmente indígenas (urbanos y rurales), como resultado

4 Según el último Censo de Población y Vivienda en 2001 (INE, 2003b: 27), Bolivia cuenta con 8.274.325 habitantes. La población indígena asciende a 4.133.138 personas, de las cuales 1.857.342 residen en el área urbana (44,94%) y 2.275.796 en el área rural (55,06%). El 62% de la población se autoidentifica como indígena; entre ellos, el 30,71% es hablante de quechua. Los Aymaras suman el 25,23%; los Chiquitanos el 2,22%; los Guaraníes el 1,55%; los Mojeños el 0,85%, y otros hablantes de idiomas de la Amazonia, oriente y chaco (se incluye a los Urus del altiplano), suman el 1,49% (INE, 2003a: 158).

5 En las elecciones generales de 2002 participaron 11 partidos políticos. El Movimiento Nacionalista Revolucionario obtuvo el primer lugar con el 22,46% de los votos, en segundo lugar se ubicó el Movimiento Al Socialismo de Evo Morales con el 20,96%, en tercer lugar la Nueva Fuerza Republicana con el 20,91%; el Movimiento de la Izquierda Revolucionaria con el 16,32%, y el Movimiento Indígena Pachakuti de Felipe Quispe con el 6,09%, como los más significativos.

de las masivas movilizaciones de los meses de septiembre y octubre del año 2003 a raíz de las pretensiones del gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada de vender el gas por el territorio chileno, ha puesto nuevamente al desnudo el tipo de democracia y las verdaderas relaciones entre los sectores sociales dominantes y la población indígena y los sectores populares del país.

El trabajo pretende ser una aproximación general y en gran medida testimonial al tema señalado, desde la experiencia de algunos barrios populares de la ciudad de La Paz, como *Munaypata*⁶, Villa Victoria, La Portada, *Qallampaya* y algunos adyacentes. Villas que están ubicadas cerca de la ciudad de El Alto, pero no lejos de la “*hojada*”⁷ paceña. En este ensayo se intenta responder básicamente a las siguientes preguntas: ¿Cómo se abastecieron de víveres los rebeldes aymaras y sectores populares en algunos barrios de la ciudad de La Paz, entre el 11 y el 17 de octubre del 2003? ¿Qué lógicas económicas prevalecieron en la rebelión de la “guerra del gas” de octubre del 2003?

Los *qamiri*⁸ en el contexto urbano

La herencia “andinista”

La corriente “andinista”⁹ tiene el mérito de remozar la senda en los estudios sobre sociedades indígenas y particularmente sobre la economía de las

6 Históricamente, *Munaypata* y Villa Victoria son barrios de emigrantes indígenas. Su tradición de lucha viene desde los sucesos de la revolución de 9 de abril de 1952. En su condición de obreros indígenas y mestizos libraron jornadas heroicas de insurrección popular armada, que fueron determinantes para el triunfo de la revolución citada.

7 Es la denominación a la ciudad de La Paz o *Chuqiyapu Marka*, por su topografía especial, rodeada de montañas.

8 Del aymara *Qamiri*. Lit. Qami=vivir, ri=tener. Lamentablemente este término se ha traducido al español como sinónimo de rico. Nosotros utilizamos en el sentido original de “el que tiene para vivir”.

9 A principios de los años 70 del siglo XX, surge una nueva corriente de pensamiento llamado el “andinismo”, donde antropólogos, etnohistoriadores, sociólogos y lingüistas, comienzan a marcar el ritmo de una nueva manera de acercarse a los estudios sobre los pueblos indígenas y campesinos de la región andina. Plantearon otro método de investigación de la problemática, en el que se privilegia la versión de los protagonistas, a través de las fuentes documentales y orales (Ticona 2002: 109-132).

comunidades andinas, planteando la hipótesis del “control vertical de los pisos ecológicos”. El “control vertical” se podría definir como una forma de producción económica, social, política y cultural, es decir una estrategia socioeconómica, que fue desarrollada a niveles macro, intermedio y micro (como los *suyus*¹⁰, *markas*¹¹, *ayllus*¹² y las unidades domésticas) por las organizaciones indígenas andinas, a través de muchos años, incluso antes de los inka.

Se constata que hay una diversidad del “control vertical”, a lo largo del proceso histórico, acorde a las diferencias regionales (la sierra, los valles y la costa) de la vasta geografía andina. El modelo del “control vertical”, fue una adaptación permanente. Por ejemplo, Murra¹³ nos habla de archipiélagos en las comunidades de la sierra y la puna¹⁴, Rostworowski del mercado regional, el comercio e incluso el trabajo temporal, en las comunidades costeñas. Por lo tanto, el “control vertical” también está ligado a formas de intercambio.

La “economía andina” del “control vertical” permitió a las sociedades indígenas intentar conciliar permanentemente la diferenciación social y

10 Se refiere a las unidades territoriales regionales del *Tawantinsuyu* o los Cuatro *suyu*.

11 Se refiere a las unidades territoriales intermedias del *Tawantinsuyu*.

12 Entendemos por *ayllu* aquellas unidades de parentesco y territorio que conforman la célula social de la sociedad andina y están estructuradas en un complejo sistema segmentario de varios niveles, escalas demográficas y territoriales, como *Jatum* o el *ayllu* mayor y *juch'uy* o el *ayllu* menor. El *ayllu* fue el término genérico en una mayoría de las regiones aymaras y quechuas del *Tawantinsuyu*, aunque con el proceso de colonización se acuñó otros sinónimos como la comunidad (o comuna) y otros menos comunes, como “rancho”, cabildo, etc.

13 Para el contexto andino, tenemos numerosas publicaciones, sin el ánimo de ser exhaustivos, citamos algunos que tuvieron más influencia, como Murra (1975), Condarco (1970 y 1980), Rostworowski (1977), Golte (1980), Salomón (1980), Platt (1987), Dollfus (1991) Earls (1992), Duviols (1993), Harris (1987), Larson (1991), Albó (1977, 1985 y 1988), Arnold (1992).

14 Murra caracteriza los siguientes cinco casos:

Primer caso, etnias que habitaban Chawpiwaranqa, unificados en la zona más alta del Marañón y del Huallaga.

Segundo caso, se trata de etnias grandes, verdaderos reinos altiplánicos (los Lupaqa), con núcleos en la cuenca del lago Titicaca.

Tercer caso, etnias pequeñas, con núcleo en la costa central.

Cuarto caso, se trata de grandes reinos costeños.

Quinto caso, etnias pequeñas, con núcleos en la montaña sin archipiélagos (Murra 1975).

la redistribución de los recursos económicos. En este sentido, el “control vertical”, no constituye una simple adaptación al medio, sino el producto de una fuerte relación con esta naturaleza variada. Además el “control vertical”, fue la estrategia de unificación de los diferentes *ayllus*, sin borrar sus diferencias particulares. Por lo tanto, el “control vertical” es percibido como un hecho histórico y civilizatorio.

Desde esta perspectiva, podríamos considerarlo como una “economía redistributiva”, donde la territorialidad es compartida por los miembros de la comunidad, donde hay una instancia social que a partir del consenso controla las relaciones socioeconómicas (internas y externas), posibilitando así que sean más recíprocas (Ticona 2002:124-126).

Memoria sobre el desabastecimiento de víveres

La ciudad de La Paz, se fundó sobre otra ciudad prehispánica denominada *Cbuqiyapu marka*¹⁵. Esta coexistencia, ha configurado una urbe muy diferente. Por un lado, la estampa minoritaria de criollos y mestizos, y por el otro, la abrumadora presencia de aymaras y quechuas. En este contexto, el proceso de colonización española fue muy difícil de consolidar.

Las rebeliones indígenas son las que más han hecho tambalear a la dominación española. El levantamiento del pueblo aymara, liderizada por Tupaj Katari¹⁶ y Bartolina Sisa en 1781, exigiendo la expulsión de los españoles de las tierras del antiguo *Qullasuyu*, marcó un hito vital. Pero el éxito de esta insurrección no sólo pasó por las acciones táctico-militares del “cerco a La Paz”¹⁷, sino en la habilidad de dejar totalmente desabastecidas de víveres a la población criolla y mestiza por el lapso de tres meses¹⁸.

15 *Cbuqiyapu marka*, del aymara, traducido literalmente al español significa “sementera de oro”.

16 Nombre de guerra de Julián Apaza, oriundo de *Ayo Ayo* de La Paz. Bartolina Sisa fue la esposa de Tupaj Katari.

17 Según la memoria histórica indígena, los criollos y mestizos al haber agotado sus víveres, se vieron obligados a consumir carne de animales, como el perro, el gato y incluso caballos.

18 Otra experiencia histórica diferente de falta de alimentos, fueron los días posteriores a la revolución nacional del 9 de abril en 1952.

Las estrategias alimenticias indígenas urbano-populares

A pesar de la ausencia de investigaciones sobre la “problemática” indígena urbana, es posible lanzar algunas hipótesis sobre algunas estrategias de abastecimiento. La experiencia histórica del “cerco a La Paz”, ha hecho que los pobladores indígenas urbanos y populares, administren su despensa alimenticia siempre con previsiones. Es muy común entre las familias abastecerse cada año con productos de sus lugares de origen rural, como papa, oca o alimentos secos el *ch'uñu* o *chuño*¹⁹ o el *ch'arkhi* o charque²⁰. Han adaptado las tecnologías de almacenamiento comunal, como las *pirwas*²¹, al contexto urbano. Queda claro que estos acopios han quedado reducidos a su mínima expresión por la limitación física de las casas.

La población popular, que en gran medida son indígenas urbanos de varias generaciones, no está lejos de las prácticas nombradas arriba. En últimos años, han revalorizado formas comunales de alimentación, como el *apthaphi*, que es una especie de buffet comunal, donde cada participante está obligado a llevar alguna porción de comida y compartirla con todos los copartícipes.

El conflicto de octubre de 2003

Las masivas movilizaciones de los días del conflicto de octubre nos permiten preguntarnos ¿qué práctica “económica”, “política” y “democrática” se ha desarrollado en los barrios indígenas y populares o sobre qué base organizativa alimenticia operaron los vecinos?

Una primera respuesta se obtiene al constatar que la organización barrial funcionó –y funciona– bajo muchos criterios de aquello que denominamos el *thakhi*²² o la “democracia andina”. Algunos ejemplos son la

19 *Ch'uñu* o *chuño*, alimento deshidratado de la papa.

20 *Ch'arkhi* o Charque, carne de llama disecada, aunque en los últimos años puede ser carne de res o de oveja.

21 Especie de galpón hecho de barro, que sirve de acopio de alimentos como la papa, el *ch'uñu* y otros productos andinos.

22 *Takhi* o *thakhicha* en aymara, en quechua *Ñan* o *Ñana*. Lit. quiere decir “camino” y es también la metáfora utilizada para referirse a un proceso de responsabilidades “democráticas” colectivas (Ticona 2003:128).

rotación de las villas para las marchas multitudinarias diarias hacia el Centro de la ciudad de La Paz o las vigiliadas que tuvieron lugar principalmente en El Alto. Esta es una de las explicaciones que permite comprender por qué la rebelión duró once días en El Alto y seis días en la “hoyada” paceña. La identidad étnica jugó un papel determinante al sostener estrategias de resistencia y movilización social, al hacer aparecer mecanismos ancestrales de relacionamiento social cuya referencia estaba en la vida colectiva de los *ayllu*. En efecto, el comportamiento de los barrios urbanos respondió al estilo de las comunidades andinas, con mucha solidaridad y prácticas de reciprocidad colectiva. Esto se observa, por ejemplo, en el hecho de que en ciertas horas de la mañana funcionaran los antiguos *qhatu*s, ferias, o mercados barriales, que conjuraron cierta preocupación ciudadana por el desabastecimiento de víveres.

Todo esto permitió que no se llegara a la desesperación, porque había un margen de reserva de víveres para días extremos; y lo más interesante es que la lógica de mercado no actuaba bajo los criterios de reciprocidad sino bajo aquellos criterios de la eficiencia individual. No se puede desconocer alguna actitud de especulación a través de la subida de precios en algunos productos, pero se trató más bien de un fenómeno circunstancial.

Otra de las experiencias interesantes de la movilización popular en los barrios fue la forma de controlar los robos y los asaltos. En los días de la insurrección, no había fuerza policial que garantice la seguridad ciudadana. El pueblo, principalmente en sus sectores indígenas y populares, recogió la experiencia de los sucesos de febrero de 2003.

Los centros comerciales más concurridos, como los de la zona del Gran Poder y la *Huyustus*, funcionaron bajo la lógica de la organización vecinal o comunal. Por turno y haciendo vigilia las veinticuatro horas, controlaron el ingreso de extraños a los barrios comerciales. Esta forma de seguridad vecinal ha posibilitado que no se produzcan ni robos ni asaltos a tiendas comerciales y a viviendas. Aquí funcionó una especie de “policía sindical” urbana, al mejor estilo de los congresos obreros y campesinos.

A raíz de la obstrucción o bloqueo de las vías de acceso terrestre y aéreo a la ciudad de La Paz (El Alto y la “hoyada”), esta quedó prácticamente aislada del resto del país y de sus provincias. El gobierno de Sánchez de Lozada, a través de alguno de sus ministerios, se había comprometido, en un primer momento, a abastecer de víveres mediante “puentes aéreos”, o

mediante la vía aérea; pero esta “ayuda” nunca llegó a cristalizarse por la férrea lucha organizada de los ciudadanos y en especial de El Alto.

Casi dos millones de personas estaban echadas a su suerte. Este momento permitió ver el funcionamiento de las estrategias sociales y culturales de sobrevivencia. Para tener alguna idea de esta psicosis colectiva, identificamos dos estrategias:

- 1) El sector *q'ara*²³ de la “hoyada”, vinculado con los supermercados²⁴, ubicados en alguna zona Central y principalmente en la zona Sur de la ciudad de La Paz y mayoritariamente consumido por sectores de la clase media para arriba.
- 2) Los sectores indígenas urbanos y populares, vinculados con las ferias, mercados o *qhatus* andinos, ubicados en sus propias zonas.

Los supermercados de la zona Central y la zona Sur prácticamente agotaron sus mercaderías. Los *q'aras*, más que nunca, mostraron “su capacidad de compra”. Acompañados de sus “empleadas domésticas” y parentela, vaciaron los alimentos que quedaban en los comercios y supermercados.

En cambio, en los barrios populares como Villa Victoria, *Munaypata*, El Tejar, *Qallampaya*, no se mostró esta capacidad de compra (o de acaparamiento), sino la de almacenaje y redistribución de los productos en momentos tan difíciles.

En los mercados o *qhatus* populares nunca se agotaron los víveres, siempre hubo algo que vender y comprar, aunque en horarios especiales. Por ejemplo, el más común fue entre las 6 y las 9 de la mañana. En cambio, en los supermercados, la desesperación de los *q'aras* hizo que se agotaran las mercaderías en un par de días.

En resumen, el paulatino desabastecimiento de víveres nos permitió ver dos prácticas civilizatorias. Por un lado, la de los *q'aras* o sectores pudientes, ligados a la cadena de los supermercados, y su consiguiente lógica de acaparamiento egoísta. Por otro, la de los sectores urbanos indígenas y mestizos, relacionados con las ferias o *qhatus*, y su consiguiente forma de redistribución andina, más solidaria y recíproca.

23 *Q'ara*, viene del aymara y quechua, significa “pelado”. Identifica a los sectores sociales “blanc@s” y mestizos.

24 Específicamente se denominan Hipermaxis y los dueños visibles son algunos sectores de la oligarquía de Santa Cruz.

Hacia el reconocimiento de las “economías propias”²⁵

Desmontando los saberes coloniales y eurocéntricos

Lander al criticar los saberes coloniales y eurocéntricos, sostiene que el neoliberalismo es un “excepcional extracto, purificado y por ello despojado de tensiones y contradicciones, de tendencias y opciones civilizatorias que tienen una larga historia en la sociedad occidental”. Según nuestro autor, la eficacia hegemónica actual de esa modernidad se sustenta en las “tectónicas transformaciones en las relaciones de poder que se han producido en el mundo en las últimas décadas”. La derrota de las principales oposiciones políticas que ha enfrentado históricamente la sociedad liberal (el socialismo real, y las organizaciones y luchas populares anti-capitalistas), así como la riqueza y el poderío militar de las sociedades industriales del Norte, contribuyen a la imagen de la “sociedad liberal de mercado como la única opción posible”. Frente a este panorama, nos convoca a “deconstruir el carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal”, su presunción de “objetividad y neutralidad” de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social: las ciencias sociales” (Lander 2000:12).

En definitiva, para Lander “los procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento” requieren de un doble movimiento. Por un lado, la crítica epistemológica a los saberes hegemónicos y por el otro, la “recuperación-reconocimiento-producción” de opciones alternativas prioritariamente desde lo subalterno (Lander 2001: 4).

Quijano, nos plantea bloquear la percepción civilizatoria occidental con la experiencia de “otro linaje histórico de la democracia”. Según nuestro autor, éste es “más universal y más profundo: la comunidad como estructura de autoridad, esto es, el control directo e inmediato de la autoridad colectiva por los pobladores de un espacio social determinado” (Quijano 1998: 44).

Arturo Escobar, pregunta: ¿Puede el mundo ser reconcebido y reconstruido de acuerdo a la lógica de las prácticas de la cultura, la naturaleza y

25 Recojo esta precisión de Sami Pilco, quien en el seminario “conocimiento y globalización neoliberal” dirigido por Edgardo Lander, llamó la atención sosteniendo que la construcción del “otro” es una edificación colonial, cuando en realidad para los pueblos indígenas es lo “propio”.

la economía? ¿Cuáles contraestructuras pueden ser colocadas en su lugar para hacerlas viables y productivas? ¿Cuáles nociones de “política”, “democracia”, “desarrollo” y “economía” se necesita para liberar la efectividad de lo local, en toda su multiplicidad y sus contradicciones? Karin, una antropóloga de Malasia, sostiene que “el futuro del conocimiento local depende contextualmente de su potencial globalizante para generar nuevas fuentes de conocimiento desde adentro” (Escobar 2000: 137-138).

Leff, apuesta por la “epistemología ambiental”, porque ésta “emerge desde la marca de un límite, de una “ley-límite de la naturaleza, de la ineluctable ley de la entropía”. Por otro lado, revaloriza a la teoría como estrategia de comprensión, significación y apropiación del mundo y como proceso de construcción de las tramas de poder asociadas a la racionalidad formal e instrumental de las ciencias (Leff 2004: 7-8).

La “epistemología ambiental” permitiría el “diálogo de saberes” que es la hibridación entre las ciencias objetivas y los saberes que condensan los sentidos prácticos y existenciales que han fraguado en el ser a través del tiempo. El “diálogo de saberes” se produce en el cruzamiento de identidades, en la complejidad ambiental (Leff 2004:11).

Una crítica a los desmontadores

La apuesta de Escobar por el “conocimiento local”, es muy interesante, porque parte de la experiencia del movimiento de las comunidades negras del pacífico colombiano²⁶. A partir de esta práctica, plantea lo local como un “modelo de la naturaleza”. En cambio, Lander se inclina por la recuperación-reconocimiento-producción del conocimiento, prioritariamente subalterno. Quijano está convencido del carácter histórico de la comunidad y Leff por la “epistemología ambiental” y el “diálogo de saberes”.

Una primera reacción es preguntar ¿qué diferencia existe entre la noción de lo local de Escobar, la comunidad histórica de Quijano y la subalternidad de Lander? Además, ¿será posible el “diálogo de saberes” de

26 Hago constancia de las observaciones del afro colombiano Santiago Arboleda (en varios momentos de los seminarios acalorados del doctorado en estudios culturales), al débil acercamiento a las comunidades negras. Mi desconocimiento sobre la trayectoria y la producción bibliográfica de Escobar, no me permite ir más allá del citado artículo.

Leff, en contextos coloniales, donde las prácticas asimétricas son la principal característica?

La militancia académica y política de los críticos citados y su convicción de desmontar el saber colonial y eurocéntrico son dignas de elogio; pero en líneas generales aun se mueven distantes de la experiencia profunda de los pueblos indígenas, negros y populares de América latina. La excepción es Lander y tal vez Escobar. El primero, por su adherencia militante al Foro Social Mundial y el segundo, por el intento de comprender a los negros de Colombia.

En el caso de Quijano, ¿qué entiende por comunidad? Es ese linaje, que no está ausente de la propia historia de Europa. Nos recuerda, que en el siglo XIII las comunidades campesinas del área helvética, acordaron asociarse en la confederación Helvética, para defenderse del despotismo feudal e imperial. Según Quijano (1998: 45), la actual Suiza, es la adaptación de esa trayectoria comunal a las condiciones del capitalismo y del estado-nación moderno, pero manteniendo dos instituciones claves: el referendium y la ausencia de fuerzas armadas.

Para Quijano, la noción de comunidad, está conectada más con la experiencia europea que con las comunidades indígenas andinas o los *ayllus* colonizados por los españoles. Al parecer, siente y conoce mejor la comunidad europea que los anticoloniales *ayllus* de *Abya Yala*.

Descolonizar desde nuestras experiencias y categorías analíticas

Llamamos la atención, en la primera parte de este ensayo, sobre la experiencia anticolonial de la “economía propia” o el ser *qamiri* del pueblo aymara urbano en la “guerra del gas” en Bolivia el 2003. Situaciones de resistencia anti-neoliberal como la considerada, existen en otras partes de América latina. Todo esto nos obliga a no desdeñar esos conocimientos anticoloniales. Lander, nos invita a reconocer, recuperar y producir con los pueblos indios, negros y sectores populares, resistencias más contundentes.

En alguna medida, la trilogía de Lander se está cristalizando en el Foro Social Mundial y particularmente en el Foro Social de las Américas. La búsqueda de alternativas al mundo hegemónico capitalista y occidental ha posibilitado el proceso de unidad de los intelectuales comprometidos y los movimientos sociales anticoloniales y anti-neoliberales, bajo la consigna de

“otro mundo es posible”, que no es otra cosa que el “otro mundo”, identificado con l@s oprimid@s del mundo (Girardi 2004: 71).

También es imperioso continuar el desmontaje de los centros de poder neoliberal-capitalista, compenetrándonos en la experiencia de los pueblos colonizados de *Abya Yala*, que han acumulado múltiples maneras de resistencia y creatividad frente a la opresión y la dominación. Es urgente hacer una mirada “hacia adentro” y desde nuestras propias categorías analíticas.

Finalmente, nuestros intelectuales anti-neoliberales nos advierten no dejarse arrastrar por posiciones esencialistas y preguntamos ¿qué es el esencialismo? ¿Quiénes son los esencialistas? La experiencia histórica nos muestra que los movimientos sociales anticoloniales, siempre asumieron en muchos momentos formas de “esencialismo”, que no es otra cosa que la convicción de oponerse abiertamente al colonialismo. Si no hubiera sucedido así, no existirían los actuales pueblos en resistencia al neoliberalismo.

Conclusiones

Intentamos mostrar el cómo coexiste la lógica y la experiencia de la “economía propia” del pueblo aymara urbano, que coadyuvó en el conflicto denominado la “guerra del gas” en octubre del 2003 en Bolivia.

La trilogía de Lander de recuperación-reconocimiento-producción, nos invita a pensar en tres momentos de la lucha anticolonial de los pueblos negros, indios y sectores populares. Como los momentos de reconocer y recuperar la experiencia anticolonial y a la vez, producir nuevas alternativas de resistencia.

El Foro Social Mundial y particularmente el Foro Social de las Américas, se han constituido en el nuevo espacio de reencuentro de los saberes intelectuales-académicos y de los movimientos sociales, afirmando, “otro mundo es posible”.

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier
 1985 *Desafíos de la solidaridad aymara*. La Paz: CIPCA.
 1977 *La paradoja aymara, solidaridad y faccionalismo*. La Paz: CIPCA.
- ALBÓ, Xavier (comp.)
 1988 *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid: Alianza.
- ARNOLD, Denis (comp.)
 1992 *Hacia un orden andino de las cosas: Tres pistas de los Andes meridionales*. La Paz: HISBOL e ILCA.
- H. Cámara de Diputados y Fundación Konrad Adenauer
 1994 *Constitución Política del Estado y sus reformas*. La Paz: H. Cámara de Diputados y Fundación Konrad Adenauer.
- CONDARCO MORALES, Ramiro
 1980 *Zárate el “Temible Willka”*. La Paz: Edit. Renovación.
 1970 *El escenario andino y el hombre*. La Paz: Edit. Renovación.
- DOLLFUS, Oliver
 1991 *Territorios andinos. Reto y memoria*. Lima: IFEA-IEP.
- DUVIOLS, Pierre
 1993 *Relación de antigüedades deste Reyno de Piru: Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco: IFEA / Centro “Bartolomé de Las Casas”.
- ESCOBAR, Arturo
 2000 El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo”. En Edgardo Landier (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- EARLS, John
 1992 “Viabilidad productiva de la comunidad andina”. En *Futuro de la comunidad andina*. La Paz: CIPCA.
- Gaceta Oficial de Bolivia
 2004 *Ley de Reformas de la Constitución Política del Estado. Ley N° 2.631*. La Paz: Gobierno de Bolivia. 20 de febrero.
 1994 *Ley de Reforma Educativa*. La Paz: Gobierno de Bolivia. 7 de julio.
 1994 *Ley de Participación Popular*. La Paz: Gobierno de Bolivia. 21 de abril.
- GOLTE, Jürgen
 1980 *La racionalidad de la organización andina*. Lima: IEP.
- GIRARDI, Giulio
 2004 *¿Otro mundo es posible?* Madrid: Editorial popular.

Instituto Nacional de Estadística (INE)

2003a *Características sociodemográficas de la población en Bolivia*. La Paz: Ministerio de Hacienda / INE / Fondo de Población de las Naciones Unidas.

2003b *Bolivia: Características sociodemográficas de la población indígena*. La Paz: Ministerio de Hacienda / INE / Fondo de Población de las Naciones Unidas / Viceministerio de Asuntos Indígenas.

HARRIS, Olivia

1987 *Economía étnica*. La Paz: HISBOL.

LANDER, Edgardo

2001 “Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo”. En *Revista de Sociología* (Chile: Universidad de Chile) 15.

2000. “Ciencias sociales saberes coloniales eurocéntricos”. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

s/f. “¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos”.

LARSON, Brooke

1991 “Explotación y economía moral en los Andes del sur, hacia una reconsideración crítica”. En Segundo Moreno y Frank Salomón (comp.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*. Quito: Abya Yala-MLAL.

LEFF, Enrique

2004 “Más allá de la interdisciplinariedad. Racionalidad ambiental y diálogo de saberes”. Observatorio Internacional de Reformas Universitarias. *Seminario internacional diálogo sobre la interdisciplina*. Guadalajara: Iteso, 27-28 de septiembre.

MURRA, John

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.

PLATT, Tristan

1987 “Entre *Ch'axwa* y *Muxsa*. Para una historia del pensamiento político aymara”. En Terréese Bouysse-Cassagne et al., *Tres reflexiones sobre el mundo andino*. La Paz: HISBOL.

QUIJANO, Aníbal

1998 “Colonialidad del poder, globalización y democracia” En John Gray, *False Dawn. The Delusions of Global Capitalism*. Nueva York: The New Press.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María

1977 *Etnia y sociedad*. Lima: IEP.

SALOMÓN, Frank

1980 *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

TICONA ALEJO, Esteban

- 2006 “La rebelión aymara y popular de octubre de 2003. Una aproximación desde algunos barrios de La Paz”. En Esteban Ticona, (comp.), *El Pachakuti ha empezado (Pachakutixa qalltiwa)*. La Paz: Yachaywasi, pp. 77-91.
- 2003 “El thakhi entre los aimara y los quechua o la democracia en los gobiernos comunales”. En Esteban Ticona, (comp.), *Los Andes desde los Andes. Ay-mararakana, qhichwanaka yatxatawipa, lup'iwipa*. La Paz: Yachaywasi, pp. 125-146.
- 2002 *Memoria, política y antropología en Los Andes bolivianos. Historia oral y saberes locales*. La Paz: Agruco / Plural / Carreras de Antropología-Arqueología.

Los indígenas originarios y campesinos en los municipios del altiplano boliviano¹

Introducción

Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani o “mirando el pasado desde el presente construyamos el futuro”, es lo que encarga la sabiduría andina. La memoria de los pueblos urus, aymaras y quechuas, es una larga lucha anticolonial de defensa del territorio, entendido éste como el hábitat que incluye al ser humano. Esta visión integral de la re-producción socioeconómica, la administración política y las prácticas espirituales con los dioses tutelares indígenas, marcan los ejes fundamentales en la pervivencia como sociedad ayllu y/o comunidad (Malengreau 1992; Albó 1994).

En nuestra aproximación al tema se hacen alusiones al territorio de los Machaqa, es decir, Jesús, San Andrés y Santiago de Machaqa, ubicadas en las provincias Ingavi y José Ml. Pando del departamento de La Paz y obedecen estrictamente a la experiencia regional y, a las múltiples batallas libradas a lo largo de cinco siglos contra las formas de colonialismo imperantes. Además, esta región ha sido estudiada profundamente en su densidad histórica y ésta es la que permite con cierta facilidad, comparar con las dinámicas comunales del presente (Choque 2003; Choque y Ticona 1996; Ticona y Albó 1997 y Astvaldsson 2000).

1 Este trabajo fue posible gracias al apoyo de CEBEM, nuestra gratitud a José Blanes por su apoyo.

El escenario histórico como referencia

Los grandes hitos históricos son parte viva del presente de los pueblos uru, aymara y quechua. Estas etapas están impregnadas de una variedad de orígenes míticos e históricos. Pero a la vez, en esta defensa territorial indígena se construyeron remozadas identidades, que hoy más que nunca encuentran sentido en la actual coyuntura.

El territorio de origen, entre el mito y la historia

En toda la región andina boliviana, existen varios mitos de origen territorial, que aún forman parte de la tradición colectiva de los comunarios contemporáneos. Se pueden mencionar, los mitos de creación del *Tata Sabaya* en Oruro o los hermanos *Machaqa* en Jesús, San Andrés y Santiago de *Machaqa* en La Paz, para citar entre otros.

Muchos de los personajes mencionados en estos mitos no tienen antecedentes históricos. Por ejemplo, en el relato de la formación de los tres *Machaqa* es una manera de hermanar simbólicamente los tres pueblos coloniales en una unidad, cuya raíz parece remontarse al periodo *inka* (Ticona 1992).

Sabemos que la imposición de nombres cristianos como consecuencia del bautismo colonial a personas y lugares fue ejecutada tempranamente, por los misioneros a los lugares y pueblos originarios. Por ejemplo, en el testamento de *Axat Qamaqi* se evidencia que los tres *Machaqa* han sido cristianizados ya en el siglo XVI, como señal de la conquista espiritual, por lo que después el mito atribuyó su origen a los tres hermanos. Sin embargo, es difícil saber cuándo se produjo exactamente el bautizo definitivo de esas tres jurisdicciones de *Machaqa* con sus tres nombres cristianos.

Estas formas de hermandad ancestral común son reconocidas hasta nuestros días y siguen patentes pese a la división ocurrida por múltiples circunstancias históricas, por ejemplo dentro de los Pacajes, aunque algunos sectores urus han sido obligados a vivir entre ellos. El presunto parentesco ancestral del mito ayudó –y aún ayuda– para que cada comunario sienta correr en sus venas la sangre de sus antepasados (Choque 2003; Ticona y Albó 1997 y Ticona 1992).

La territorialidad indígena en el sistema colonial y republicano pre 1952

Nos interesa destacar la resistencia colectiva indígena frente a los embates de formas de colonialismo, sea en la colonia como en la república, como el feudalismo liberal, que quería eliminar la organización de la comunidad y/o *ayllu* andino.

Los antiguos territorios prehispánicos fueron modificados y en muchos casos obligados a ser parte de la nueva dinámica de des-territorialización española para una mejor administración colonial, que no es otra que un mejor control de las poblaciones y territorios indígenas con una adecuada política colonial. Este es lo que sucedió a partir de las reducciones del Virrey Toledo de 1573 (Choque 2003).

En su relación con los *ayllus* o las comunidades indígenas, los gobiernos liberales coincidieron también con los conservadores en su política anti-india. En su base ideológica se combinaban, con relación al indio, dos elementos de sometimiento y opresión: El primero era su concepto modernizador de “civilización” y “progreso”; el segundo, el racismo colonial, enraizado en cuatro siglos de colonialismo pero alimentado ahora con las nuevas teorías pseudocientíficas de la evolución de las razas humanas. Estos elementos ideológicos alentaron las usurpaciones de las tierras de comunidad y la explotación del indio por parte de los hacendados, los vecinos de los pueblos y las propias autoridades estatales locales (Condarco 1982; Ticona y Albó 1997).

La idea “civilizadora” del liberalismo para con el indio era la máscara conceptual que ocultaba la verdadera intención económica subyacente. La primera se manifestaba en todo su discurso de la incorporación del indio a la “civilización” y el “progreso económico”, mediante un “campesino libre” con propiedad individual de la tierra. Pero la cara tras la máscara –la verdadera intención económica de la élite dominante– era liquidar definitivamente las tierras del *ayllu* o comunidad para consolidar el sistema de haciendas. La propiedad individual que debía asegurar la libertad generó en realidad un sistema que a las pocas décadas será caracterizado como “latifundio feudal”.

El carácter racista colonial se manifestaba en la relación vertical de la sociedad criolla con el mundo indio o indígena, al que se negaban los derechos humanos y civiles elementales. Hablaban de democracia, pero a nadie se le ocurría pensar que, dentro de ella, pudiera también entrar “la indiada”. Más

bien se seguían alentando las diversas formas de explotación y abuso del indio, que seguía sometido a servicios personales suprimidos desde años atrás en el papel, mediante decretos y leyes (Condarco 1982; Ticona y Albó 1997).

Desde la dictación de la ley de Exvinculación de 1874 y su ejecución mediante la Revisita general de tierras de 1881, se habían intensificado las usurpaciones y violencias contra las comunidades. Desde 1900, la llegada de los liberales no hizo sino acelerar el proceso de expoliación. La comparación realizada por algunos investigadores, en las coyunturas críticas de 1881-1899 y 1912-1927, muestra estadísticamente que los efectos de la ley de Exvinculación fueron más intensos durante esos quince años de período liberal y republicano que durante los primeros veinte años conservadores. Por ejemplo, las usurpaciones de la extensa provincia altiplánica de Pacajes, que entre 1881-1900 se aproximaba a los 33.401 has., durante esos quince años de gobierno liberal y republicano subió a 44.687 has (Condarco 1982; Rivera 1989; THOA 1984; Ticona y Albó 1997).

El fortalecimiento del Estado criollo boliviano durante esta etapa del liberalismo y la consolidación de una casta latifundista económica y políticamente poderosa, vinculada al aparato del Estado, mediante actividades comerciales, financieras y mineras, habían permitido que en los primeros años del siglo XX, la usurpación de tierras comunales alcance extensiones nunca antes vistas.

El ascenso del partido republicano al poder después de 1920, pretendía sobre todo colmar las ambiciones políticas de otros sectores criollos y mestizos, como ser políticos jóvenes y algunos viejos desplazados del partido liberal. Pero su programa de gobierno era esencialmente el mismo de los liberales. Incluso los lemas revolucionarios de los republicanos en 1920 eran similares a aquellos proclamados por los liberales en 1899 (Rivera 1989; Ticona 2002).

El rol del movimiento de los Caciques Apoderados

Los nuevos Caciques Apoderados tienen sus raíces, como movimiento indígena, en la resistencia a la liquidación de los ayllus y comunidades poco después de la derrota boliviana en la guerra del Pacífico de 1879. Efectivamente, desde la revisita de 1881 el gobierno había empezado a ejecutar sistemáticamente la transformación de las “excomunidades” en parcelas individuales de fácil compra para los nuevos hacendados. Como reacción, surgieron en las comunidades los llamados “apoderados generales”, quienes

al poco tiempo llegaron a conformar una vasta red, desde La Paz hasta Chuquisaca. La tan conocida participación de los indígenas en la revolución federal de 1899 no fue una iniciativa aislada del “caudillo” Pablo Zárate Willka sino una acción colectiva que sólo se explica a través de la existencia previa y consolidada de esta red india (Condarco 1982; THOA 1984).

Una vez pasada la participación india en la guerra federal de 1899 y la captura y asesinato de Zárate Willka, por parte del general José Manuel Pando, su antiguo aliado y nuevo presidente liberal, la red quedó desarticulada. Sin embargo algunos apoderados generales prosiguieron con la lucha, enfatizando las demandas legales de restitución de las tierras comunales usurpadas (Condarco 1982).

Algunos investigadores califican esta segunda etapa del movimiento como la “lucha por la ciudadanía” y por la “soberanía territorial comunal” y éstos eran, sin duda, sus dos temas centrales de reivindicación (Rivera 1989).

En esta nueva fase de su lucha, los apoderados pronto empezaron a llamarse los “Caciques Apoderados” y volvieron a reconstruir una red que abarcaba ayllus y comunidades de los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba y Chuquisaca.

La necesidad de buscar títulos coloniales, para consolidar sus demandas, sirvió a estos nuevos Caciques Apoderados para fortalecer su propia ideología. En el altiplano, el nivel de cacique como autoridad máxima de la *marka* había desaparecido desde 1825, con el advenimiento de la república, aunque el nombre seguía escuchándose en algunas partes. Sólo persistían como autoridades originarias los *jilaqatas* y alcaldes, cuyas funciones de representación eran bastante restringidas, como simples autoridades encargadas de regular las relaciones internas de las comunidades y de representarlas sólo dentro de la *marka* o los pueblos (THOA 1984).

Pero con la nueva lucha legal por las tierras comunales, los apoderados entraron en contacto con los títulos coloniales –buscados desde la antigua La Plata (Sucre) y traídos a veces incluso desde Lima– y éstos les permitieron recuperar una percepción de pertenencia más amplia. Empezaron a sentirse de nuevo representantes a nivel de *marka* y de federación de *markas* –equivalentes, aproximadamente, al repartimiento y a las provincias coloniales– y volvieron a descubrir, dentro de ella, el rol tan fundamental que en el pasado habían desempeñado los “caciques de sangre” de la época colonial.

Santos Barco fue uno de los primeros en reencontrar su identidad cacical. Ya en 1913 recuperó su apellido Marka T'ula, nombre de su abuelo Carlos Marka T'ula, un antiguo cacique colonial de *Qallapa*. En 1914 empieza a legitimar su representación y demandas como descendiente de ellos, adoptando el título de “apoderado cacique”, título que será complementado posteriormente con el de “cacique principal y gobernador de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República”. Pronto le imitaron muchos otros desde Machaca hasta los valles de Tapacarí en Cochabamba (THOA 1984).

Se restauraba así el concepto y cargo perdido de cacique, pero con un notable cambio de perspectiva: ya no se trataba de una autoridad mediadora entre *ayllus* y Estado, cooptada por este último, sino de un cargo surgido desde y sólo para las bases comunales, con fines claramente reivindicativos frente al asalto estatal a sus territorios originarios. La legitimización de esos nuevos caciques como descendientes de las familias “de sangre” cacical era parte de su discurso pero no sería fácil probar su línea de sucesión. Era más una retórica reivindicativa que un dato evidente y probado.

Este cambio de enfoque y de implicaciones políticas queda incluso reflejado en un nuevo matiz del título restablecido. Si bien los títulos coloniales hablaban de “caciques gobernadores”, poco a poco los restauradores del cargo prefirieron identificarse más bien como “Caciques Apoderados”, enfatizando así que, en realidad, su poder venía de las comunidades y ayllus a los que representaban.

Estamos ante un ejemplo singular de “invención” –o más exactamente, en este caso, de “re-invención”– de una vieja tradición: los linajes cacicales. Todo ello era parte de un proceso más amplio de etnogénesis, que no sólo legitimaba la emergencia del liderazgo de estos caciques apoderados sino también consolidaba el sentido de ser parte de grandes territorios propios y la conciencia de pertenecer a una larga tradición con raíces precoloniales. La amenaza liberal había hecho resurgir la identidad ancestral con nueva fuerza.

Entre 1913 y 1914, ante la intensificación de usurpaciones de tierras comunales, esta vez por poderosos hacendados liberales, se renueva la agitación en torno a la ilegalidad de las revisitas y a la vigencia de los anteriores títulos coloniales. Reaparece con nuevo vigor el movimiento de apoderados, liderizados inicialmente por Martín Vásquez, originario del ayllu *Ilata* del

cantón *Curabuará* de Pacajes, hoy en la provincia Gualberto Villarroel de La Paz, pero antiguamente parte de la *marka* de *Qallapa* de Pacajes.

La estrategia central de la nueva movida, sugerida al parecer por el viejo apoderado Isidro Canqui, era la búsqueda de los títulos coloniales para lograr la aplicación de la Ley del 23 de Noviembre de 1883, por la que las comunidades que ya habían logrado consolidar sus tierras a título oneroso, mediante “composiciones de tierra” durante el período colonial, quedaban excluidas de las revisitas. Para este fin Martín Vásquez había buscado la colaboración de tres abogados, los hermanos Eusebio, Julio y Humberto Monroy y posteriormente, por encargo de los apoderados de esos ayllus, Vásquez y al menos Eusebio Monroy viajaron hasta Lima (Perú), para obtener testimonios de los títulos de todas las comunidades afectadas (THOA 1984; Rivera 1989).

Al retornar, a principios de marzo de 1914, Vásquez y los hermanos Monroy sostuvieron reuniones no sólo con sus apoderados del área *Qallapa* sino también en otras varias provincias y finalmente en La Paz, con delegados incluso de Potosí, Chuquisaca y Cochabamba “para mostrar los títulos traídos de Lima”. Pero durante esta última reunión Vásquez, los Monroy y varias docenas de los representantes congregados fueron capturados, acusados de promover la sublevación de los indios. El gobierno respondía al sólido argumento legal de los comunarios con la contundencia represiva, que se expandió a otras partes, y con la ejecución de la ilegal revisita en Pacajes.

Uno de los elementos que habría contribuido a este primer fracaso fue la crisis de legitimidad en la representación comunal frente al Estado, pues no había todavía un mecanismo plenamente arraigado al interior de los *ayllus* de nivel local. Pero al mismo tiempo, ese intento de poner en vigencia la ley del 23 de noviembre de 1883, para impedir la anunciada Revisita, originó una oleada de masiva movilización comunitaria, primero mediante acciones legales y posteriormente con hechos violentos.

Por otra parte, este revés, junto con el mayor contacto con los documentos coloniales a raíz del viaje de Vásquez, estimuló la rápida difusión del título de cacique, que empieza a escucharse sobre todo desde ese año.

Después del juicio a Vásquez y los Monroy, que acabó en 1916 con el sobreesimiento por falta de pruebas, los flamantes Caciques Apoderados prosiguieron e intensificaron sus acciones legales contra la expansión de la hacienda, consolidando así el movimiento indígena. La mencionada crisis

de liderazgo quedaba solucionada al asociar -y en muchos casos legitimar- la representación de las autoridades de la comunidad ante el Estado boliviano con el doble título de apoderados y “caciques de sangre”.

Esta estrategia originó una ola de nombramientos de caciques apoderados, como Faustino Llanqui en Jesús de *Machaca*, Francisco Tancara en *Qalagutu*-Pacajes, Mateo Alfaro y Francisco Imaña en Caquiaviri-Pacajes, Dionicio Paxipati en *Tiwanaku*, Esteban Limachi en *Pukarani*, Feliciano Condori y Esteban Quispe en *Ayo Ayo*, José María Victoria en *Tapacarí* (Cochabamba) y muchos otros. Como cabeza máxima de todos ellos emerge, ya en 1914, Santos Marka T'ula, a quien los anteriores apoderados Martín Vásquez e Isidro Canqui habían ya transferido la representación de *Qallapa*. Es precisamente entonces que adopta su verdadero nombre, propio de los caciques locales coloniales. La documentación revisada, muestra que muchos de ellos fueron nombrados por sus comunidades. Por ejemplo, Faustino Llanqui por el cabildo de los doce *ayllus* de Jesús de *Machaca*, Francisco Tancara por las nueve comunidades de *Qalagutu* de Pacajes, etc. (Condori y Ticona 1992; THOA 1984).

Todo este proceso nos muestra, además, que el eje de los conflictos entre la sociedad indígena y la sociedad criolla dominante era el tema de tierra-territorio. El Estado liberal percibía sólo la tierra como un medio de producción; los comunarios, en cambio, seguían defendiendo sus territorios como unidades pluridimensionales: desde el espacio productivo y social, hasta los espacios sagrados de los *uywiris* (cerros y otros seres tutelares), que representan la relación de la comunidad con sus antepasados. Además la recuperación de los títulos coloniales de composición y venta otorgados por la Corona de España llevó a los Caciques Apoderados a luchar por la recuperación de las demarcaciones originales de sus *ayllus*, provocando mayores enfrentamientos con la casta dominante (THOA 1984; Mamani 1991; Rivera 1989; Ticona y Albó 1997; Malengreau 1992).

El deslinde general de tierras y amargas experiencias

Este nuevo movimiento de caciques apoderados, consolidada entre 1915 y 1916, había originado una mayor tensión entre los hacendados y los comunarios, por lo que sufrió nuevas represiones y exigió de sus líderes una permanente creatividad para ir encontrando nuevos instrumentos de lucha.

Entre 1917 y 1918 los principales líderes del movimiento cacical, incluidos Santos Marka T'ula, Dionicio Paxsipati y Francisco Tancara, entre otros, fueron apresados y puestos en la cárcel acusados, una vez más, de sublevación de indios.

Por otra parte, el apoderado Martín Vásquez había sufrido una amarga experiencia con los tres tinterillos Eusebio, Humberto y Julio Monroy, quienes habían cobrado sumas considerables a cambio de su asesoramiento y viaje a Lima para dejar después abandonados a su suerte a los Caciques Apoderados. Por la mala, los apoderados habían también aprendido que se enfrentaban a una “doble moral”, pues la ley que proclamaba la igualdad ciudadana de los habitantes del país no valía para los indios (Rivera 1989).

Las prisiones, destierros y persecuciones sufridas hasta 1918 por los Caciques Apoderados, les convencieron de la necesidad de diseñar una estrategia más audaz de lucha legal, una vez que recobraron la libertad. Esta fase se caracterizó por la elaboración de una propuesta global, que abarcara también a las haciendas. Ya no sólo se trataba de detener el avance de las haciendas; había que “revocar radicalmente” todo el proceso, recuperando incluso las tierras que ya estaban en manos de los patrones, pasando de la defensiva a la ofensiva.

Esta ofensiva quedó enmarcada en la “petición del deslinde general administrativo de tierras de origen”. En la práctica significaba querer volver los linderos a su punto de origen, vale decir al período anterior a la revisita de 1881 e incluso a la situación previa a las ventas decretadas por Melgarejo entre 1864 y 1871. Tan ambicioso proyecto, cuestionaba de raíz el nuevo “orden impuesto” y pretendía la reparación de la injusticia contra el indio (THOA 1984; Rivera 1989; Ticona y Albó 1997).

Hacia la desobediencia civil

Entre 1916 y 1920, la relación del movimiento de los Caciques Apoderados con los republicanos de Bautista Saavedra había evolucionado por ambos lados. Para los Caciques Apoderados, Saavedra fue un abogado algo más confiable que los hermanos Monroy y otros tinterillos de la época. Saavedra, gracias a su campaña opositora a la usurpación de tierras comunales por parte de los hacendados liberales, había creado una imagen defensora del

indio y se perfilaba como potencial ejecutor de medidas justicieras, por lo que su figura iba creciendo entre los indígenas.

Lo que no sospechaba Saavedra era cuán autónomo y organizado estaba el movimiento indígena de los Caciques Apoderados y cuánta fuerza y convicción desplegaría para lograr la vigencia de “nuestra ley”: aquella que emanaba de su carácter ancestral como primigenios dueños del territorio comunal, ahora amenazado.

En 1920 el movimiento de los Caciques Apoderados, encontrando un panorama propicio en esa postura anti-liberal de Bautista Saavedra, se lanzó a una campaña –que ahora llamaríamos de “desobediencia civil”– contra el pago de tributos y prestaciones que realizaban corregidores, subprefectos y otras autoridades de los pueblos junto con los hacendados (THOA 1984 y Ticona 2002).

La territorialidad aymara-quechua después de 1952 y la ley de participación popular

Nuevos espacios económicos: las ferias y carreteras

Uno de los objetivos explícitos de la política agraria del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) después de la revolución de 1952 fue la incorporación del área rural a la economía de mercado. Lo expresó en sus primeras propuestas de política económica rural de que todos los “campesinos” debían ser productores y consumidores dentro del mercado nacional. El nuevo gobierno lo justificaba también a un nivel ideológico, arguyendo que antes de la revolución del 52 las regiones vivían en completo aislamiento: “ni siquiera poseían una economía monetaria”, lo cual era visto como un signo del gran atraso de Bolivia (Guevara 1955).

Aunque no logró plenamente ese objetivo, el resquebrajamiento del sistema de hacienda modificó efectivamente todas las redes del mercado patronal. Lo que antes llegaba a la ciudad a través de los *pongos* y *mit'anis* de las haciendas, pasó primero a asegurar niveles de autoconsumo de las propias familias ahora denominadas campesinas y, de ahí, a abastecer de nuevo a las ciudades.

Por otra parte, estos campesinos empezaron a consumir mucho más productos y artículos producidos fuera de sus *ayllus* y comunidades. Pero los canales para todo ello eran ya otros. Surgieron nuevas ferias, *qhatús* o mercados locales y hasta nuevos pueblos, en gran medida en manos de campesinos, que disminuyeron notablemente la centralidad de muchos de los viejos pueblos provinciales colonizados. Las ferias tenían su propia área de influencia. Su importancia ha ido oscilando a lo largo de los años pero entre todas ellas muestran la pérdida de convocatoria del antiguo pueblo central mestizo.

El otro factor importante es la apertura de nuevos caminos, sobre todo carreteras como de La Paz hacia Tacna (Perú), construida durante los años 60 o las carreteras hacia el norte de La Paz, en fin. Inclusive, los caminos secundarios, le han dado un ritmo diferente a lo sucedido antes de la revolución de 1952 (Ticona y Albó 1997).

Aquí se visibiliza la otra forma de economía, hoy denominada de *ayllu* o comunal, con larga experiencia productiva local y regional y, que paulatinamente terminó –y aún continúa– alimentando al conglomerado de la población urbana como es la ciudad de La Paz (Ticona y Albó 1997).

Escuelas y núcleos escolares

Una de las políticas más difundidas del nuevo gobierno del MNR fue la masificación de escuelas en el sector rural, a través de la nueva Dirección Nacional de Educación Rural que –como signo de los nuevos tiempos– no dependía ya del viejo Ministerio de Instrucción Pública (cambiado en Educación y Cultura) sino del nuevo Ministerio de Asuntos Campesinos, encargado también de ejecutar la reforma agraria y la sindicalización masiva del sector rural. Los nuevos sindicatos campesinos tomaron gran interés en tener su escuela y en pocos casos mejorarla.

La escolarización del campo tuvo una fuerte incidencia en la reestructuración del espacio socioterritorial aymara y quechua. Este efecto se dio por dos caminos:

- a) Por la expansión de escuelas
- b) Por su agrupamiento en torno a núcleos territoriales, que se transformaban en pequeños centros regionales, poco a poco, de fuerte influencia.

- a) La propagación de escuelas contribuyó a la multiplicación de sindicatos campesinos. Por razones técnicas cada escuela adquirió un radio territorial de limitada influencia, debido a la distancia máxima que los alumnos menores pueden recorrer diariamente de sus ayllus y comunidades locales. Como consecuencia, se crearon escuelas en varias estancias o zonas de lo que antes era una misma comunidad. En torno a esa escuela se creaba, con los padres de familia, la junta de auxilio escolar y se establecían nuevos cargos comunales (alcaldes escolares o secretarios de educación), encargados de apoyar a la escuela con diversas tareas y asentados bajo un criterio territorial-escolar. Además la construcción, dotación y mejora de las instalaciones escolares pasó a ser una de las principales causas para emprender trámites y trabajos comunales. Todo ello fortalecía los vínculos mutuos entre las familias agrupadas en torno a una misma escuela y con frecuencia éstas acababan por constituirse en un sindicato aparte, si aún no lo eran, dependiendo del grado de organización y problemas.
- b) Pero también ocurría el efecto contrario. Cuando varios sindicatos campesinos comparten una misma escuela bien dotada, tienen muchas actividades comunes que fortalecen los vínculos entre todos ellos.

Por otra parte, desde la experiencia de la escuela-ayllu de Avelino Siñani y Elizardo Pérez en Warisata (1931), la educación rural boliviana fomentó el esquema de núcleos escolares, cada uno con una serie de escuelas seccionales dependientes en su contorno. Esto fue como cristalizar un territorio con sub-territorios o una comunidad grande con sus comunidades menores. En éstas últimas, regularmente sólo había un profesor y sólo se enseñaban los primeros cursos, mientras que los alumnos mayores de todas las escuelas debían acudir a la escuela central del núcleo, donde residía el director de todo el conjunto y se desarrollaban también varias actividades comunes.

En torno al núcleo escolar se desarrollan los grandes desfiles, como del “día del indio” (2 de agosto) y otras manifestaciones cívicas-civilizatorias en determinadas fechas históricas (12 de octubre, como día de la “raza”). El núcleo organizaba –y aún lo hace– competencias deportivas dentro de su jurisdicción. De esta forma los *ayllus* y comunidades sede del núcleo adquirirían una mayor centralidad en su contorno territorial y un status.

Los centros educativos (colegios, normales y ahora algunas carreras de la universidad estatal e incluso de algunas privadas), han coadyuvado decididamente a reconfigurar nuevos ejes territoriales y, a la vez, ayudaron a potenciar nuevos espacios de poder regional aymara y quechua (Ticona y Albó 1997).

Pueblos y cantones

Los procesos mencionados están muy relacionados con el de la formación de nuevos pueblos o *machaq markas* (Lit. pueblos nuevos). Pero este fenómeno responde también a otros factores, como la pérdida de poder político de las antiguas élites mestizas de los nuevos pueblos coloniales y en otros casos de las tradicionales antiguas *markas* prehispánicas, pero regidas bajo el sistema colonial. La necesidad de concentrar servicios en un lugar o, simplemente, la búsqueda de mayor prestigio por parte de algunas comunidades, fue uno de los ejes de esta nueva dinámica post 52.

Mención especial merece la creación o tramitación de nuevos cantones administrativos en todo el territorio aymara y quechua. Aquellos pueblos que eran políticamente un solo cantón ahora intentaban ser dos o más cantones. Por eso mismo la subcentral agraria (y después central u otra denominación) campesina que agrupaba a todas las comunidades-sindicatos de la antigua *marka*, recibió enseguida el apelativo de “cantonal”. El término de “central cantonal” —e incluso el de “el cantonal”, para referirse a su dirigente máximo— sigue escuchándose hasta hoy, pese a que desde aquellos años los territorios aymara y quechuas empezaron a fragmentarse en un número creciente de cantones administrativos. A esta experiencia sindical campesina post 52, en los últimos años se sumaron las nuevas dinámicas de la reconstitución de los *ayllus* y las autoridades originarias. Hoy es común oír nombres como *suyus*, *ayllus*, *sullka ayllus* o *juch'uy ayllus* y sus respectivas autoridades originarias como *apu mallkus*, *mallkus*, *mama t'allas*, *kurakas*, etc.

Esta proliferación de nuevos cantones está conectada con la nueva dinámica de la revolución de 1952 y la reforma agraria de 1953. El MNR con su discurso de integración nacional había generado algunas condiciones para el desarrollo local de las regiones rurales, como la mencionada creación de nuevas ferias y núcleos escolares. Pero también al nivel político habían surgido otras condiciones. En diversas partes del agro los cargos de

autoridad, que antes estaban totalmente copados por los vecinos de los pueblos tradicionales, ahora podían estar también en manos de “campesinos”. En el altiplano aymara y quechua una de las expresiones más corrientes de esta “liberación del campesinado” fue la creación de cantones, con su conjunto de autoridades, en los nuevos pueblos campesinos y una forma de territorialidad al interior del Estado.

En un intento notorio de mostrarse semejantes a los antiguos pueblos mestizos que antes les habían oprimido, en los *ayllus* y comunidades rurales empezaron a brotar nuevos pueblos –a veces muy pequeños– con su plaza central, que en algunos lugares cobijaba una feria semanal, e incluso con su nuevo status jurídico y político administrativo de cantón, autorizado por la prefectura. Además de sus varios edificios y servicios públicos, como la iglesia y la escuela, tenían ahora su sede para autoridades como el corregidor, el juez, el registro civil, etc.; ya no sólo tenían un sindicato campesino, como cualquier comunidad campesina, sino también una flamante junta de vecinos, que les confería un rango antes reservado a los pueblos de *mistis* o mestizos. De esta manera, a lo largo y ancho del campo boliviano muchos lugares pretendían replicar simbólicamente el status que antes estaba monopolizado por los antiguos pueblos de vecinos mestizos.

Con frecuencia el status modernizante de cantón viene también marcado por la adopción de un nombre más castellano, derivado mayormente del nombre del santo patrón de su templo tradicional. En otros casos, se recurre incluso a la nueva ideología cívica impartida por la escuela, como en las referencias a la guerra del Pacífico o algún “héroe nacional”.

Esta reestructuración no era el resultado de una clara planificación para articular mejor el espacio aymara y quechua sino que, en gran medida, surgía de iniciativas locales, a veces para asegurar algún servicio básico, como los accesos a la escuela o artículos de primera necesidad, otras veces para acumular nuevos símbolos de prestigio o de poder local. Cada *ayllu*, comunidad o sindicato hacía aisladamente sus trámites en La Paz para ir consiguiendo su escuela o sus nuevos cargos de autoridad, a veces en una especie de competencia entre lugares cercanos (Ticona y Albó 1997).

Al decir de Miranda (2004: 420), entre los años 1950 y 1995 se masificó la creación de cantones, “al calor de las promesas electorales de parlamentarios que retribuían el apoyo recibido en las urnas con improvisadas leyes” de creación de nuevos pueblos o cantones.

El resultado es claro, la actual situación es que más del 90% de las provincias, secciones de provincia (municipio) y cantones del país no cuentan con límites claramente establecidos (Miranda 2004: 420)

La Ley de Participación Popular y los Municipios

En la primera gestión del Gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada y Víctor Hugo Cárdenas (1993-1997), siguiendo los grandes lineamientos de sus antecesores, profundizaron las políticas neoliberales con otros cambios legales, como la reforma de la Constitución Política del Estado, la Reforma Educativa y la Ley de Participación Popular (ley 1551 o de municipalización), todas de 1994, y la ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria, más conocida como la Ley INRA de 1996, que abrían nuevas sendas para la nueva etapa de las políticas neoliberales.

La denominada Participación Popular o de municipalización de 1994, suavizó la demanda de las comunidades y los sindicatos de convertirse en pueblo y cantón, porque emergió un nuevo polo de atracción como es el municipio. El Estado buscó que el territorio municipal subordine a las otras formas de organización socioterritorial, como las comunidades, los sindicatos y los *ayllus*.

Después de más de una década de implantación de la indicada Ley de Participación Popular, algunas investigaciones sobre todo en la región andina nos permiten evaluar algunos efectos concretos de la indicada ley. Uno de los problemas que más reluce es la superposición de límites territoriales en casi todos los niveles político administrativos del país. Al decir de Miranda:

“...es la Ley de Participación Popular (Ley 1551) la que ha puesto en descubierto muchas incoherencias que no solamente se expresan en deficiencias conceptuales de orden legal, sino fundamentalmente en incompatibilidades en el levantamiento cartográfico de los territorios y la ocupación de los pueblos indígenas y originarios que hoy en día conforman las secciones municipales y que lamentablemente resultan ser base de la aplicación de la ley arriba mencionada. Estas incoherencias se agudizan mucho más cuando se trata de territorios donde los pueblos indígenas y/o originarios exigen la restitución de sus territorios, porque los límites vigentes no concuerdan con las lógicas ni con las tradiciones culturales de ordenamiento y gestión territorial de estas sociedades” (Miranda 2004: 406).

En algunos casos, como el de Jesús de Machaca que estudiamos, en vez de quedar subordinada a la democracia municipal liberal, admitieron la misma bajo el filtro del sistema comunal tradicional del *thakhi*².

Jesús de Machaca después de la dictación de la Ley de Participación Popular quedó como distrito municipal o subalcaldía de Viacha de la provincia Ingavi del departamento de La Paz. El gran anhelo autonomista comunal hizo que no se sintiera muy a gusto bajo el tutelaje de Viacha, sobre todo con el mundo urbano. Este hecho hizo que se iniciara el trámite ante el poder legislativo para ser reconocido como municipio.

En toda esta etapa, los comunarios de Jesús de Machaca tuvieron muchas fricciones con Viacha, porque éstos últimos temían la pérdida del espacio territorial y la consiguiente merma de acceso a los recursos económicos para el indicado municipio. Finalmente, en el 2002 el congreso legislativo mediante Ley 2351 reconoció a Jesús de Machaca como un nuevo municipio de la provincia Ingavi. Al decir de algunos investigadores, la implementación de la Ley de Participación Popular, en un primer momento, generó grandes expectativas; pero éstas pronto se disiparon, sobre todo por la nueva forma de relacionamiento con el Estado. Es decir, ya no era el camino más directo (Plata y otros 2003:46).

A partir de las elecciones municipales de 2004, Jesús de Machaca se convierte formalmente en un nuevo municipio y lo más interesante, bajo la hegemonía de la democracia del *thakhi*. La democracia municipal liberal lo que hizo fue legitimar la forma de democracia comunal enraizada, mediante el cabildo o *ulaca*, como la rotación de los cargos, ahora refuncionalizado a los concejales y alcaldes³.

2 *Thakhi* o *Thakhicha* en aymara o en quechua *Ñan* o *Ñana* significa ‘camino’ y es también la metáfora utilizada para referirse a un proceso de crecientes responsabilidades comunales en el que se combina el crecimiento y prestigio de cada familia en el *ayllu* con el ejercicio real del gobierno comunal. Comienza una vez que la pareja ha contraído matrimonio, con la que se vuelve *jaqi* o *runa* (persona) y queda habilitado para desempeñar «servicios» al *ayllu* (Ticona 2003: 128).

3 Hay otras experiencias indígenas en el chaco boliviano que son dignas de destacar. La Capitanía Guaraní de *Kaami*, constituida en distrito indígena y Tierra Comunitaria de

Tierras Comunitarias de Origen (TCOs) de la Ley INRA

Entre agosto y octubre de 1996, el país vivió una gran movilización de los pueblos originarios y campesinos de la regiones andinas y bajas del país, que deciden caminar hasta la sede de gobierno (La Paz) para exigir que se respete un acuerdo (entre el gobierno de Sánchez de Lozada, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia –CSUTCB, los Colonizadores y la Confederación Indígena del Oriente Boliviano-CIDOB), sobre la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria, más conocido como la Ley INRA.

¿Por qué se movilizaron tantos indígenas y campesinos de manera tan sacrificada?

- a) En 1995, se propone la Ley INTI, como sustituto de la Ley de Reforma Agraria de 1953. Es la primera oferta del gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada y Víctor Hugo Cárdenas, que se lleva a ciertos niveles de consulta de la CSUTCB, los colonizadores y la CIDOB. Con mayor conocimiento de causa, la CSUTCB y la CIDOB también proponen al gobierno una propuesta alternativa denominada Ley INKA.
- b) Después de largas discusiones, entre el gobierno (con su ley INTI) y la CSUTCB, los colonizadores y la CIDOB (con su ley INKA), llegan a un acuerdo, para su respectiva promulgación por el poder legislativo. Este acuerdo se conoce como la Ley INRA consensuada.
- c) La ley INRA, después de ser consensuada (entre el gobierno y las organizaciones indígenas y campesinas), comenzó a ser manipulada por el primero, que prácticamente provocó el conflicto. Esta actitud del gobierno ocasiona la desconfianza de las organizaciones indígenas y campesinas. ¿Cómo creer en el gobierno, si éste comienza a cambiar los artículos de la ley (consensuada), sin consultar a los representantes de los indígenas y campesinos del país?

Origen (TCO), es uno de los 5 distritos que componen el municipio de Camiri. *Kaami*, tiene experiencia similar a los *Machaqa*, comunidades rebeldes que siempre buscaron ser autónomas y con anterioridad a la dictación de la Ley de Participación Popular. El resultado es que no han quedado subsumidos al municipio, sino que han forjado una alcaldía basada en instituciones comunales guaraní es (Delgadillo 2006).

- d) Poco a poco, la desconfianza indígena y campesina llega hasta las bases, que obligan a los diferentes niveles de organización de la CSUTCB y la CIDOB, a exigir una forma de respuesta y en los sectores aymaras y quechuas es percibido como una provocación del gobierno de Sánchez de Lozada. El Congreso de la CSUTCB, realizado en 1996, saca una de las primeras resoluciones en contra de esta actitud del gobierno.
- e) Las movilizaciones indígenas y campesinas obligaron al gobierno a dialogar, éste lo hizo por separado (por un lado y preferentemente con los de la CIDOB y por la otra, con los de la CSUTCB). Con éstos últimos optaron por un “diálogo de sordos”, donde ellos tenían la razón y los otros no. Está claro que el gobierno aprovechó muy bien el distanciamiento dirigencial de las organizaciones de las tierras altas y bajas.

El gobierno logró su propósito de salir con su capricho, cosa que se dio el 18 de octubre de 1996, cuando el poder legislativo aprobó la Ley N° 1751 del Servicio Nacional de Reforma Agraria, con ligeras modificaciones al poder de la superintendencia agraria. Mostrando una vez más, que la democracia para los pueblos indígenas y campesinos pasa por la imposición y no por el diálogo y menos la concertación.

Finalmente, está claro que la gran movilización indígena y campesina fue derrotada, sin claridad en sus principales objetivos. Aunque en el transcurso de la lucha aparecerán las ideas de modificar el poder de la superintendencia agraria y el reconocimiento al territorio (Ticona 1996).

Sin embargo, no fue un fracaso en la concientización del inicio de una nueva etapa de lucha, como el territorio y los derechos políticos de los pueblos indígenas y campesinos del país. No es casual que los primeros días de noviembre de 2006, la CIDOB haya iniciado en Santa Cruz la quinta marcha de los pueblos indígenas hacia la ciudad de La Paz, en busca de modificaciones de la ley INRA de 1996 por el poder legislativo.

El CONAMAQ y la CSUTCB se sumaron a la caminata de los pueblos indígenas de la amazonía, el oriente y el chaco. Finalmente, esta marcha posibilitó la promulgación de la Nueva Ley de Tierras (Ley 3545 del 28 de noviembre) por el Presidente Evo Morales, que establece la dotación

de tierras a comunidades indígenas y campesinas y la reversión de tierras improductivas y expropiación por parte del Estado a favor de los indígenas y campesinos.

En la parte más operativa, después de la expectativa de acceder a la nueva forma de propiedad colectiva denominada Tierras Comunitarias de Origen (TCO) de la Ley INRA de 1996 (ahora modificada y denominada Reconducción de la Reforma Agraria), las comunidades y los *ayllus* fueron bajando su entusiasmo, sobre todo por el costo, la infinidad de requisitos exigidos y la penosa tramitación. Esto es lo que ha hecho que muchas regiones andinas, como la provincia Pacajes de La Paz, hayan renunciado a seguir con el curso regular de la gestión.

Sin embargo, no hay que descartar que en otro momento se reaviven los trámites para ser cantón o TCO. Creemos que los cambios que se avecinan con la futura nueva Constitución Política del Estado, sobre todo la regionalización, la creación de nuevos departamentos e incluso de las autonomías departamentales, generarán nuevamente nuevas fiebres por el reconocimiento de formas organizativas locales.

La territorialidad del *ayllu*/comunidad buscando subordinar al Estado

Algún investigador hace algunos años sintetizaba con la frase de “larga pulseta histórica” las relaciones entre el Estado y el *ayllu* o la comunidad andina. Casi a lo largo de muchas etapas de la historia boliviana, el Estado intentó no solo subordinar a la comunidad, sino destruirla. Pero a pesar de todas estas intenciones, la comunidad o el *ayllu* permaneció como la estructura socio-política que permitió la re-organización territorial, bajo distintas denominaciones como *ayllu*, comunidad originaria o simplemente como sindicato campesino, aunque en los niveles más locales se optó por otros nombres como estancias o ranchos (Platt 1982).

Este forcejeo aun no está definido y la idea de autonomía comunal, que surge en la coyuntura de la Asamblea Constituyente, precisamente está basada en la idea del *ayllu* prehispánico o la antigua comunidad andina; pero ahora ya no sólo frente al Estado, sino como un freno a algunas tendencias antinacionales, que hoy se expresan en algunos comités cívicos regionales del país.

La territorialidad municipal buscando subordinar a la *marka* y los *ayllus*

Las políticas neoliberales emprendidas desde 1985, pero dinamizadas fundamentalmente desde 1994, bajo el nombre de Participación Popular, apuntaron al fortalecimiento del Estado neocolonial. Específicamente, coadyuvadas con políticas neoliberales, los municipios se convirtieron en los nuevos espacios territoriales que subordinan a los antiguos territorios comunales.

La retórica del neoliberalismo de la Participación Popular fue paradójica, por un lado apoyó la vertiente del pluralismo liberal identitario; mientras paralelamente fortalecía el municipio como la centralidad que subsume a otras formas de organización. Esto hizo que en muchas regiones indígenas y campesinas se impongan los criterios estatales territoriales sobre las antiguas formas organizativas territoriales de los *ayllus* y comunidades andinas.

Sin embargo, en este forcejeo histórico, las políticas pluralistas neoliberales fueron muy bien utilizadas por organizaciones indígenas y campesinas que acogiendo y aplicando al Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) intentaron fortalecer sus propias organizaciones y en algunos casos buscaron una especie de “retorno” a las antiguas territorialidades andinas, como el *suyu* y la *marka*. Así, organizaciones de *ayllus* y de *markas*, como el CONAMAQ u otras más regionales como el CONSAQ tuvieron un rol activo, donde una de las demandas fue la del reconocimiento a formas de organización territorial ancestrales andinas por el Estado boliviano.

Esta respuesta es otra estrategia anticolonial que está basada en la “reconstitución” o la “restauración” de los antiguos territorios urus, aymaras y quechuas. Aquí es interesante citar la propuesta de la provincia Pacajes por el de *Jach'a Suyu Pakajaqi*, por la que se pretende rearticular 18 provincias de La Paz, otrora *Pakajaqi*. Está claro, no es el retorno al *ayllu* prehispánico, sino una especie de fortalecimiento de aquellas formas de cosmovisión y organización políticas administrativas propias de las civilizaciones andinas, hoy vigentes en muchas comunidades o *ayllus* andinos.

Complejas articulaciones territoriales. *Markas*, *ayllus* y Estado

Existen pocos trabajos empíricos que nos muestren esta compleja relación y articulación de dos formas de visión de territorialidad, por una parte la

organización andina de los *suyus*, las *markas* y los *ayllus* y su relación con la organización política administrativa y territorialidad del Estado boliviano, bajo nombres como el de cantones e incluso de municipios.

La larga lucha anticolonial de los *ayllus* y comunidades, ha instaurado una especie de estrategia de freno frente a estas políticas, donde el rechazo es una especie de posicionamiento; pero a la vez una negociación sobre los grados de adscripción al Estado. El resultado de todo esto es que muchos *ayllus* y comunidades adoptaron nombres muy españolizados; pero a la vez no han dejado de reivindicarse bajo criterios de los *ayllus* y las *markas* prehispánicas.

Los actuales movimientos de *ayllus* y comunidades originarias, han asentado su discurso anticolonial en la idea de la restauración de los grandes territorios andinos, como el *Qullasuyu*, los *suyus*, las *markas* y los *ayllus*. En esta nueva dinámica, el *suyu* que en la época prehispánica fue una unidad territorial de grandes proporciones, hoy ha quedado minimizado a territorios equivalentes a provincias o la suma de algunas de ellas.

En otras palabras, existe un afán de retrotraer las prácticas administrativas territoriales del *Tawantinsuyu* y del *Qullasuyu* a tiempo del presente y de la Asamblea Constituyente; sabiendo que éstos sufrieron embates por la colonia y el Estado republicano.

El ejercicio territorial comunal como otra forma de “autodeterminación” de lo Nacional

Hay un fenómeno muy interesante en esta etapa especial que vive Bolivia y particularmente los pueblos indígenas y campesinos andinos. Cuando la administración del Estado estaba principalmente en manos de los mestizos y criollos (antes del 18 de diciembre de 2005), el enfrentamiento de los *ayllus* y comunidades casi siempre fue abierto contra el Estado; pero ahora que el presidente es un aymara (Evo Morales), ha posibilitado una mirada y cambio de estrategias a las anteriores mencionadas. Muchos dirigentes y líderes indígenas dicen ahora: “sabemos que no estamos en el poder, pero estamos en el gobierno y hay que defender a Evo de cualquier peligro”.

Bajo esta reflexión de carácter nacional, existe la propuesta de que la Asamblea Constituyente viabilice la autonomía de los *ayllus* y comunidades indígenas en todo el país, porque es otra manera de defender desde

las territorialidades más locales, cualquier intento “separatista” de algunas organizaciones cívicas. Aquí los ayllus y las comunidades han comenzado a actuar como los núcleos territoriales fundamentales de la constitución de la nueva Nación boliviana.

La búsqueda de lo indígena como municipio ¿Sin eliminar las otras territorialidades?

A más de 500 años de colonización española e interna del Estado y la sociedad boliviana sobre los pueblos indígenas y campesinos, el resultado es que no han podido eliminar la perseverancia del *ayllu* ni de las comunidades andinas. El municipio fue una de las primeras instituciones coloniales introducidas al actual territorio de Bolivia. Y es el modelo municipal el que más ha buscado subordinar a otras formas de organización territorial locales como son los *ayllus* y las comunidades.

A pesar de la millonaria inversión del fortalecimiento municipal con la Participación Popular, por ejemplo, bajo la consigna de “municipio productivo”, éste no pudo imponerse sobre las territorialidades de los ayllus y comunidades. Se podría decir que el resultado de toda esta pulseta es una especie de empate. Incluso en algunos casos, varios *ayllus* y comunidades han reconfigurado el municipio, bajo el concepto de “municipios indígenas”, aunque no existe esa figura legal en el país. “Sólo cuando tienes dominio de algo o cuando te pertenece lo defiendes” y eso es lo que ha comenzado a ocurrir con las nuevas estrategias de los *ayllus* y comunidades en torno al municipio.

Considero que el municipio y el ayllu o la comunidad podrían ser los nuevos espacios de articulación, tal vez bajo el nombre de “municipio indígena” y podrían convertirse en un espacio de convivencia intercultural, territorial y político administrativo, entre el modelo occidental de Estado boliviano y el modelo de los *ayllus* y comunidades andinas.

Conclusiones

Un primer elemento fundamental es que el actual movimiento indígena y campesino andino tiene una larga experiencia de lucha anticolonial y principalmente en torno a la reivindicación territorial.

El actual movimiento indígena y campesino se encuentra en una etapa de gran movilización y dispuesta a emprender las estrategias más adecuadas para cristalizar cambios profundos en la política de tierra territorio, a partir de la propuesta de la nueva Constitución Política del Estado de la Asamblea Constituyente.

La construcción de un Estado unitario plurinacional, que genere un reordenamiento territorial nacional, que visibilice las regiones y, que reconozca las autonomías indígenas y campesinas (como autodeterminación), incluidas las urbanas, son las grandes demandas del movimiento indígena y campesino.

Bibliografía

ALBÓ, Xavier

1994 “La Pachamama no se vende como cualquiera camisa”. En *Cuarto Intermedio* (Cochabamba) 32: 3-23.

ASTVALDSSON, Astvaldur

2000 *Las voces de los Wak'a. Jesús de Machaca: la marka rebelde*. Vol. 4. La Paz: CIPCA.

CONDORI, Leandro y Esteban TICONA

1992 *El escribano de los caciques apoderados. Kasikinakan purirarunakan qillqiripa*. La Paz: HISBOL-THOA.

CONDARCO MORALES, Ramiro

1982 *Zarate el “Temible” Willka*. La Paz: Imprenta Renovación.

CSUTCB

1983 *Tesis política y estatutos*. CSUTCB. La Paz.

CHOQUE CANQUI, Roberto

2003 *Cinco siglos de historia. Jesús de Machaca: la marka rebelde*. Vol. 1. La Paz: CIPCA-Plural.

CHOQUE, Roberto y Esteban TICONA

1996 *Subelevación y masacre de 1921. Jesús de Machaca: la marka rebelde*. Vol. 2. La Paz: CIPCA-CEDOIN.

CHOQUE, Maria Eugenia y Carlos MAMANI

“Reconstitución del Ayllu y derechos de los pueblos indígenas: El movimiento indio en los Andes de Bolivia”. En Esteban Ticona (comp.), *Los desde Los Andes*. La Paz: Yachaywasi.

- DELGADILLO, Walter
2006 “Sistematización de la experiencia de descentralización del distrito indígena de Kaami”. Cochabamba.
- FACOPI y THOA
1993 *Estatuto orgánico de la Federación de Ayllus de la Provincia Ingavi*. La Paz: Aruwiyiri.
- HURTADO, Javier
1986 *El Katarismo*. La Paz: HISBOL.
- GUEVARA, Wálter
1955 *Plan inmediato de política del Gobierno de la Revolución Nacional*. La Paz: Ministerios de Relaciones Exteriores y Culto.
- PLATT, Tristán
1982 *Estado boliviano y ayllu andino*. Lima: IEP.
- PLATA, Wilfredo, Gonzalo COLQUE y Nestor CALLE
2003 *Visiones de desarrollo en comunidades aymaras. Tradición y modernidad en tiempos de globalización*. La Paz: Pieb.
- La Prensa*
2006 “Nueva Ley de Tierras. Revolución agraria. Modificación de la Ley 1715. Reconducción de la Reforma agraria”. La Paz: noviembre.
- MAMANI C., Carlos
1991 *Taraq 1886-1935: Masacre, guerra y “Renovación” en la biografía de Eduardo L. Nina Qbispi*. La Paz: Aruwiyiri.
- MIRANDA, Jorge
2004 El desarrollo social y económico de los municipios frente a la problemática territorial y limítrofe en Bolivia. En *Municipalización: diagnósticos de una década. 30 investigaciones sobre Participación Popular y Descentralización*. Tomo I. La Paz: Plural / ISAID / ILDIS, pp. 403-436.
- NINA QUISPE, Eduardo
1932 *De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la excensión revisitaria. Venta y composición de tierras de origen con la corona de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777 y 1925*. s.p.i. La Paz.
- MALENGREAU, Jacques
1992 *Espacios institucionales en los Andes*. Lima: IEP / Universidad Libre de Bruselas.
- RIVERA, Silvia
1989 “¿Ciudadanía y soberanía? Cuatro ensayos sobre el colonialismo interno en Bolivia”. La Paz. (Ms).
1984/2003 “Prefacio”. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*. La Paz: Yachaywasi-Aruwiyiri.

REINAGA, Fausto

1970 (2001) *La Revolución india*. La Paz: PIB.

THOA

1984 *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república*. La Paz: THOA-UMSA.

TICONA ALEJO, Esteban

2003 "El Thakhi entre los aimara y los quechua: La democracia en los gobiernos comunales". En *Los Andes desde los Andes. Aymaranakana, qhichwanaka yatxatawipa, lup'iwipa*. La Paz: Yachaywasi.

2002 *Memoria, política y antropología en Los Andes bolivianos. Historia oral y saberes locales*. La Paz: Agruco / Plural / Carreras de Antropología-Arqueología.

2000 *Organización y liderazgo aymara. La experiencia indígena en la política boliviana. 1979-1996*. La Paz: Universidad de la Cordillera / Agruco.

1996 *CSUTCB: Trayectoria y desafíos*. La Paz: CEDOIN.

1992 *Los tres Machaqa: proceso de resistencia y consolidación de una región aymara*. La Paz. (Ms.).

TICONA ALEJO, Esteban y Xavier ALBÓ

1997 *La lucha por el poder comunal. Jesús de Machaqa: la marka rebelde*. Vol.3. La Paz: CIPCA-CEDOIN.

El Estado, el poder y la dominación en el pensamiento occidental. Una crítica desde *Abya Yala*-América

Un par de preguntas guiaron este ensayo ¿Por qué los conceptos de Estado, poder y dominación nos imponen un pensar desde la experiencia europea? ¿Por qué no es fácil pensar como *Abya Yala*-América y desde nuestra praxis anticolonial?

Conceptos de Estado, poder y dominación

Algunas viejas y nuevas ortodoxias

Hobbes, Weber y Bourdieu

Alrededor del siglo XVII Hobbes establece su teoría filosófica, política y social. El siguiente fragmento de *Leviatán* resume su filosofía materialista: “El universo es corpóreo. Todo lo que es real es material y lo que no es material no es real” (Hobbes 1994).

El determinismo materialista se fundamenta en un método racionalista de carácter matemático y geométrico: el método analítico-sintético de Descartes. Por lo tanto, la libertad humana y el libre albedrío de la voluntad quedan subordinados y limitados por esta tendencia.

Para Hobbes, el Estado surge para remediar el “estado de naturaleza” en el que supuestamente los hombres se hallaban inmersos, guiados por el instinto de supervivencia, el egoísmo y por la ley del más fuerte (la ley de la selva), en una “guerra de todos contra todos”. Sin un Estado o autoridad

fuerte sobrevendría el caos y la destrucción (la anarquía), convirtiéndose el hombre en un lobo para los otros hombres, o según su frase célebre: “el hombre es lobo del hombre”.

El individuo encuentra dentro de sí la necesidad de establecer unas leyes que le permitan vivir en paz y en orden, necesidad que se realiza mediante un pacto o “contrato social” mediante el cual, los poderes individuales se transfieren a “un solo hombre” o a “una asamblea de hombres”: el Estado o *Leviatán*, que se convierte en el soberano absoluto y cuyo poder aúna todos los poderes individuales. El Estado se presenta como el gran ordenador, el pacificador y la garantía de la supervivencia de todos a costa de la pérdida de la autonomía y libertad individual (Hobbes 1994).

Según Weber, el Estado como forma de organización política de la sociedad es una creación del continente europeo. Para justificar el surgimiento del Estado capitalista, racional y occidental, hace todo un recuento histórico de la China, la India y el Japón, a quienes les reprocha el haber sido incapaces racionalmente de evolucionar hacia el capitalismo y de haberse quedado en la “magia” o la irracionalidad¹.

El Estado “es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio -el concepto de “territorio” es esencial a la definición-reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima”. No es cualquier Estado, desde el punto de vista sociológico, “el Estado moderno es una “empresa” con el mismo título que una fábrica”. Enfatiza, que en eso consiste su rasgo histórico específico occidental y racional (Weber 1999: 1056 y 1061).

Son determinantes en el manejo del Estado racional, la burocracia y los partidos políticos. Esta es una de las razones fundamentales para caricaturizar a los mandarines chinos, como simples “calígrafos que saben hacer versos”; pero no aptos para administrar el Estado-empresa. Según Weber, los mandarines ignoraron la jurisprudencia; pero sí aprendieron los burócratas profesionales occidentales o los administradores del Estado moderno, como los calificaba (Weber 1999:1047).

1 Según Weber, el Estado Chino se desarrolló entre los siglos VII y XI. Su administración estuvo en manos de funcionarios puramente humanistas (mandarines). Su ascenso se vio impedido por la fuerza de la magia. De ahí que nunca pudieron romper las asociaciones familiares, como fue en el caso de occidente en virtud del desarrollo urbano y del cristianismo (Weber 1999: 1048).

La política es una aspiración “a la participación en el poder” o “a la influencia en el poder” sobre la distribución del mismo, sea entre Estados, en el interior del mismo, o entre los grupos humanos. El quehacer político aspira al poder, sea “para” la política o vivir “de” la política y este es el espacio de los políticos en el Estado moderno (Weber 1999: 1056-1057 y 1066).

Bourdieu, critica al marxismo, a Weber, Elías y Tilly de haber privilegiado la concentración de capital de fuerza física sobre estudios del Estado occidental. Para salir de estas limitaciones de los citados autores, propone un modelo de explicación del surgimiento del Estado europeo (Bourdieu 1997: 98 y 101).

Define al Estado, basado en Weber y dice: “El Estado es una X^2 (por determinar) que reivindica con éxito el monopolio del empleo legítimo de la violencia física y simbólica en un territorio determinado y sobre el conjunto de la población correspondiente” (Bourdieu 1997: 97-98).

Aquí el gran aditamento es el capital simbólico, aunque esta idea ya se encuentra en Weber, pero no con el énfasis que le da Bourdieu. Es interesante la aproximación histórica sobre el surgimiento del Estado occidental³.

Según Bourdieu, el Estado moderno es el resultado de un largo proceso histórico de unión de los diferentes tipos de capital, como el capital de fuerza física (ejército y policía), el capital económico, el capital cultural (o informacional), el capital simbólico y el capital jurídico. Concentración que lo convierte en metacapital, otorgando poder sobre las demás clases de capital y sobre sus poseedores. La concentración del capital jurídico es un aparato absolutamente crucial, de un proceso más amplio de unión del

2 Weber utiliza el concepto de comunidad humana en vez de la “X” de Bourdieu.

3 Según Bourdieu, el Estado naciente europeo afirmó su fuerza física en lo externo, en relación con otros Estados (por ejemplo la guerra por la tierra) y en lo interior, contra poderes como el de los príncipes y las resistencias de las clases dominadas. Por otro lado, el Estado progresivamente se convierte en una lógica absolutamente económica, basado en la recaudación y la redistribución, que son signos de la transformación del capital económico en capital simbólico. En este sentido, pasaron del Estado patrimonial (o feudal) al burocrático y del Estado dinástico al impersonal. Además, el Estado va institucionalizando el impuesto y para esto tuvo que hacer una especie de guerra interna, mediante embargos, coerciones solidarias y corporales. La concentración de las Fuerzas Armadas y los recursos financieros necesarios fueron posibles gracias a la concentración de un capital simbólico de reconocimiento y de legitimidad (Bourdieu 1997: 102-103 y 109).

capital simbólico, bajo sus diferentes formas, que constituye la base de la autoridad específica, como la de nombrar (Bourdieu 1997: 99 y 111).

Pero ¿qué es el capital simbólico?⁴ Es cualquier propiedad (cualquier tipo de capital, físico, económico, cultural, social) cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguir la), reconocerla y conferirle algún valor. Por ejemplo, las distinciones o las condecoraciones. Este es el capital simbólico objetivado, codificado, delegado y garantizado por el Estado, en otros términos, burocratizado (Bourdieu 1997: 108 y 112).

El capital simbólico es la distribución de esta especie de capital, que distingue al fuerte del débil; al grande del pequeño; al rico del pobre; al culto del inculdo, etc. El Estado dispone de medios para imponer e inculcar estos principios duraderos de división, conforme a sus propias estructuras. El Estado es la sede por antonomasia de la concentración y del ejercicio del poder simbólico. El Estado, actúa a modo de un banco de capital simbólico, donde garantiza todos los actos de autoridad, actos que pueden ser arbitrarios y desconocidos; pero son “imposturas legítimas” (Bourdieu 1997: 108 y 114).

¿Cómo se da la eficacia simbólica?⁵ Las relaciones de fuerza más brutales son al mismo tiempo relaciones simbólicas. Los actos de sumisión, de obediencia, son actos cognitivos. El Estado contribuye en una parte determinante a la producción y a la reproducción de los instrumentos de construcción de la realidad nacional. Por ejemplo, la familia y el sistema escolar (Bourdieu 1997: 115 y 117).

¿Cómo se da la sumisión al Estado? Se basa en estructuras cognitivas, como la historia colectiva, a la que denomina filogénesis. Pero también se fundamenta en estructuras objetivas, a la que llama ontogénesis, que ha inscrito en los cuerpos y en las estructuras objetivas del mundo al que se aplican. Por ejemplo, morir por la patria (Bourdieu 1997: 118).

4 Para Bourdieu, hay otra forma de capital simbólico llamado difuso, que está basado exclusivamente en el reconocimiento colectivo (Bourdieu 1997: 112).

5 Bourdieu critica la visión “fiscalista del mundo social”, que concibe las relaciones sociales como relaciones de fuerza (Foucault) y la mirada “cibernética” o semiológica, que la convierte las relaciones de fuerza simbólica en relaciones de sentido, en relación de comunicación.

El Estado moderno no precisa necesariamente dar órdenes para ejercer una coerción física o para producir un mundo social ordenado. No mientras esté en disposición de producir más estructuras cognitivas incorporadas, que sean acordes con las estructuras objetivas y de garantizar de este modo la creencia.

Esta creencia política primordial es la doxa, que en realidad es la ortodoxia, que permite reproducir la visión dominante. ¿Qué es la doxa? Es un punto de vista particular, la mirada de los dominantes, que se presenta y se impone como un criterio universal: el punto de vista de querer dominar el mundo desde el Estado (Bourdieu 1997: 120-121).

Otras ortodoxias críticas

Foucault, Deleuze-Guattari y Clastres

Foucault, relea la noción de poder. No hace referencia al gubernativo, sino a la multiplicidad de poderes que se ejercen en la esfera social, los cuales se pueden definir como poder social. El problema del poder no se puede reducir al de la soberanía, ya que entre hombre y mujer, alumno y maestro y al interior de una familia existen relaciones de autoridad que no son proyección directa del poder soberano, sino más bien condicionantes que posibilitan el funcionamiento de ese poder. Son el sustrato sobre el cual se afianza. El hombre no es el representante del Estado para la mujer. Para que el Estado funcione como tal es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño relaciones de dominación bien específicas, que tienen su configuración propia y su relativa autonomía (Foucault 1992a).

El poder se construye y funciona a partir de otros poderes, de los efectos de éstos, independientes del proceso económico. Las relaciones de poder se encuentran estrechamente ligadas a las familiares, sexuales, productivas; íntimamente enlazadas y desempeñando un papel de condicionante y condicionado. En el análisis del fenómeno del poder no se debe partir del centro y descender, sino más bien realizar un análisis ascendente, a partir de los “mecanismos infinitesimales”, que poseen su propia historia, técnica y táctica, y observar cómo estos procedimientos han sido colonizados, utilizados, transformados, doblegados por formas de dominación global y mecanismos más generales (Foucault 1992a).

En *La verdad y las formas jurídicas* (1992b), Foucault habla del subpoder, que es “una trama de poder microscópico, capilar”, que no es el poder político ni los aparatos de Estado ni el de una clase privilegiada, sino el conjunto de pequeños poderes e instituciones situadas en un nivel más bajo. No existe un solo poder en la sociedad, se dan múltiples relaciones de autoridad situadas en distintos niveles, apoyándose mutuamente y manifestándose de manera sutil. El aporte de Foucault va en sentido de analizarlas a niveles microscópicos.

En sus clases del 7 de enero de 1976, al criticar a dos conceptos tradicionales⁶ define que el poder “se ejerce” y “sólo existe en el acto”. Pero fundamentalmente es “una relación de fuerza en sí mismo”. El poder “es esencialmente lo que reprime” y es un “despliegue de una relación de fuerza” Para nuestro autor, donde hay poder hay resistencia (Foucault 2001: 27-28).

Para Deleuze y Guattari (2000), las sociedades “primitivas”⁷ y las sociedades modernas son segmentarias. El hombre es un animal segmentario, espacial y socialmente. Los segmentos se nos imponen en un espacio, son homogéneos y nos delimitan. La segmentariedad es una característica específica de todos los estratos que nos componen, por ejemplo, estudiar, trabajar, jugar, etc.

6 Foucault identifica dos grandes vertientes tradicionales sobre el concepto de poder. Por un lado, la concepción jurídica tradicional (o liberal) y por la otra la marxista o economicista. Para el primero, el poder es considerado “como un bien” y que por consiguiente puede transferirse o enajenar total o parcialmente. Para los economicistas, el poder es concebido como el mantenimiento de las relaciones de producción (Foucault 2001: 26-27).

7 Existe una larga tradición de estudios antropológicos sobre sociedades segmentarias, los más difundidos son sobre Africa, como “Los Nuer” de Evans- Pritchard (1977) o el “El Gobierno primitivo” de Lucy Mair (1977). Sobre el Asia está el trabajo de Edmund Leach sobre los “Sistemas políticos de Alta Birmania” (1970). Para el contexto Andino, tenemos numerosas publicaciones como las de Guaman Poma de Ayala (1980), Santa Cruz Pachakuti (1995), Murra (1975), Condarco (1970 y 1980), Rostworowski (1977), Golte (1980), Salomón (1980), Platt (1987), Earls (1992), Duviols (1993), Harris (1987), Larson (1991), Albó (1977, 1985 y 1988), Arnold (1992) y muchos otros. Investigadores indígenas en Ecuador y Bolivia han puesto un sello particular a los estudios andinos, pensados desde la misma experiencia, como Muyolema (2001), Maignushca (2003), Ticona (2002 y 2003), entre otros.

El único trabajo que citan Deleuze y Guattari es del antropólogo francés Pierre Clastres (1996), quien se inspiró y sustentó su hipótesis en sociedades indígenas de la gran región del Chaco, hoy comprendidas en Bolivia, Paraguay y Argentina.

Según nuestros autores hay tres formas de segmentaridad:

- 1) Binaria: Son oposiciones duales: clases sociales, hombres-mujeres. Serían extremos entre oposiciones.
- 2) Circular: Van en círculo, en espacios cada vez más grandes, más anchos, Serían “mis asuntos, de mi barrio, de mi ciudad, de mi país, del mundo”, etc.
- 3) Lineal: Procesamiento en línea recta, “se van transformando según el punto de vista, en la escuela nos dicen: ya no estas más en la familia, en el ejercito nos dicen, ya no estas más en la escuela”. Deleuze y Guattari, dicen “que estas segmentaridades se incluyan unas en las otras, da como una imagen también circular, de expansión, la transforman según el punto de vista. Pero como están tan entrelazadas, dan la sensación de que en la circular se pasaría a otros estratos, por ejemplo: la escuela incluye a la familia; la profesión al oficio; se incluyen unas a las otras, son encadenamientos de procesos que van en la misma línea”. Uno remite al otro, es la idea de lo procesual; de lo evolutivo.

“La segmentaridad primitiva” es la de un código polívoco y está basado en los linajes. En las sociedades primitivas, su situación y sus relaciones son variables y a la vez ocupan territorialidades itinerantes, basadas en divisiones locales, enmarañadas. Por lo dicho, estas sociedades organizan un tejido de segmentaridad flexible.

En cambio en el Estado moderno, no sólo se ejercen los segmentos que mantienen o dejan subsistir, sino que poseen en sí mismos su propia segmentaridad, es un todo global y unificante, organizado en una trama. La vida moderna no ha suprimido la segmentaridad, la ha endurecido.

Tanto la segmentaridad dura como la flexible, se dan en las sociedades primitivas como en el Estado moderno. Estos conceptos están tan imbricados unos en otros que en determinados momentos es difícil separarlos, individualizarlos. Hay relaciones entre segmentaridad binaria, circular y lineal, tanto en las sociedades primitivas como en el Estado moderno, con las diferencias que tienen que ver con los dos tipos de líneas: flexible y dura.

Pierre Clastres, parte definiendo lo que es una sociedad primitiva y concretamente indica que son sociedades sin Estado, sociedades cuyo cuerpo no posee un órgano de poder político separado. Para nuestro autor,

la presencia o ausencia de Estado sirve de base para una primera clasificación de las sociedades. Las sociedades sin Estado son homogéneas en su ser, indivisas, “carecen de un órgano de poder separado, el poder no está separado de la sociedad” (Clastres 1996: 111-112).

Recuerda que los primeros invasores europeos juzgaron a los indios de América del sur, en el siglo XVI, al comprobar que los “jefes” no poseían ningún poder sobre las tribus, que nadie mandaba y nadie obedecía y por esta razón, declararon que los indios no eran civilizados, que no se trataba de verdaderas sociedades. Sino, salvajes “sin fe, sin ley, sin rey”. Pero esto es una gran muestra del etnocentrismo europeo, que prima hasta ahora (Clastres 1996: 112).

Para Clastres, aquellos “jefes” en la sociedad primitiva, están desprovistos de todo poder, la jefatura se instituye exteriormente al ejercicio del poder político. El jefe está al servicio de la sociedad -verdadero lugar del poder- que ejerce su autoridad sobre el jefe. Por ello es imposible que el jefe ponga a la sociedad a su servicio o que ejerza poder; la sociedad primitiva no tolerará que su jefe se transforme en déspota (Clastres 1996: 112-113).

Si la comunidad lo reconoce como líder (portavoz), cuando le afirma su unidad en referencia a otras unidades, le acredita un mínimo de confianza garantizada por las cualidades que despliega precisamente al servicio de esa sociedad. Es lo que denominamos prestigio, erróneamente confundido con el poder. Las sociedades primitivas, son sociedades indivisas, y por ello mismo cada una se concibe como totalidad. Sociedades sin clases –sin ricos que exploten a pobres–, sociedades sin división en dominadores y dominados, sin órgano de poder separado (Clastres 1996: 114).

Finalmente, plantea que las sociedades primitivas encuentran en la guerra motivos para no quedar unificados, en este sentido las luchas entre los diferentes segmentos es un aspecto central de libertad y autonomía y esta es la razón para decir que son sociedades para la guerra y contra el Estado (Clastres 1996:181-216).

Algunas comparaciones críticas

El “estado de naturaleza” de Hobbes, rayó el lindero del pensamiento filosófico-político de la humanidad en un antes y un después. El antes fue dado a los “primitivos” y “salvajes” de los países no europeos (como los

pueblos indios de Abya Yala) y el después se adjudicaron ellos, es decir los occidentales. Estas asignaciones permitieron la fundación de ciertas disciplinas (como el derecho, la filosofía política y mas tarde, la sociología y la ciencia política) que pusieron en circulación los conceptos de sociedad, Estado, política y poder, como productos absolutamente occidentales.

Weber, apostó abiertamente al sistema capitalista y a su mejor instrumento reproductor del mismo: el Estado racional-occidental. La tenue diferenciación que hace entre Estado y empresa, nos lleva a la constatación de que el pensamiento weberiano está acentuado en la visión asociacionista-institucional del Estado, por encima de cualquier beneficio a los seres humanos.

Bourdieu, es el gran continuador de Weber. Este último estaría feliz, si supiera que tuvo un gran seguidor de sus ideas, no sólo como representante occidental, sino sobre todo como racionalista. Es curioso que haga breves referencias a sociedades sin Estado, ¿en algún momento de irracionalidad? Por ejemplo, cita a Cabilia e Islandia, donde no existe la delegación del ejercicio de la violencia. Entonces ¿por qué seguir pensando en el Estado?, ¿por qué no es posible pensar en sociedades sin Estado? No porque soñamos en alguna nueva utopía, sino sencillamente en la presencia de múltiples experiencias de sociedades sin Estado en varios continentes, como el africano, el asiático e incluso los pueblos quechuas, aymaras y urus de Abya Yala. Sin embargo, para Bourdieu, resulta insignificante tomar en serio esas prácticas de Cabilia e Islandia, porque simplemente no son europeas.

Foucault nos permite entender el poder y la dominación fuera del Estado. El poder está diseminado en los micropoderes y nos dice, “donde existe poder y dominación hay formas de resistencia”. Es útil esta hipótesis para contextos coloniales. Sin embargo ¿será que todo ser humano busca el poder? ¿Todos nuestros actos están estratégicamente calculados para dominar a alguien? ¿Por qué pensar que el concepto de poder de Foucault es universal? En muchas sociedades y en especial en las andinas indígenas y campesinas, no existe el concepto de poder en el sentido foucaultiano. No es que estas sociedades hayan superado las formas de dominación interna, sino que el poder no está conectado a la dominación absoluta y a la eliminación total del adversario. Por ejemplo, el juego por el prestigio y las *ch'axwas* (disputas) en el *tinku* o *tinkuy* en los ayllus y comunidades andinas.

Deleuze y Guattari, a partir de la experiencia de las sociedades “primitivas” plantean la recuperación de la segmentaridad, como espacios de organización

y de libertad. Es interesante que ambos autores reconozcan al segmento como parte de las sociedades modernas. Aquí llamamos la atención sobre la reflexión de Clastres, que los Estados modernos están afincadas en la lógica de la unificación y la centralización. Entonces ¿cómo se da realmente la segmentaridad en el Estado moderno? La gran dificultad de nuestros autores es no tener bases empíricas en su propuesta y seguir pensando que su reflexión es aplicable donde haya Estado moderno. ¿Esto no es otra forma de universalismo?

Otra ausencia importante en Deleuze y Guattari, es no reconocer la experiencia segmentaria de las sociedades africanas y asiáticas. Hay que recordar que a Evans-Pritchard, como parte de la misión colonizadora británica, le interesaba mucho entender estas “formas revoltosas” de la organización africana, para rediseñar políticas coloniales más exitosas. Aquí se acuñaron los conceptos de fusión y fisión, tan centrales en las sociedades segmentarias, o las prácticas de la vendetta (o venganza), que tanto disgustaban al citado antropólogo.

Clastres, a partir del conocimiento de las sociedades indígenas chaqueñas, lanzó la hipótesis de que son sociedades contra el Estado y para la guerra. Un ejemplo, puede permitir interrogar esta suposición. Clastres no creería que 50 años después de sus investigaciones, aquellas sociedades guaraníes que estudió, como las del chaco boliviano, se hayan convertido en sociedades para el Estado. Sus “jefes” ocupando altos cargos políticos en varios gobiernos de turno⁸. Aquí la pregunta básica es ¿qué ha pasado? ¿Por qué esas sociedades contra el Estado se volvieron para estatales?, ¿Por qué las sociedades belicosas no hicieron guerra contra el Estado?; pero además, ¿qué es el Estado? en este caso el Estado boliviano, ¿es tan conculcador de las libertades, tan racional y tan buen re-productor de la violencia simbólica, como nos dicen los pensadores europeos?

Conclusiones

Hobbes, Weber y Bourdieu, nos permiten constatar que el pensamiento occidental se remozca permanentemente, según las necesidades históricas;

8 Marcial Fabricano, es uno de esos “jefes” indígenas que usufructuó del poder estatal, ocupando el cargo de Viceministro de Asuntos indígenas a fines de la década de 1990 y principios de 2000.

pero bajo una matriz europea. En tiempos diferentes, han apostado al Estado moderno, como el gran instrumento de dominación de la sociedad occidental y para la colonización. Para Weber, el Estado es el mejor espacio para reproducir el capitalismo y para Bourdieu, la familia y la escuela son una especie de mejores agentes del Estado y por lo tanto, sus mejores reproductores de dominación. Han creado conceptos universales a partir de situaciones locales europeas, son los casos de Hobbes desde Inglaterra, Weber desde Alemania y Bourdieu desde Francia.

Foucault, Deleuze, Guattari y Clastres, coinciden en su crítica a su sociedad occidental; pero estos géneros irreverentes, se han convertido en otra vía (quizás más efectiva), para seguir reproduciendo y universalizando el pensamiento europeo. Nos llama la atención en Deleuze y Guattari, que sólo rescatan a Clastres y no a los investigadores y pensadores nativos del “tercermundo”. ¿Por qué? Aunque estas “atrevidas” interpretaciones, han quedado ancladas en el mero idealismo filosófico y antropológico.

Para los pueblos de Abya Yala ¿cuál es la utilidad de estas teorías eurocéntricas? ¿será que nos permiten entender mejor nuestra situación colonial? La América indígena, afro y mestiza pobre, es ejemplar en este sentido, porque hace más de quinientos años continua pensando con “cabeza propia” e intentando cristalizar un “pensamiento propio”, que coadyuve definitivamente a nuestra liberación.

Bibliografía

ALBÓ, Xavier

1985 *Desafíos de la solidaridad aymara*. La Paz: CIPCA.

1977 *La paradoja aymara, solidaridad y faccionalismo*. La Paz: CIPCA.

ALBÓ, Xavier (comp.)

1988 *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid: Alianza.

ADORNO, Rolena

Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala. Lima: PUCP.

ARNOLD, Denis (comp.)

1992 *Hacia un orden andino de las cosas: tres pistas de los Andes meridionales*. La Paz: HISBOL / ILCA. [Reedición 1998].

BOURDIEU, Bourdieu

1997 “Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático”. En *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

- CONDARCO MORALES, Ramiro
 1980 *Zárate el "Temible Willka"*. La Paz: Renovación.
 1970 *El escenario andino y el hombre*. La Paz: Renovación.
- CLASTRES, Pierre
 1996 "La cuestión del poder en las sociedades primitivas" y "Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas". En *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, Gilles y Felix GUATTARI
 2000 "Micropolítica y segmenaridad". En *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- DUVIOLS, Pierre
 1993 *Relación de antigüedades deste Reyno de Piru: estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco: Institut Francais D'Études Andines / Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- EARLS, John
 1992 Viabilidad productiva de la comunidad andina. En *futuro de la comunidad andina*. La Paz: CIPCA.
- Evans-Pritchard, E.E.
 1977 *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.
- FOUCAULT, Michel
 2001 Clase del 7 de enero de 1976. En *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE.
 1992a *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
 1992b *La verdad como las formas Jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- GOLTE, Jurgen
 1980 *La racionalidad de la organización andina*. Lima: IEP.
- HARRIS, Olivia
 1987 *Economía étnica*. La Paz: HISBOL.
- HOBBS, Thomas
 1994 *Leviatán*. Tomos I y II. México: Gernika
- LEACH, Edmund
 1970 *Sistemas políticos de Alta Birmania*. Madrid: Anagrama.
- LARSON, Brooke
 1991 "Explotación y economía moral en los Andes del sur, hacia una reconsideración crítica". En Segundo Moreno y Frank Salomón (comps.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*. Quito: Abya Yala-MLAL.
- MURRA, John
 1997 "El Tawatinsuyu". En *Historia General de América latina*. Vol. I. España: UNESCO / Edit. Trotta.
 1987 *La organización económica del Estado inca*. México: Edit. Siglo XXI.

- 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
- Mair, Lucy
- 1977 *El gobierno primitivo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- PEASE, Franklin
- 1980 “Prólogo”. *Nueva Corónica y Buen gobierno* de Felipe Guaman de Ayala. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- 1978 *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Lima: IEP.
- PLATT, Tristan
- 1987 “Entre *Ch’axwa* y *Muxsa*. Para una historia del pensamiento político aymara”. En Terrése Bouysse-Cassagne et al., *Tres reflexiones sobre el mundo andino*. La Paz: HISBOL.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
- 1977 *Etnia y sociedad*. Lima: IEP.
- MUYOLEMA, Armando
- 2001 “De la cuestión indígena a lo indígena como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje”. En I. Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad*. Ámsterdam/Atlanta, GA: Rodopi. 2001, pp. 327-364.
- MAIGUASHCA, Juan. Editor
- 2003 *Creación de las repúblicas y formación de la nación*. Vol. 5. *Historia de América andina*. Quito: UASB/Libresa.
- SALOMÓN, Frank
- 1980 *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- SANTA CRUZ PACHAKUTI, Juan de
- 1995 *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. Perú: Fondo de Cultura Económica.
- TICONA ALEJO, Esteban
- 2002 *Memoria, política y antropología en Los Andes bolivianos. Historia oral y saberes locales*. La Paz: Agruco-Plural-Carreras de antropología-arqueología.
- Ticona, Esteban (comp.)
- 2003 *Los Andes desde los Andes*. Aymaranakana, qhichwanaka yatxatawipa, lup’iwipa. La Paz: Yachaywasi.
- Weber, Max
- 1999 *Economía y sociedad*. México: FCE.