

Carmen Ibáñez

Negociaciones de etnicidad en los andes bolivianos: *Ayllus versus Sindicatos*

KLA Working Paper Series

Herausgegeben vom
Kompetenznetz
Lateinamerika

Published by the
Research Network for
Latin America

Publicados por la
Red de Investigación sobre
América Latina

Publicados pela
Rede de Pesquisa sobre
América Latina

Working Paper, No. 16, 2016

Universities participating in the Research Network



Copyright for this edition: Carmen Ibáñez

Editing and Production: Aileen Böckmann

The KLA Working Paper Series serves to disseminate first results of research projects in order to encourage the exchange of ideas and academic debate. Inclusion of a paper in the KLA Working Paper Series does not constitute publication and should not limit publication in any other venue. Copyright remains with the author.

All working papers are available free of charge on our website www.kompetenznetz-lateinamerika.de

How to cite this paper: Ibáñez, Carmen, 2016: "Negociaciones de etnicidad en los andes bolivianos: Ayllu versus Sindicato", KLA Working Paper Series No. 16; Kompetenznetz Lateinamerika - Ethnicity, Citizenship, Belonging; URL: http://www.kompetenzla.uni-koeln.de/fileadmin/WP_Ibáñez.pdf.

Imprint

Kompetenznetz Lateinamerika

Ethnicity, Citizenship, Belonging

Godesbergerstr. 10

50968 Köln

Germany

E-Mail: info-kla@uni-koeln.de

Tel: + 49 0221 470 5480

Homepage: www.kompetenznetz-lateinamerika.de

ISSN: 2199-0298

The Research Network for Latin America cannot be held responsible for errors or any consequences arising from the use of information contained in this Working Paper; the views and opinions expressed are solely those of the author and do not necessarily reflect those of the Research Network.

Carmen Ibáñez

Negociaciones de etnicidad en los andes bolivianos: Ayllu versus Sindicato¹

Resumen

Si la etnicidad en Bolivia es palpable, viva y activa es precisamente porque los indios² han recurrido con ingenio y creatividad a diferentes estrategias para la sobrevivencia de su identidad, en este caso, aceptan ser sometidos a la imposición de la forma sindicato pero con el transcurrir de los años poco a poco amoldan esta forma a su forma organizativa original que es el ayllu. Para el presente estudio, nos introducimos en la cotidianidad de una de las denominadas zonas más indígenas de Bolivia, cuyos habitantes combinan para su sobrevivencia la minería y el trabajo agrario³, ¿hablaremos entonces de campesinos y/o mineros? Esa fue precisamente una de las preguntas básicas que nos hicimos al comenzar la investigación. Ayllu y sindicato, dos formas de entender y de hacer política en el mundo andino, se trastocan y se vuelven –sobre todo en los años ochenta y noventa–, en una forma sola y propia de representación política. Entonces cabe preguntarnos, ¿Cómo se dá la coexistencia de estas dos formas de representación? ¿Es acaso una complementación? en ese caso, ¿Cuál complementa a cuál?. Estas preguntas nos obligan a una reflexión sobre el uso de la palabra campesino, es decir ¿Cómo encaja este término, cuando de lo que hablamos es de indígenas?.

Nota biográfica

Carmen Ibáñez es socióloga y economista, estudió paralelamente ambas carreras en las universidades Mayor de San Andrés y Católica Boliviana respectivamente, en la ciudad de La Paz. Ha escrito su tesis doctoral en Ciencias Políticas en la universidad de Rostock como becaria del DAAD. Es investigadora de la Red de investigación sobre América Latina y docente en el Instituto de Historia Ibérica y Latinoamericana de la Universidad de Colonia. Sus campos de investigación son migración y etnicidad.

¹ Este trabajo es producto de una estadía corta en la parte nor-oeste del departamento de Potosí en Bolivia.

Quiero expresar mi profundo agradecimiento a la señora Julia Sierra, *indígena urbana*, analfabeta y vendedora del mercado Central de Sucre. Su memoria, conocimientos, crítica y puntos de vista han enriquecido sustancialmente la presente investigación.

² Considero que el término *indígena* es un tema importado y utilizado estratégicamente en el discurso político de la llamada *ayuda al desarrollo*. Dicho esto, me permito el uso de la palabra indio, como un referente de rebeldía e interpelación al uso del discurso indigenista.

³ El suelo andino ofrece condiciones desfavorables para la agricultura, a lo accidentado del terreno hay que sumarle la pobreza de sus suelos lo que los hace propensos a la erosión, y también, la continua falta de agua, las heladas nocturnas y las marcadas diferencias de temperaturas entre el día y la noche. Pero además, un elemento que profundiza aún más la baja productividad de las tierras del altiplano es el fraccionamiento extremo que se hace a los terrenos de cultivo, lo que se conoce con el nombre de minifundio.

Índice

1. Introducción.....	3
2. Marco Teórico.....	5
2.1 Ayllu.....	5
2.2 Sindicato.....	6
2.3 Acerca de la etnicidad.....	7
3. Estructura y contexto del análisis	9
3.1 ¿Campesinos o indios?.....	10
3.2 Etnicidad y clase: consideraciones para la reflexión.....	14
4. De <i>ayllus</i> a sindicatos campesinos	17
6. Conclusiones.....	28
7. Bibliografía.....	33

1. Introducción

“Como indios nos han dominado, como indios nos vamos a liberar”

(Juan de la Cruz Villca líder katarista, en Ticona, 2003:68)

Si es posible que en Bolivia hoy hablemos de un cambio de actores en la política –donde electores en su mayoría cholos⁴ e indios votan por un igual– es precisamente porque éstos fueron capaces de romper e interpelar, con su cotidiano vivir, la forma institucionalizada y cosificadora de *lo indígena*, lo cual se traduce en ver a los indios como minorías exóticas y ancladas en un pasado inmemorial.

Este cambio, no sólo político sino y sobre todo, social es posible porque en los andes bolivianos la etnicidad se alimenta de paralelismos sin contradicciones. Partiendo de esta hipótesis vamos deshilvanando nuestra investigación a través de la simultaneidad del manejo de los tiempos que se hace en esta parte del continente americano: pasado con presente, que viene dado ya, desde la gramática misma de los idiomas quechua y aymara como por la cosmovisión de su gente. Ni el idioma, ni el origen sociogeográfico, ni siquiera la autoidentificación, parecen ser elementos estables, para que en Bolivia califiquemos de indio a determinado individuo⁵. Resulta así que según los lugares el indígena puede ser tanto la vendedora del mercado como el profesor universitario, en este contexto nos permitimos hablar de *indígenas urbanos*, de *sindicatos campesinos*, de “identidad cheje⁶” (Rivera, 2010) o de “burguesía chola⁷” (Toranzo, 2006), conceptos que parecen contradictorios pero que están vivos y son ejemplos concretos de la *etnicidad estratégica* que los indios han optado para su sobrevivencia. Por ello, que un individuo pueda pertenecer y obedecer a dos formas circunscritas de representación, como son el *ayllu* y el

⁴ Lo cholo es una categoría que cabalga el metafórico mapa étnico boliviano, pues lo cholo no es completamente ni criollo ni indio, urbano ni rural, occidental ni andino pero tampoco hegemónico ni subalterno (Soruco, 2006). *Lo cholo* es un concepto que denota el abigarramiento de la sociedad boliviana y la muestra más clara está en la vestimenta de las cholas, en la época colonial cuando las indias llegaban a las ciudades andinas combinaban sus ropas con las traídas desde España, así la mantilla sevillana, las botas a media caña y las polleras fueron adaptando forma propia y hoy es el distintivo de mujeres de origen rural que habitan las ciudades urbanas. Lo cholo sería entonces, algo así como una categoría intermedia entre el indio y el ciudadano y que legitima sus códigos propios de pertenencia y determinada estética, ambos a través de su ropa pero también de su consumo cultural.

⁵ En lo personal me ha pasado que mis familiares indios no me consideran una igual, aunque en la escuela fui tratada de “india” por ejemplo por mi profesora de francés, quién consideraba que yo era un desperdicio de su tiempo, pues daba por hecho que mi condición de “india” no me permitiría pronunciar correctamente el idioma que ella enseñaba.

⁶ Lo cheje o chix'i expresa una yuxtaposición de colores que muestran un otro pero sin dejar de presenciar la heterogeneidad de colores en la imagen final, lo cheje entonces es una coexistencia que no aspira a ser una amalgama (Rivera, 2010).

⁷ Cuando Toranzo (2006) está hablando de la burguesía chola, se está refiriendo a la emergencia de empresarios de origen indígena.

sindicato, parece estratégicamente necesario; en este panorama cabría entonces preguntarnos, ¿Cómo se da la co-existencia de estas dos formas de representación? ¿Es acaso una complementación? en ese caso, ¿Cuál complementa a cuál?. Estas preguntas nos obligan a una reflexión sobre el uso de la palabra campesino, es decir ¿Cómo encaja este término, cuando de lo que hablamos es de indígenas?.

Entendemos que la identidad es una construcción social que se produce en la interacción y particularmente en la relación con el entorno y que esta relación puede ser de resistencia, de asimilación o de síntesis. Giménez (2002) pone énfasis en las sub-estructuras de la identidad, afirmando que sólo a través de ellas la identidad cultural logra dar continuidad a su matriz socio-cultural, las sub-estructuras están conformadas por un núcleo flexible y otro duro, el primero permite que la identidad se adapte a los cambios que le demanda el entorno, mientras que por medio del núcleo duro, estos cambios mantienen el sentido cultural que le viene de su matriz; es entonces la complementación de ambas sub-estructuras, lo que nos permite combinar el cambio y la continuidad; apoyados en este planteamiento proponemos las relaciones del *ayllu* y el sindicato como formas de representación y organización pero también como formas de identificación que trascienden el campo laboral y que son capaces de explicar la complementación del cambio y la continuidad en el mundo andino.

Para el presente estudio, nos introducimos en la cotidianidad de una de las denominadas zonas más indígenas de Bolivia, esta zona nos parece representativa para nuestro estudio pues históricamente es una zona con una fuerte demarcación territorial pre-colonial, al mismo tiempo que fue y todavía es, una zona tradicionalmente minera, en este sentido, los habitantes de Ocurí combinan para su sobrevivencia la minería y el trabajo agrario. ¿Hablabamos entonces de *campesinos* y/o mineros?. Esa fue precisamente una de las preguntas básicas que nos hicimos al comenzar la investigación. En la minería, la forma de organización de los trabajadores es el sindicato y en el agro andino, prevalece más bien, el *ayllu*. La forma *ayllu* acentúa el tema étnico y persiste desde los tiempos del pre-incario, en tanto que la forma sindicato, sobrepone la clase como parte importante de su discurso. *Ayllu* y sindicato, dos formas de entender y de hacer política en el mundo andino, se trastocan y se vuelven –sobre todo en los años ochenta y noventa en una forma sola y propia de representación política.

El propósito de este trabajo es entonces analizar a partir del *ayllu* y el sindicato, una instancia concreta de las negociaciones estratégicas de etnicidad. A partir de diversos trabajos teóricos sobre etnicidad, sintetizaremos los principales rasgos, avances y

convivencias de la etnicidad, desde el punto de vista del caso boliviano. La intención es comprender la dinámica política de la etnicidad como proyecto “estratégico” (Baud et al., 1996) y como campo de interpelación hacia el poder ejercido desde el Estado para poder nombrar y/o categorizar lo que es indio y lo que no.

En cuanto a la estructura del trabajo, éste está dividido en tres partes, en la primera parte nos vamos a referir al *marco teórico*, allí describiremos la base teórica desde la cual concebimos los conceptos. En la segunda parte, referida a la *estructura y el contexto del escenario de análisis*, vamos a profundizar en la relación conceptual campesino-indígena a propósito de una reflexión sobre etnicidad y clase, y ya en la tercera parte, *de ayllus a sindicatos campesinos*, nos ocuparemos de la emergencia de estas formas de organización y de las estrategias que se han utilizado para la sobrevivencia de formas pre-incaicas como la forma *ayllu*. Finalmente presentamos las conclusiones, con propuestas y análisis que pretenden invitar al lector hacia una reflexión sobre el tema.

2. Marco Teórico

En el plano teórico analizamos lo que sindicato y *ayllu* representan para el imaginario, esto con la idea de contribuir al debate sobre etnicidad. Hay que subrayar que abordaremos etnicidad desde el punto de vista de las negociaciones étnicas adoptando la estrategia del estudio de campo para articular desde allí una problemática que sea capaz de dar cuenta de la diversidad de situaciones por la que los sujetos del estudio atraviesan y de las estrategias a las que éstos recurren para superarlas.

2.1 Ayllu

El *ayllu* es un modelo social cuya difusión es general en el territorio andino, sobre todo en lo que corresponde al territorio boliviano, está constituido por un grupo de familias circunscritas a un territorio que reconocen una ascendencia común. Se reconoce que el *ayllu* tiene un origen pre-incaico, es decir que su forma ha sobrevivido también a la conquista, proceso durante el cual las autoridades andinas de los *ayllus* cumplieron funciones intermediarias entre las autoridades coloniales y los indios, esta relación estaba orientada al cobro de la tasa y la asignación de la fuerza del trabajo (Choque, 2008); será a partir de la época republicana cuando se intente a través del discurso estatal subordinar al *ayllu* como forma legítima de organización.

El *ayllu* como organización tradicional en Bolivia persiste en los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí, comenzaremos insistiendo en que territorialmente el *ayllu* no se corresponde con la división político-administrativa y geográfica del mapa boliviano, que está dividido en departamentos, provincias, cantones y municipios, es decir, el *ayllu* no tiene la concepción cartográfica de delimitaciones y jurisdicciones; no hay, propiamente hablando, fronteras, sino recorridos territoriales que se mueven, que se desplazan con la propia población (Albó, 2007). Los miembros del *ayllu* poseen propiedad colectiva y derecho a percibir una porción de tierra cultivable⁸ cuya explotación y administración directa depende del grupo familiar en forma de propiedad privada, teniendo sus miembros derecho al uso colectivo de las aguas y los pastos, así mismo esta formado por una serie de niveles y actúa como símbolo de la conciencia étnica de los pueblos indígenas del altiplano, para quienes representa una forma particular de organización, administración pero también de ocupación territorial, que busca administrar sus propios recursos y por lo cual se ha visto muchas veces enfrentada al Estado y a las empresas mineras (Paniagua, 2013).

En marzo de 1997 se creó el Consejo Nacional de *Ayllus* y *Markas* del *Qollasuyu* (CONAMAQ) con el fin de unir a los *ayllus* y las asociaciones de *ayllus* en el altiplano boliviano (Ticona, 2010). Esto fue la culminación de un proceso que duró cuatro años, en el cual los activistas del movimiento de los *ayllus* buscaron persuadir a los líderes y a las comunidades para reconstruir y agregar en una sola instancia a los *ayllus*, especialmente en el departamento de La Paz, donde este proceso no había progresado tanto como en Potosí y Oruro.

2.2 Sindicato

La palabra sindicato en Latinoamérica trasciende ampliamente el sentido corriente del término –entendido como defensor del valor de la fuerza de trabajo– pero en Bolivia este sentido es todavía mucho más fuerte, y para ello basta mencionar que la historia de la conformación de la condición de clase del proletariado urbano y minero en el siglo XX es la historia del sindicato como modo de construcción de identidad colectiva (García Linera, 2008: 274). El sindicato fue para los trabajadores, principalmente mineros y fabriles hasta los noventa, la red organizativa de la identidad y de experiencia de clase. Las huelgas y manifestaciones de protesta pero también las movilizaciones y acciones directas de los sindicatos lograron las reivindicaciones laborales más importantes y no se limitaron sólo a ello, sino que lograron las reformas políticas también más importantes del país. Hay que

⁸ A estas tierras en Perú se les llamaba *tupus* y en Ocurí, en cambio se les llama *sayañas*.

apuntar que el sindicato desde sus inicios –y hasta hoy– ha estado engrosado por sectores populares como las vendedoras de los mercados, los asalariados, los productores de coca, pero sobre todo es recurrente en la historia del sindicalismo boliviano la presencia los mineros. Aunque los lazos de pertenencia social en el sindicalismo se afincaron en conceptos como "obrero", "productor", "trabajador", veremos más adelante que los orígenes de éstos son indígenas y por ello *lo obrero* en la construcción del imaginario social de los bolivianos dista de lo que hoy en día entenderíamos bajo el concepto marxista. El sindicato en Bolivia es entonces una forma de organización más propia del ámbito urbano pero conformado por sectores subalternos⁹ y es precisamente este origen el que actúa como cohesionador social. Para el tema del presente trabajo nos referiremos concretamente a la creación de los sindicatos campesinos.

Con la sindicalización obligatoria, impuesta por Ley en el año 1936 en Bolivia, se contribuyó decisivamente a la consolidación de los sindicatos de las minas y a la aparición de los primeros *sindicatos campesinos* que emergieron en Cochabamba (Albó, 1983: 33), esta sindicalización obligatoria fue el detonante también para el clientelismo y cooptación que es uno de los problemas más graves que tiene la política boliviana actual, siendo ésta la forma de engrosar las filas de los partidos políticos a partir de nombrar como candidatos a los líderes sindicales.

2.3 Acerca de la etnicidad

Entendemos que la etnicidad se desarrolla como una herramienta conceptual que nos explica el orden semántico de la agregación social a partir de la conjunción y yuxtaposición de rasgos específicos y circunscritos a momentos determinados (Oré, 2010: 168), en este sentido coincidimos con Restrepo (2004: 61) cuando afirma que "el término étnico puede investir connotaciones diferentes de acuerdo con la sintaxis histórica específica en el cual opera". Aunque la etnicidad sea "parcialmente producida desde el presente como efecto de luchas políticas y discursivas sobre sus significados, no son inventadas de forma caprichosa, sin anclaje en los contextos y experiencias históricas", lo que significa que la etnicidad se difunde atravesando la vida social contemporánea donde desempeña una destacada tarea a través de procesos de autodeterminación, de resistencia o de negociación con los Estados; en definitiva, un proceso manifiesto de la construcción constante de las identidades, que sin eliminar las viejas connotaciones, adquiere nuevos

⁹ Coincidimos con Klein (1985) en que para analizar el caso boliviano hay que atar la idea de, la pertenencia al mundo colonizado a la del universo de las clases subalternas.

contenidos (Méndez, 2000: 35) resignificando como apunta Pajuelo (2004: 9) "al despliegue colectivo de nuevas identidades".

Respecto a la heterogeneidad del término¹⁰, Díaz Polanco (1995: 61-62) aporta que la etnicidad o lo étnico es un campo complejo que involucra ciertas características culturales, sistemas de organización social, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, hábitos, lengua, tradición histórica, etc., por lo que todo grupo social constituido posee su propia etnicidad que puede ser entendida, según Degregori (1993: 114-117) como una condición primordial y situacional, la primera definiría los vínculos que surgen del hecho de haber nacido en una determinada comunidad y de compartir ciertas prácticas sociales y culturales. Advertimos, sin embargo, que este punto del enfoque, si es intencionalmente mal interpretado, contribuiría a atribuir a los grupos étnicos características inmutables y exóticas; ya en la segunda condición vemos que se convierte en un recurso al cual los individuos apelan con el fin de satisfacer necesidades tácticas. Desde este punto de vista las etnias se constituyen en grupos de interés que compiten por recursos y movilizan lengua, rituales y otros aspectos culturales para alcanzar objetivos por el cual el grupo étnico se volvería autoconsciente de sí mismo y de sus fronteras con otros grupos y también en su relación y/o confrontación con el Estado, como la siguiente cita lo expresa:

La identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (Giménez, 2002: 12).

Así entendida, la etnicidad es un medio de acción para obtener logros culturales, económicos, políticos, etc., pudiendo demandar reconocimiento lingüístico, religioso, autonomía e inclusive autodeterminación y recurre a estrategias para su sobrevivencia y reconocimiento; es precisamente esta lógica de la etnicidad la que nos interesa explorar para la presente investigación, o dicho de otra forma, queremos ver las estrategias étnicas a las recurre determinado grupo étnico para su sobrevivencia, para ello nos apoyamos también en Castells (1999: 28-34) quien resalta el tema de identidad dentro de lo étnico, proponiendo que todas las identidades son construídas, y que para esta construcción se recurre a los materiales de la historia, memoria colectiva, fantasías personales, aparatos de poder, revelaciones religiosas, etc., o sea "la identidad es la fuente de sentido y experiencia para la gente [...] el proceso de construcción del sentido atendiendo a un

¹⁰ La heterogeneidad y complejización de lo étnico lo palpamos por ejemplo en los procesos de movilidad social y territorial.

atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido”, entonces la etnicidad podría actuar como una fuerza contrahegemónica pero también como una fuerza sustentadora de las clases hegemónicas. He aquí el doble carácter de la etnicidad y la importancia que hay en el hecho de diferenciar ambos lados de la espada, pero hasta llegar a este momento constitutivo habrá un largo camino que recorrer, en este camino el proyecto indígena se abre un lugar en la arena de la política hegemónica articulando sus demandas a través de su cohesión identitaria y ocupa el espacio conceptual adjudicado a lo indígena y lo convierte en arena política desde donde reclamar derechos con relativa legitimidad (De la Cadena, 2008: 28). Esto es, según Le Bot (1998: 203), lo que hace ejemplares y expresivos los movimientos indígenas modernos, la combinación de una voluntad de emancipación y de un proyecto de construcción de un sujeto político, “son luchas por deshacerse de la 'indignidad negativa' (el indio como producto colonial y neocolonial) y convertirla en indignidad positiva”, luchas por el reconocimiento, por la identidad, que articulan reivindicaciones socioeconómicas y políticas con la movilización de recursos culturales.

Es a partir de la matriz teórica *-ayllu-sindicato-etnicidad-* que ya hemos descrito en el presente subtítulo, que vamos a profundizar las reflexiones en torno a nuestras observaciones en Ocurí y los alrededores de la provincia Chayanta del departamento de Potosí.

3. Estructura y contexto del análisis

“El indio no es una raza, y tampoco una cultura”
(García Linera, 2003, en conversación personal¹¹)

Frecuentemente se le atribuye a los grupos étnicos, el hecho de compartir una cultura común, sin embargo, y coincidimos en el argumento con Barth (1969: 15), el foco crítico en la investigación de los grupos étnicos es la barrera étnica, no el contenido cultural que comprende, es decir, no se puede equiparar la cultura al grupo étnico. Las culturas de los pueblos pueden cambiar, mientras las barreras entre los diferentes grupos persisten, esto se debe a las diferencias que los propios actores definen como significativas para sí y para otros; advertimos que en el caso boliviano estas fronteras son extremadamente porosas,

¹¹ Esta frase fue tematizada en la materia de Seminario III (Carrera de Sociología de la UMSA) cuando el autor impartía clases.

por eso el encasillamiento de *lo indio* en cuanto al concepto que encorseta a un individuo que vive allá lejos y viste exótico es una falacia. Siguiendo a García Linera (2005), inscribimos el presente trabajo en la lógica de hablar de la función objetiva de la categoría indio y no de la definición objetiva del indio, que si bien existe, lo hace en un imaginario donde la sola existencia de la categoría legitima el prejuicio de la desigualdad en la competencia por el acceso a los bienes socialmente¹² disponibles¹³.

Hay que remarcar que la categoría indio fue introducida como categoría tributaria y fiscal ya en el tiempo colonial y que esta categoría ha actuado –y todavía actúa– como contendor de otras categorías de identificación autóctonas¹⁴. La clasificación que se hizo en los tiempos coloniales, de indios, ha establecido también una división de trabajo, una jerarquización de saberes y vías de acceso a oficios, dando lugar a una compleja estructura de enclasmiento social. De allí que emerja la pregunta, ¿son los indios acaso campesinos? O dicho de otra manera ¿es el modo de producción lo que delimita al campesino del indio?. De esta pregunta vamos a ocuparnos a continuación.

3.1 ¿Campesinos o indios?

En los años cincuenta y a consecuencia de la Revolución del '52, se adoptó formalmente la palabra *campesino* para encubrir lo que hoy se conoce con el término de indígena. Es importante aclarar que, aunque aparentemente ambas palabras podrían tener la misma connotación hay puntos que se deben tomar en cuenta, pues la adopción fomal de parte del Estado boliviano de llamar *campesinos* a los indígenas, tenía una intención clara pero de ello nos ocuparemos más adelante, por ahora vamos a concentrarnos en precisar los términos.

En el rigor conceptual latinoamericano se llama campesino a quien vive de su trabajo personal con la tierra, no es un concepto cultural, sino más bien de tipo socioeconómico, es decir no pertenece a un grupo aislado sino que tiene cierta relación con la economía del país y puede incluso que trabaje por contrato o sea que percibe un salario como en el caso

¹² Nótese que hacemos hincapié en el uso del término “socialmente”, pues lo hacemos dentro de la concepción bourdiana.

¹³ Un ejemplo es el uso de los idiomas, donde pese a los esfuerzos estatales bolivianos por brindarle más cobertura al aprendizaje del quechua o el aymara, socialmente sigue siendo más valorado hablar inglés.

¹⁴ Las identidades en Bolivia van más allá de indígena-mestizo-blanco. Para empezar estas tres categorías son polémicas y algunas como lo “indígena” ni siquiera están presente en el lenguaje cotidiano –difícilmente podemos encontrar a individuos o grupos étnicos que se autoidentifiquen como indígenas– en Bolivia se habla más bien de jailones, de chotas, birlochas, ricachos, chocos, gringos, indios, entre otras categorías.

de los peones. En cambio por indio –conocido en el discurso como indígena¹⁵– entendemos a alguien que es oriundo del lugar, es un término que está relacionado con el contexto étnico, es entonces “quien por su historia, identidad y forma de vida es descendiente cultural de quienes habitaban esta tierra antes de que fuera ocupada también por los europeos” (Albó, 2000: 77). Se trata de un concepto que tiene que ver con la historia y la identidad cultural. El término indio estará entonces relacionado con las identidades mientras que campesino está relacionado con la ocupación, para este caso, la agraria. Sin embargo, hay que aclarar que la palabra campesino ha tomado sentidos políticos, así por ejemplo en los países andinos aparece asociado a lo indígena, mientras que en Chile o Argentina se distingue claramente entre ambos conceptos, esta distinción podría estar determinada por el latifundismo y la producción a gran escala que ambos países hacen en el tema de la agricultura.

En Bolivia, no fue sino hasta la década de los setenta cuando la palabra indio fue restablecida con provocativo orgullo. En el plano político y académico esto se debe al avance del movimiento katarista, que en sus orígenes estuvo conformado básicamente por inmigrantes aymaras de segunda generación cuyos padres habían llegado del área rural a la ciudad de La Paz. El movimiento fue gestado en las aulas de la universidad Mayor de San Andrés y proponía la teoría de los “dos ojos”, la cual interpelaba la manera de entender la sociedad boliviana, que hasta entonces lo había hecho sólo en términos de la lucha de clases y proponía hacerlo en términos de la opresión de las naciones indígenas. Se llegó entonces a rechazar el término alternativo de *campesino* por impreciso y por considerarlo un eufemismo que disfrazaba la problemática étnica en Bolivia. El sentimiento de que *los campesinos no eran considerados revolucionarios*, se siente fuertemente en el discurso político de la COB de aquellos años, tomando el argumento de una historia previa –la de los movimientos campesinos– de alianzas con los militares o con determinados partidos políticos¹⁶, bajo esa lógica marxista tampoco podían ser revolucionarios por *no ser proletarios*, al ser dueños de su principal medio de producción, es decir la tierra. Como dijimos al principio, a partir de la revolución nacional de 1952 se tomó la decisión política

¹⁵ Actualmente líderes políticos y académicos pero sobre todo indianistas reivindican la identidad indios bajo el lema: *Como indios nos explotaron, como indios nos levantaremos*, que ya mencionamos al comienzo del presente subtítulo. Para más referencia véase, entre otros, Ticona (2010), Rivera (2010) o los discursos del propio Presidente de la República Evo Morales, quien se autoidentifica como indio (“Salvados”, programa televisivo de la red Atres de España, emitido en abril del 2015). Si algún cambio podemos ver en esta reivindicación es el rechazo a las categorías impuestas e importadas, se trata entonces de un tiempo de fortalecer aquellas categorías que han sido utilizadas internamente desde siempre.

¹⁶ Un ejemplo concreto son las alianzas que los movimientos campesinos hicieron con el partido político MNR (movimiento nacional revolucionario), para una descripción detallada véase Dunkerley, 2003.

de borrar el nombre estigmatizado de indio y cambiarlo por el de campesino, esta ley encubría la intención de borrar incluso en el léxico al indio.

La estrategia de reconocimiento de la diversidad étnica y de la multiculturalidad en Bolivia fue patrocinada por las instituciones financieras internacionales y aplicada, ya a mediados de los noventa, con el objetivo encubierto de contener o mejor dicho "guiar" la erupción de autoidentificación étnica que comenzó por aquellos años y que como en el caso del katarismo comenzaba a tomar fuerza. El proyecto pluri-multi buscó entonces expropiar la capacidad de autorepresentación de los indígenas, neutralizando los atributos que permitieran afirmar su identidad, primero de clase y luego de étnica, es así que por ejemplo en la Ley de Participación Popular de 1994, a través de la reglamentación de las OTB's, se obligaba en el área rural a registrarse o bien como indígenas o como bien como campesinos (LPP, 1994: 43), estas son sólo algunos de un sinfín de actos que nos muestran el poder ejercido desde el Estado de calificar y cuantificar a los indios, lo que lleva una larga data y se utiliza con astucia por quiénes ejercen el poder político.

El poder de las palabras, el poder de nombrar, es utilizado desde el Estado en un intento de aparente inclusión, adoptando la palabra campesino para invisibilizar al indio cuya sola presencia atenta al proyecto de nación moderna que se pretendía en el '52. En este sentido al uso de la palabra *campesino* lo entendemos como un mecanismo de disciplinamiento cultural, pues las identidades étnicas dificultaban una articulación general y una homogeneización en el discurso identitario de la construcción de nación. El territorio es un elemento constitutivo que ha atravesado toda la historia del país y ha determinado los procesos más importantes de la historia nacional. Es por eso que hablar de campesino como propietario de su tierra en Bolivia, es una atentado, una forma de invisibilizar al indígena, una política estatal que pretendió cooptar la forma de organización y representación indígena. Es como decir que el Estado incluye al indio a condición de que éste deje de ser, de pensar, de producir y de normar como indio y que lo haga como campesino¹⁷.

El profundo temor que desde siempre se albergó en las clases dominantes bolivianas fue que la identidad étnica fungiera como cohesionador étnico, lo cual ya había mostrado su potencial en 1781 con la rebelión de Tupaj Katari; a partir de estos temores, resulta evidente que era mejor concebir a los indios como clase que como etnia, así la historia se

¹⁷ Esta lógica no es nueva en América Latina, la aplicaron también países como Perú y México por ejemplo. Para más información remitirse a Spalding (1974) para el caso peruano y a Stavenhagen (1969) y/o (1990) para el caso mexicano.

refiere al indio en términos del “campesinado boliviano”, que visto y calificado con la lupa de la clase, ha sufrido en la última década una diferenciación interna dramática que los ha llevado a divisiones internas muchas veces hasta irreconciliables. Sin embargo, como indio o como campesino, lo que tienen en común ambas identidades, es que son entendidas como las clases subalternas que engloban a los de “abajo” y en contrapuesto a los de “arriba”.

Según nuestras observaciones en Ocurí entendimos que un campesino es concebido como alguien que tiene más contacto con el área urbana, ya sea porque frecuentaba más la ciudad de Sucre o Potosí o porque sus contactos familiares como económicos tenían un raigambre de tipo más urbano, es decir, *“si estás sembrando [papa] y te están comprando en camionadas, entonces.. digamos tienes más tierra, entonces eres pues campesino”* (Entrevista, G. Cueto, 27.02.2014). Los indígenas de esta región usan recurrentemente la palabra “comunario” cuando se refieren a sí mismos, o “hermano” en el contexto de las reuniones políticas, *“el comunario es pobre, 'indio mula' te pueden llamar en la ciudad, sí, así nos saben decir, un campesino en cambio no siempre, un campesino como otra cosa es [...]”* (Entrevista, A. Ariel, 28.02.2014). En este sentido, nos llamó la atención el uso de las siguientes categorías: ciudadano, pueblerino, provinciano, *t'atas*, *runa*, *imilla*, chola, que sirven como fronteras identitarias entre los propios indígenas en Ocurí, obligándonos a reflexionar sobre los conceptos etnicidad y clase.

En todo caso, coincidimos con Calderón (1999: 443) cuando afirma que el rasgo que ha caracterizado a la movilización campesina en Bolivia ha sido la yuxtaposición de tres orientaciones: la clase, lo étnico-cultural y la ciudadanía. La primera planteaba la reivindicación por la propiedad de los medios de producción y cuyo resultado fue la Revolución de 1952; la segunda interpeló al colonialismo y planteó la reconstitución de una identidad y organización étnica como modelo de sociedad, su línea teórica principal fue el katarismo; y finalmente la lucha por ser considerados ciudadanos plenos y que se plasmó en la Marcha por la Vida de 1992.

Así entonces, diremos que, la sobreposición del término indígena o indio al de campesino, no fue un fenómeno exclusivo de Bolivia, pues algo semejante comenzó a gestarse en países como México, sin embargo en Bolivia el tema toma peculiares contornos para el caso boliviano pues el debate –sobre el uso de los términos campesino/indio/indígena–, dará pie a la emergencia del katarismo, la corriente ideológica más importante, emergida desde los propios indios en los Andes.

3.2 Etnicidad y clase: consideraciones para la reflexión¹⁸

Es cierto que en Bolivia, como en muchas otras sociedades latinoamericanas, lo étnico se vincula a la clase, lo que representaría en el imaginario que, *mientras más rico más blanco*, la realidad boliviana sin embargo no se puede simplificar a tal punto, como si se tratara solamente de la dicotomía: indígenas versus *k'aras*¹⁹ o ricos versus pobres. El enfoque que muchos estudiosos hacen sobre Bolivia se refiere básicamente a *pobres indígenas dominados por ricos blancos* y dando por sentado además, que estos indígenas visten poncho, pututos y *ch'ullos*, o sea como si los indígenas bolivianos se redujeran a los grupos aymara y quechua; de allí que uno de los principales sesgos de las interpretaciones sobre los hechos políticos radique en su reduccionismo. El razonamiento aún cuando bien intencionado, es ingenuo y para ello basta con mencionar que el boliviano de a pie no usan la definición *indígena* ni *blanco* como autoidentificación y es que además encuentran penoso tener que aceptar estas identidades como propias ya que son entendidas como identidades atribuidas e impuestas. Las categorías que los bolivianos usan, entrelazan los conceptos de etnia y clase.

Amparamos nuestra crítica a la simplificación en la categorización con la siguiente cita:

La lucha por definir las cosas no es una propiedad de académicos, es profundamente política porque ahí nos jugamos no las palabras, sino la mirada sobre nosotros mismos. Es una lucha política porque se juegan en ella muchas veces la constitución misma de los sujetos sociales y su ubicación en las sociedades. Esto pasa además por la necesidad de poner en cuestión las definiciones eufemísticas y neutrales que se fabrican en las oficinas de tecnócratas del Banco Mundial y compañía para desdibujar las realidades sociales de los pueblos y de los sujetos sociales. Esa habilidad no académica, sino tecnocrática es un ejercicio de poder que deriva definitivamente en formas de control, interpretación y posteriormente en una serie de recetas somníferas de "desarrollo" que nuestros continentes del sur han tragado en circulares y viciosas décadas. (Galindo, 2007: 1)

Hay quienes en Bolivia, según las definiciones (importadas) sobre lo indígena y lo blanco, se encontrarían en el limbo de las identificaciones pues, no corresponden a ninguno de estos grupos, ellos y los otros se identifican como: mestizos, cholos, chotas, birlochas, jailones,

¹⁸ Este subtítulo es parte de la tesis doctoral "Consecuencias políticas de la migración interna en Bolivia", Ibáñez, 2013, en proceso de publicación.

¹⁹ *k'ara* es una palabra de origen aymara, Felipe Quispe (el Mallku) llamó la atención con su uso en el ambiente académico, lo hizo para referirse a la clase media, pero más tarde se ha usado también para referirse a quienes no son considerados indígenas, en este sentido "la palabra aymara *q'ara* se asocia no sólo con la calidad de "pelado" o carente de bienes culturales, sino también con el robo y usufructo de bienes ajenos. Este término es utilizado por el aymara tanto rural como urbano para designar a toda la gama de sectores no-aymaras, pero también por los obreros de los primeros sindicatos y mutuales de la ciudad de La Paz, como sinónimo de burgués" (Lehm y Rivera, 1988).

chocos, *t'atas*, que representan a las subculturas híbridas en esta Bolivia de identidades multiopcionales, en este sentido, coincidimos en afirmar que:

En las zonas andinas de Bolivia, la elección del tuteo o el usteo, por ejemplo, se somete estrictamente a criterios de distancia cultural, que toman el lugar de los criterios de edad o de grados de confianza, normales en condiciones más homogéneas. Una persona menor tuteará a una mayor, aún sin conocerla, si es que esta última está ubicada en un eslabón más bajo de la cadena de jerarquías culturales; pero esta actitud no es exclusiva de los grupos más distantes entre sí: se reproduce en los estratos intermedios, aún sin que existan diferencias externas ostensibles. En cuanto a los estereotipos raciales y su terminología, subsisten toda una gama de discriminaciones: indio, "puro", "*t'ara*" son los insultos raciales dirigidos al comunario rural o al migrante de primera generación, en tanto que "indiaco", "cholo", "cholango", "medio pelo" y otros aluden a los sectores intermedios en ascenso. Si bien en su versión femenina el contenido despectivo de estos términos se atenúa ("*chola*" o "*cholita*", que también se utilizan como autodesignación), las variantes ascendentes femeninas continúan siendo designadas en términos despectivos: "*birlocha*", "*chota*", etc. En el caso masculino, los insultos al cholo provienen específicamente del mundo *q'ara*, en tanto que en el caso femenino, el término "*birlocha*", por ejemplo, puede ser usado despectivamente, tanto por la mujer oligarca como por la chola orgullosa que siente como una degradación el adoptar el "vestido" o vestimenta femenina criolla-*q'ara*. (Rivera, 2010: 79)

Originalmente mestizo significaba alguien de descendencia mezclada entre europea e indígena, bajo esa lógica los cholos estarían más cerca de los indígenas. Actualmente se habla de la emergencia de la *burguesía chola*, esto se traduce en que, los propietarios de los negocios más rentables de venta de electrodomésticos y computadoras en La Paz por ejemplo, son cholos, por tanto la categoría de clase juega también un rol importante. La fiesta del Gran Poder²⁰, es un buen ejemplo de la conjunción de etnia y clase y esto se define por la fraternidad donde se baila, la posición que se tiene dentro del desfile, los símbolos que se lleva en la ropa, el lugar en los rituales del preste, el lado por donde se le da la comida o la bebida, estos y otros elementos permiten una compleja identificación de la posición y de la clase económica que la chola y su pareja llevará en el grupo.

Por otro lado, los términos *k'ara* o *misti* cuando son aplicados por los indígenas y campesinos, se refieren a quienes no socializan con ellos o, *no son de su clase*, por supuesto con diversos matices regionales y de contexto pero que arrastran un cargo de

²⁰ "La fiesta dedicada al patrono Señor del Gran Poder, tiene como danza preponderante la Morenada, que es la preferida por los aimaras porque les permite exhibir su poder económico en lujosas máscaras, trajes, vestidos y joyas. Las cholos, cuya imagen con sus polleras, mantas y bombines es una de las más emblemáticas de La Paz, gastan miles de dólares en sus joyas y realizan todo el desfile acompañadas de cerca por guardias personales para evitar robos. El Gran Poder, llamado también "Fiesta mayor de los Andes", aspira a tener el mismo reconocimiento de Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad con el que cuenta el afamado Carnaval de Oruro por parte de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco)" (Los Tiempos, 18.06.2011).

rechazo y desprecio. La birlocha y la chota son mujeres que no usan pollera, pero su consumo cultural es todavía como el de las mujeres indígenas. Otra categoría es la que se refiere a los jailones. Como *jailón* se define al individuo que puede permitirse lujos, etimológicamente viene del inglés *high*, que en la pronunciación del español sonaría *jai* y se le sumó el aumentativo *lon*, "jai + lon". Ser jailón no implica tener los bolsillos llenos, lo *jailón* es más bien un complejo tejido identitario que cuenta con sus propios códigos y sus propias realidades que corren de forma paralela a la realidad social y política que vive la mayoría en el país.

En el debate actual se usa el término *blanco* sin una reflexión profunda sobre el tema; para empezar, *blanco* no se refiere necesariamente a alguien cuya descendencia sea europea, de hecho, Bolivia es uno de los países latinoamericanos con menos inmigración extranjera²¹, esto tiene que ver más con la otredad: *lo que no es como yo*, lo que no es indio, los que no pasan hambre, los que hablan bien español, los que son más *civilizados*... esos son *blancos*. Lo interesante es que los propios indigenistas e indianistas usan el término *blanco* en sus publicaciones y discursos. De esta manera la explotación de clase – según el vocabulario marxista– ya no sería obra del capital sino expresión del dominio étnico (Spedding, 2008: 255). Entonces cabría preguntarse ¿Qué pasa con los *blancos* pobres?

Pensamos más bien que el uso de esta categoría: *blanco*, lo que intenta es definirse en términos bourdianos; así entonces se refiere a "*ser socialmente blanco*" (*ibíd*: 257) más que a las características físicas; en este sentido el consumo que los *blancos* hacen, estará en opuesto al consumo de los indios o de las clases subalternas, y funciona con la simple lógica de que las mujeres de los blancos no van a los tambos²², ahí van sus criadas indias, los *blancos* no hablan, o al menos no públicamente, quechua o aymara, los *blancos* no *pijchan* coca e intentan en todo momento alejarse lo más posible de lo que el indio es, consume o hace.

El caso del municipio de San Lorenzo en Tarija, puede ayudarnos a explicar mejor lo que queremos decir; allá hay comunidades con gran cantidad de campesinos fenotípicamente blancos y pelirrojos, campesinos que como todos sus colegas de oficio latinoamericanos

²¹ Al igual que a Spedding y Canessa, me ha pasado que mis amigos europeos no consideraban sus semejantes a los bolivianos de la élite que yo señalaba como *blancos*.

²² Las autoridades coloniales mantuvieron el sistema de tambos, que se originó en el imperio Inca. Los tambos, eran entonces concebidos como mercados donde además se permitía la permanencia de los animales de carga y de monta, así como los productos que transportaban. Las infraestructuras de tambos que ha sobrevivido el tiempo son la del tambo Quirquincho en La Paz y el tambo Independencia en Sucre. Hoy en día, la palabra tambo ha quedado en el imaginario boliviano, como un denominativo para los mercados donde se vende del productor al consumidor, allí muchas vendedoras compran al por mayor para luego revender en sus puestos.

sufren de malnutrición –el bocio está acabando con la vida de muchos pobladores en esta región–, de analfabetismo, de altas tasas de mortalidad materno-infantil, consecuencias claras de su marginación y pobreza. Se pensaría que al ser fenotípicamente *blancos* pertenecen a la élite, pero éstos están muy lejos de acceder a dicho grupo social. Lejos del debate político y académico, el boliviano de a pie, utiliza la palabra *choco* para diferenciar a un *blanco sin poder*. Lo cierto es que el trama social boliviano es un ejemplo concreto de que etnicidad y clase son dos ejes de diferenciación que pueden funcionar de manera relativamente independiente, o pueden estar entrelazados hasta tal punto que a veces resulta difícil distinguirlos, pero esto no anula el hecho de que, objetivamente, clase y etnia siguen siendo dos ejes analíticos distintos donde cada individuo tiene una posición particular en cada eje, por eso es importante remarcar la pertinencia de la etnicidad y clase como causa y fin de los conflictos y esto nos advierte de la presencia de actores que pueden asumir identidades diversas recurriendo para ello a una abigarrada memoria colectiva.

Aclarados los puntos de análisis desde los cuales concebimos y soportamos nuestras reflexiones, diremos que hasta aquí hemos querido explicarle al lector que la palabra *campesino* encubre la intención del Estado de desaparecer al indio incluso como concepto, y que la clase y la etnia son la trama y la urdimbre del tejido social boliviano, que es cierto que en determinado momento una puede sobreponer a la otra, pero que ser indio y pobre en términos económicos, no es la regla, que hoy hablamos de la emergencia de una burguesía chola, que se precia de ser tal, pero que sigue siendo subordinada por los círculos de la élite empresarial por su condición de indios.

Ahora vamos a ver, cómo es posible que la identidad india se sienta tan viva y tan palpable en una sociedad cuyo Estado ha hecho recurrentemente todo lo posible por alejarse lo más posible de ser identificado como un país de indios y ser identificada más bien con la "modernidad".

4. De *ayllus* a sindicatos campesinos

Dos procesos son reiterados en la experiencia de resistencia de los indígenas en Bolivia, por un lado la insubordinación permanente contra el sistema político reinante, y por otro, la negociación de sus prácticas a las reglas de la democracia boliviana. Ambos procesos tuvieron múltiples impactos, pero en muchas ocasiones fueron implementados como

estrategias paralelas. Un ejemplo de cómo se negocian las prácticas indígenas en cuanto a las reglas definidas desde el Estado boliviano, es sin duda, la conformación de los sindicatos campesinos. Así entonces, comenzaremos este subtítulo, explicando primero la forma organizativa del *ayllu* para luego pasar al análisis sobre su impacto en la conformación de los sindicatos en el país.

La forma organizativa del *ayllu* en Bolivia, se encuentra básicamente en la región andina y sus límites casi nunca coinciden con las fronteras geográficas dentro del Estado boliviano²³, la propia Subsecretaria de Asuntos Étnicos (1997), admite la contradicción entre división política y administrativa del Estado y la jurisdicción de los *ayllus* y *markas*. Así por ejemplo, el Suyu Charkas-Qhara Qhara (lugar de nuestro trabajo de campo), tiene en la actualidad una división que abarca a cinco provincias potosinas, Bilbao, Ibáñez, Bustillos, Charca y Chayanta pero que estuvo ocupada por los pueblos Charkas y Qhara Qhara en los tiempos incaicos.

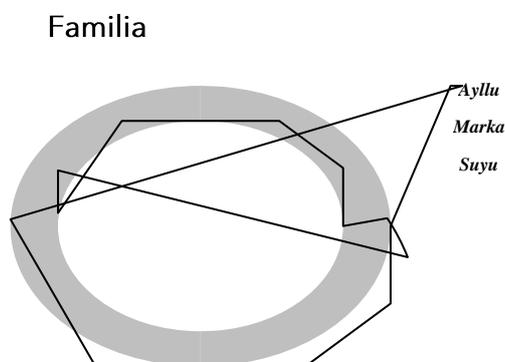
Para el trabajo de campo visitamos ranchos pertenecientes al *ayllu* mayor de *Qhara Qhara* y Yampara, estableciéndonos estratégicamente en el municipio de Ocurí, que pertenece al Departamento de Potosí. En nuestro recorrido comprobamos que la marginación es una característica de los *ayllus*, muchos de ellos están alejados de las carreteras principales y no se puede llegar al lugar ni siquiera en vehículo, y cuando hay caminos, éstos son de tierra, peligrosos, sin señalización y víctimas continuas de los derrumbes y de las crecidas de los ríos²⁴.

Un *ayllu* pertenece a un *ayllu mayor*, así por ejemplo Canchisblanca (también llamado Canchas Blanca) o *Qhara Qhara* pertenecen al *ayllu* mayor del mismo nombre *Qhara Qhara* y está constituido por varias familias nucleares las cuales tienen la representación de un jefe de familia que le otorga el derecho a la posesión y uso de suelos y al cumplimiento de roles y funciones en el *ayllu* donde los miembros de la familia constituyen las personas pero también los cultivos, la chacra, el agua, las montañas, es decir, un *ayllu* es la agrupación de parientes humanos, parientes *sallqa* (naturaleza física) y parientes espirituales. Así entonces, el *ayllu* comprende la dimensión social (privada, familiar y comunitaria) así como la dimensión material y espiritual. Dentro de la estructura, el *ayllu* estaría ubicado de la siguiente forma:

²³ Debido a los problemas limítrofes muchos *ayllus* durante años han estado en constantes enfrentamientos, sólo en los primeros seis meses del año 2000 estos enfrentamientos habían causado 48 muertos, el problema tiene efectivamente una raíz étnica (Albó, 2000: 77).

²⁴ En nuestro caso nos vimos seriamente afectados por la crecida, en enero del 2014, del río Altumayo.

Gráfico N° 1:

Relación del *ayllu*

Fuente: Elaboración propia en base Paniagua, 2013: 25

La *marka* es un espacio local pero intracomunitario que agrupa a varios *ayllus*, en tanto que el *suyu* funge como una identidad cultural-espacial, todo esto en nombre del *Qollasuyu* que fue una región clave del estado incaico y a cuya reconstitución se apela en el discurso indianista. Vemos que se trata entonces de una especie de envolturas territoriales, cuyo núcleo fundamental es la familia, a la cual se la conoce también con el nombre de *jatha* (semilla), al respecto podríamos acotar que:

La...*jatha*, semilla como semejando a una célula viva va generando... estadios superiores de organización, tomando la forma de un espiral...el *ayllu* forma parte de la célula matriz, estructurado por cuatro elementos principales: territorio, producción-economía, complejo tejido cultural y gobierno político...[luego esta la] *Marka*, pueblos territoriales...además de los cuatro elementos, subdivide en dos parcialidades, alineando *ayllus* en los espacios [...] hasta constituir el *suyu*, territorio del gran pueblo, como el *collasuyu*, parte integrante del *Tawantinsuyu*. (Yampara en Paniagua, 2013: 24)

Como mencionamos en la parte introductoria, el *ayllu* es una forma organizativa que viene dada desde antes del incario y que cumplía funciones trascendentales en la vida organizativa de las comunidades, como la siguiente cita lo explica:

[Antes del incario] el *ayllu* ejercía el control definitivo sobre los recursos productivos que formaban la base de subsistencia. Los derechos a las tierras de cultivo, al agua, los rebaños y los pastizales eran conferidos en el *ayllu* como un todo...y era en virtud de la pertenencia a él, la que estaba expresada en términos de las conexiones de parentesco, que a los pobladores andinos se les garantizaba el acceso a aquellos recursos necesarios para mantener su existencia...las relaciones sociales de

producción al interior del ayllu se regían por lazos de parentesco. En esta forma, las obligaciones culturalmente definidas y moralmente sancionadas por la reciprocidad (el ayni), que constituían el motor de la vida económica andina, estaban articulados por vínculos de parentesco (Silverblatt en Paniagua, 2013: 18).

Los líderes de los *ayllus* son llamados *jilakatas*, *mallkus* o *jilanqu*²⁵, ellos consideran su oficio (en teoría) como un servicio social. Solamente los originarios casados son considerados ciudadanos plenos del *ayllu*, por tanto sólo los casados pueden ser líderes, recordemos que en el mundo andino bajo el término de *chachawarmi*, la mujer es considerada un complemento del hombre, por tanto una mujer soltera no puede ser *mallku* ni *jilakata*, porque “le falta su mitad” pero sí puede remplazar a su marido en la función si éste se ausenta. Sin embargo hemos comprobado que esto está cambiando debido a la alta tasa de emigración, pues hay *ayllus* donde en determinadas épocas del año sólo hay mujeres, ancianos y niños, pues los hombres en edad productiva están en la ciudad. Incluso vimos que una de las diputadas más activas de Ocurí es precisamente una mujer. Sólo las comunidades más grandes tiene un corregidor o llamado también alcalde comunal, nombres que datan ya desde la época colonial, los ranchos entonces, más pequeños en cuanto a población, cuentan con un *jilanqu*.

En *Qhara Qhara*, la rotación del cargo se la hace cada seis meses, aprovechando las fiestas de San Juan y de Navidad para la reunión. El sistema de rotación de los cargos responde a los principios de la lógica andina que obliga al servicio a la comunidad a través del cumplimiento de los mismos. El conocimiento tradicional y las prácticas comunitarias, como la *mink'a*²⁶ o el *ayni*²⁷, relaciones ricas en redes asociativas y de confianza, son consideradas fuentes importantes del capital social del *ayllu*. Pudimos presenciar la puesta en escena de una de estas prácticas en lo que se denomina “rutucha”, que es el primer corte de cabello al que es sometido un infante. El niño que iba a ser *rutuchado* residía en la ciudad de Sucre pero llegó junto a sus padres a la comunidad para el rito, el cual fue llevado a cabo en la casa de la abuela materna, la fiesta fue sostenida en base al *ayni*, nos llamó la atención el regalo de animales y nos explicaron que esto funciona bajo la lógica de que el niño obtenga bienes materiales para su futuro, en este caso, la abuela cuidaría de la oveja o las

²⁵ La función interna del *jilakata* es la administración de los bienes de la comunidad, la contraparte femenina, es decir la *mamatalla*, desempeña la función de remplazar al *jilakata* cuando éste se ausenta a la ciudad, el hecho de que haya un *jilakata* en la familia, tiene un costo social muy alto para la familia, pues es una responsabilidad muy importante.

²⁶ La *mink'a* es el trabajo colectivo, se da por ejemplo cuando se construye una casa o en en las cosechas.

²⁷ El *ayni* literalmente se podría traducir como el “hoy por tí, mañana por mí”, se aplica en diferentes contextos de la convivencia en el mundo andino, se trata de cooperaciones basadas en una estricta reciprocidad que responde a un principio que determina una cadena de favores “concedidos y recibidos” que sostiene una serie de redes e influencias sociales a través de las fiestas, así por ejemplo si asisto a una boda, llevo dos cajas de cerveza –siempre en número par– y un encargado registrará el aporte, entonces para la próxima fiesta que me toque organizar, el anfitrión se ve obligado por el *ayni* a “devolverme” el regalo.

gallinas, para que cuando el niño crezca cuente con la prole de estos animales y sean su propio capital económico. Algo que también llamó nuestra atención fue el hecho de que las mujeres más viejas reclamaban a la madre de que el rito se haya realizado en época de lluvia, pues temían que eso pudiera acarrear excesos de lluvia y afectar a la producción de papa, al parecer este rito es celebrado normalmente en la época seca pero entendemos que incluso los ritos tienen que ser modificados estratégicamente para la sobrevivencia de la comunidad, es así que comprendimos que la persistencia de este tipo de actividades es un factor importante aunque no suficiente para la subsistencia del *ayllu* pues permiten que los factores generadores del capital social como la confianza y la solidaridad se regeneren y potencien constantemente.

Volviendo a la cronología de los intentos de fortalecimiento de la forma organizativa *ayllu* a nivel nacional, podríamos decir que el CONAMAQ (Confederación Nacional de *Ayllus* y Markas del *Qollasuyu*) es precisamente el resultado de este esfuerzo, aunque esta institución no ha quedado exenta a la polémica; al respecto Ticona (2003) menciona que más que aparecer como una instancia recuperadora de lo propio, el CONAMAQ fue percibida por otros sectores andinos, igualmente sensibles a la temática étnica, como una organización paralela y disociadora. Por otro lado, paralelamente al intento de fortalecer la forma *ayllu*, otras instituciones y proyectos de desarrollo continuaron con la tarea largamente inconclusa de dismantelar las formas de organización propias de los *ayllus*, para imponer la racionalidad del Estado (Rivera, 2010: 140), lo que ya había comenzado con la Revolución del '52²⁸ cuando en zonas donde hasta entonces sólo había *ayllus* se establecieron también los *sindicatos campesinos*, sobre todo en las zonas con haciendas. Sin embargo, hay *ayllus* que resistieron a la imposición de la forma sindicato sobre todo en las regiones andinas del departamento de La Paz, Oruro y Potosí o como en el caso concreto del municipio de Ocurí, que se trata de un enclave en medio de dos *ayllus mayores*, que combinó la forma sindicato traída por la mina de Lipezhuayco con la organización del *ayllu* en su división territorial y el respeto por sus autoridades originarias.

La intención deliberada desde el Estado por marginalizar al *ayllu* como forma legítima de organización, lo comprobamos como existente ya desde los albores de la república, pues como se especifica:

Desde Simón Bolívar, 1825, Mariano Melgarejo 1866 y 1868 y la Ley de Tierras de 1874, fueron y continúan siendo objeto de una desestructuración permanente. Esta

²⁸ "La revolución del '52 inventó la forma de incluir pero excluyendo" sugiere Rivera –en el 4° Congreso: Dinámicas de inclusión y exclusión en América Latina, organizado por el *Kompetenznetz Lateinamerika*, en septiembre del 2013–. Eso significaría actuar bajo la lógica de que los bolivianos son (aparentemente) iguales pero hay indios que no son bolivianos.

desestructuración afecta a la existencia indígena tanto colectiva como individual, por cuanto constituye el factor determinante del localismo que, expresado negativamente, se convierte en faccionalismo. La fragmentación se expresa en el conflicto y la violencia (Choque, 2008: 25)

El proceso fue contundente ya con la Ley de Exvinculación de 1874 (también conocida como Ley de Tierras), por la cual se decretó categóricamente la abolición del *ayllu*, un folleto titulado "Proyecto de repartición de tierras y venta de ellas entre los indígenas", escrito y repartido en la época justificaba el hecho con las siguientes palabras:

Arrancar esos terrenos de manos del indígena ignorante y atrasado sin medios, capacidad ni voluntad para cultivarlos; y pasarlos a la emprendedora, activa e inteligente raza blanca, es efectuar la conversión más saludable en el orden social y económico de Bolivia (Antezana en Choque, 2008: 25).

El tema de la usurpación de tierras está relacionado con el convencimiento de que la propiedad de la tierra es la manera de dominar a los indios, ya el Virrey Toledo le escribía al Rey de España argumentando que "lo que los indios aman por encima de todo es la tierra" (*ibíd*). Según la cosmovisión andina, la *sayaña* (propiedad de tierra individual) como la *aynuqa* (propiedad de la tierra colectiva), donde territorialmente se construye el *ayllu*, es el centro de la vida desde la cual emana el conocimiento y la sabiduría, por eso la historia del movimiento indígena se sintetiza en la lucha por la defensa de la tierra, ya que para los indígenas la tierra no es un mero recurso reproductivo sino un espacio que posibilita la reproducción total de la comunidad indígena y que refleja la ideología y los valores del grupo. El proceso de usurpación llevó entonces al destino intencionado del enfrentamiento entre *ayllus* y/o colonos de las haciendas, "estos procesos reforzaron la contradicción colonial pueblo-campo y la posición de los sectores mestizos dominantes como 'patrones colectivos' de los *ayllus*" (Platt, 1982: 16), de esta forma se posicionó una forma servil/colonial de organización del trabajo que se prolongó hasta principios del presente siglo²⁹.

El proceso de desajenación a las formas organizativas de los indios continuaron con la Revolución del '52, aunque aparentemente se tenía como objetivo liberar a los campesinos de su condición de siervos, bajo el argumento de la búsqueda de la modernidad, se buscó sepultar la identidad de los indígenas y a través de un *marketing* discursivo sobre modernidad y construcción de nación, se logró con éxito aparente, remplazar el término indio por el de campesino en tanto que el sindicalismo penetraba con fuerza en la zona

²⁹ Mi vivencia en las tierras nor-potosinas, me permiten afirmar que, la forma servil y colonial de vivir de los indios persiste y no parece que va a desaparecer en un corto plazo, ni siquiera porque ante los ojos de la comunidad internacional Bolivia sea gobernada por un indio.

altiplánica y se convirtió en un instrumento eficaz para lograr la "subordinación activa" (Rivera, 2010: 144) de los indios del altiplano boliviano. El problema fue por años, y continúa siendo, la división y conflicto en las organizaciones campesinas y el *ayllu*; los sindicatos campesinos esta permanentemente sujetos a la manipulación política partidista, y los *ayllus* son instancias marginadas por el Estado y sus instituciones³⁰, porque aparentemente representaban el obstáculo para lograr la tan ansiada modernidad.

El mayor impacto de estas transformaciones se vivió en la zonas de los valles donde hasta hoy prevalece más el sindicato como forma organizativa que el *ayllu*, un ejemplo emblemático es el sindicato de coccaleros del Trópico de Cochabamba.

Podemos resumir esta parte diciendo que, en Bolivia "el sindicalismo emergerá como creación autónoma, pero también como iniciativa tolerada y apuntalada por el propio Estado³¹" (García Linera 2007: 141). Rivera (1992: 69) añade que "desde un principio esta forma de organización [el sindicato campesino] se constituyó en un aparato cupular, desvinculado de la representación de los *ayllus* y articulado con instancias de mediación clientelar y manipulación gubernamental", es así que la Ley de Participación Popular de 1994, la Ley INRA y otras disposiciones legales reconocen al sindicato campesino como una de las varias organizaciones territoriales que puede incluso ser reconocida como propiedad colectiva con administración autonómica, lo que todavía no ocurre con la forma *ayllu*.

En ese sentido, asumimos que la estructura sindical fue concebida como un medio para civilizar y modernizar las formas de representación política de la sociedad indígena pero además facilitó que la élite pueblerina cooptara la función sindical³² para articularla con sus otros mecanismos y formas de dominación, mientras en la vida cotidiana los indígenas seguían siendo regidos por el sistema de autoridades étnicas. Así nació esta dualidad de representaciones: el sindicato y el *ayllu*, entendiendo al sindicato como una forma auspiciada desde el Estado, "tal parece que, dentro de la imagen de equilibrio entre Estado y *ayllus* que se había instalado históricamente en las percepciones colectivas de los comunarios, resultaba practicable cualquier acto de cortesía o asquiscencia con el Estado, siempre y cuando no se comprometiera dos elementos centrales: la situación tributaria y el

³⁰ Un ejemplo de estas luchas, se dio precisamente durante el trabajo de campo del presente documento, pues los comunarios estaban en emergencia, habían tomado las instalaciones del IPTK (Instituto Politécnico Tupak Katari). El IPTK es una ONG que operaba en la zona desde 1976, gran parte de los comunarios exigían la expulsión de esta ONG, entre otros argumentos para hacerlo citaban la manipulación política de las ONG a través de la formación sindical. Para más información sobre este hecho concreto remitirse a la hemeroteca de los periódicos Correo del Sur o El Potosí, ambos en el mes de enero del 2014.

³¹ El subrayado es nuestro.

³² En el caso de Ocurí las autoridades que ocupan u ocuparon puesto importantes son de origen sindical antes que comunitario

statuo quo territorial" (ibíd: 148). De esta forma los llamados *sindicatos campesinos* han logrado combinar logística y creativamente las formas de democracia directa propia del *ayllu* con la forma representativa sindical, logrando así estructurar poderosas federaciones que pueden a la vez actuar unitariamente, y respetar cierto margen de diversidad organizativa y cultural, como lo comprobamos en Ocurí y en Ravelo, ambos en el departamento de Potosí.

Sin embargo hay que mencionar también que el *sindicato campesino* más allá del nombre poco tiene que ver con el sindicato obrero, ya que designa un tipo de asociación tradicional de familias unificadas por obligaciones y derechos en torno a la posición familiar-comunal de tierras y responsabilidades locales. En el caso de los sindicatos de Ocurí vemos que están conformados básicamente por comunarios cuya organización previa ha sido el *ayllu*. En lo formal mantienen títulos de carteras sindicales de la realidad obrera (secretario de relaciones, de prensa y propaganda, tesorero, vocales, etc.), pero en la práctica el funcionamiento está ajustado a la vida comunal. Pertener o no al sindicato, no es una decisión optativa sino una consecuencia automática de vivir en la comunidad. La asamblea del sindicato es entonces la asamblea de todos los jefes de familia de la comunidad –nótese que se trata de jefes en masculino, pues las mujeres aquí tampoco tienen opciones– es decir, es la organización matriz de la comunidad que toma decisiones sobre todo lo que afecta a la vida común tanto en lo económico como en lo social, este hecho es el reflejo de la simbiosis y de que el origen de los sindicatos en Bolivia está en el *ayllu*.

En Ocurí y sus alrededores, o sea las tierras pertenecientes al *ayllu Qhara Qhara* los comunarios se dedican al pastoreo y a la producción de papa básicamente, sin embargo esta actividad se ha visto trastocada por la presencia de la mina Lipezhuayco³³, que durante varias décadas viene desarrollando sus actividades a nivel de cooperativa. Se trata entonces de un enclave, donde la presencia de un *ayllu* fuertemente constituido se enfrenta a la existencia de la forma sindicato a través de una mina, recordemos que en el imaginario social de los bolivianos los mineros son considerados la *vanguardia de la lucha obrera*. Con la resurgencia del tema étnico, los sindicatos que se habían formado en este territorio y que estaban conformados por comunidades originarias y ex-haciendas ahora vuelven a llamarse

³³ Lipezhuayco es una mina de donde se extrae estaño, los mineros que allí trabajan –como la mayoría en Bolivia– lo hacen sin ningún tipo de seguridad, así por ejemplo todavía utilizan en sus cascos fuego para que les advierta de la presencia de gases. Al estar a más de 4,000 mts. de altura, llegar al lugar se hace imposible sin la ayuda de la hoja de coca. Las mujeres, normalmente no pueden acercarse a bocamina y mucho menos entrar a una mina, pues se dice que el Tío se enoja y les quita el mineral. Me enteré más tarde, que muchos me consideraban "una mujer a medias", imagino que fue bajo esta lógica que mi presencia en el cerro fue aceptada. No todos quienes trabajan en la mina han aceptado ser entrevistados pero quiénes lo hicieron siempre se mostraban críticos, reflexivos y bien informados respecto a la realidad social del país.

formalmente "ayllus originarios". Expresan sin duda la continuidad andina desde tiempos precoloniales pero son también víctimas del "clientelismo y la cooptación a sus autoridades originarias frente a las autoridades estatales u oenegeistas creando fuertes dependencias" (Entrevistas 27.02.2014 y 28.02.2014). En todo caso vemos también que el avance de los *ayllus* como sujetos políticos, ha sido la manera en que esta red en su conjunto ha construido el espacio discursivo del movimiento y ha validado las identidades indígenas.

En Bolivia la historia de las relaciones entre campesinos, indígenas y obreros, nos ayuda a comprender la solidaridad de clase pero también, paradójicamente a comprender el prejuicio étnico. Nos explicamos mejor, en términos teóricos se habló mucho de la "alianza natural obrero campesina", pero en la práctica vemos que no resultaba tan natural, debido en parte al juego de intereses políticos pero más que nada, a la existencia de una barrera étnica que tiene su propio tinte y esta dado por el oficio, entendida ésta como un ascenso social. Aquí tenemos que aclarar que aquellos indios que temporalmente migran al trabajo minero sin dejar por completo su trabajo con la tierra, no son considerados como mineros, sino como "campesinos que trabajan en la mina"³⁴, al menos así lo constatamos en el trabajo de campo, de hecho en Lipezhuayco, muchos indígenas ni siquiera al hacer su trabajo como mineros dejan sus ropas indias como podemos apreciar en la siguiente fotografía.



Foto 1: Trabajadores mineros *pijchan* coca antes de entrar a la mina

³⁴ En las entrevistas muchos mineros se negaban a ser identificados como indígenas, según sus declaraciones, ellos estarían más cercanos a los "mestizos".

Ahora bien, si el sindicalismo fue comprendido como una imposición, hoy sentimos que esa imposición ha sido interpelada y superada con cierto ingenio, se ha fusionado, se ha acomodado como una estrategia para su sobrevivencia, así entonces, el *ayllu* y el sindicato se han vuelto en una forma sola y propia de hacer política en Ocurí. Así entonces, si la Reforma Agraria atentó contra la estrategia del sistema de verticalidad, es decir, de poder contar con dos sembradíos, como un método de diversificación alimentaria, al prohibir la doble tenencia de tierras, la cohesión interna de los *ayllus* pudo superarlo, pues creativamente siguieron con el sistema mediante lazos de parentesco, *ayni*, trueque y otros. Si el sindicato impuso nombres a las carteras, ajenos éstas a la forma *ayllu*, pues hoy en día vemos sindicatos campesinos donde hay el cargo de *jilakata* o al revés, vemos *ayllus* originarios donde existe el cargo de secretario general que es una cartera propia del sindicalismo.

En este sentido, hay que recordar la co-existencia de dos situaciones históricas en el mundo andino boliviano, las regiones con *ayllus* y las de haciendas. Según Rivera (2010: 125), en las regiones con sólo *ayllus* la presencia del sindicalismo fue con frecuencia un fenómeno relativamente superficial, que 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 o las zonas colonizadas, el impacto del sindicalismo campesino tuvo más efectos y, después de la Revolución del '52, se conformó en un instrumento organizativo que ayudó en la expulsión de los patrones y que más tarde se constituyó en lo que hoy conocemos como movimientos sociales.

La inclusión subordinada del mundo indígena al ámbito estatal pasa por obligarle al indio a una asimilación, en ello participó no solo la derecha como ideología política sino también, la muchas veces, idealizada izquierda, que en la historia de la lucha política boliviana ha cumplido un rol machista y paternalista, elementos que han llevado a una crisis sin precedentes a la otrora poderosa COB (central obrera boliviana). Ante este panorama el mundo indígena ha tenido que luchar creativamente para que sus formas propias sobrevivan al discurso hegemónico de nación. Una de estas luchas creativas son los sindicatos campesinos, que tienen como elemento de cohesión identitaria a la etnicidad de sus miembros, combinan los elementos del *ayllu* con los del sindicato, así entonces el *jilakata* como autoridad originaria va a representar juntamente al *secretario de actas*, cartera del sindicalismo que se ocupará entre otras cosas de los protocolos en las reuniones. Durante los momentos de emergencia que se vivió en Ocurí, que como ya mencionamos se llegó incluso a tomar las instalaciones del IPTK, observamos que el núcleo discursivo giraba

en torno a la identidad indígena, así entonces, las autopresentaciones siempre fueron hechas en categorías de representación indígena, y la hoja de coca se convertía entonces en el pilar de esta afirmación, veíamos que al principio de las reuniones se apelaba a la ritualidad de la hoja de coca, como una especie de evocación a los antepasados indios. Recordemos que la dimensión histórico-cultural de la coca se traduce en el *pijcheo* en las reuniones o las hojas de coca en las mesas de negociación, de hecho siempre se comenzaban las reuniones con un pequeño rito para la Pachamama y que consistía en ofrecerle coca y cigarro, acompañado de unas oraciones citadas en quechua. Sin embargo, en el transcurso de las reuniones hubo momentos donde predominaba más el apego a una autoidentificación india como momento referencial y en otros momentos era el discurso de clase emergido del sindicalismo el que se imponía. Ya en la puesta en escena del movimiento, vimos la incorporación de emblemas tradicionales del movimiento indígena de tierras altas como la *wiphala*, los pututos y los chicotes, pero se observó también la adquisición de simbologías provenientes del influjo sindicalista los que ampliaban los elementos constituyentes del grupo (retratos del Che en las oficinas, consignas como ¡Patria o Muerte!, ¡El pueblo unido jamás será vencido! ¡Fuerza compañeros, la lucha es dura pero venceremos!) y que encabezan los protocolos de las reuniones y que además fueron permanentemente evocados en las reuniones.

En Bolivia el sindicalismo ha jugado un rol preponderante en el acontecer político del país, la Central Obrera Boliviana (COB) tuvo en su momento el mérito de aglutinar a los sindicatos más importantes del país, a partir de ello, tuvo el poder necesario para negociar y pactar, incluso coaliciones de gobierno, y además hay que recordar que fue precisamente de un sindicato, el minero, de donde emergió el poderoso movimiento de los cocaleros, que fueron el pilar más importante de interpelación identitaria que tuvo Bolivia en el siglo pasado. En este contexto, hablar de sindicalismo en Bolivia, es hablar de la historia política misma del país, aunque hay que subrayar también que hoy por hoy el sindicalismo boliviano está sumergido en una profunda crisis, y esto no se debe precisamente a la fuerza de otras organizaciones como los *ayllus*, sino más bien a la creciente falta de credibilidad de parte de la sociedad boliviana en los dirigentes sindicales, que se han convertido en presas fáciles de la cooptación.

Esta complementariedad de las formas de organización: *ayllu* y sindicato, se debe también a que en la Bolivia actual, se actúa bajo la lógica de *hacerse más indio* para así tener más posibilidades de acceso a millonarios proyectos estatales y oenegeistas, ante este panorama, se antepone el recurso de titular los proyectos más como *ayllu* que como sindicatos, es así que la reconstitución y fortalecimiento del *ayllu*, entendido como el

regreso a lo propio, persigue una intención económica también. Por otra parte, quedarse con la forma *ayllu* puramente, sería muy difícil, pues en el contexto actual la autogestión en todas las esferas de la vida comunal no haría posible la sobrevivencia de la organización.

Entendemos entonces que la forma sindicato y la forma *ayllu* son complementarias. La primera sirve para mediar en la relación de la comunidad con el Estado, con ONG's y otros elementos de poder asentados en la región y la segunda, sirve como un medio de cohesión interna. Vemos que tanto sindicato como *ayllu* se han dividido jurisdicción y representación. El ámbito del poder y autoridad del *ayllu* son las comunidades y el rancho, donde la autoridad indígena encabeza el cumplimiento del ciclo ritual festivo y se ocupa de resolver conflictos. Por su lado, el dirigente sindical es el que media entre la localidad y los centros de poder como lo explicamos con anterioridad. Es el personaje capacitado en cursos de sindicalismo, impartidos normalmente por ONG's. La organización sindical es una representación hacia afuera, y la autoridad originaria es más de administración local; eso significaría que "los comuneros manifiestan sus sentimientos e identidad de clase explotada y oprimida a través del sindicato; mientras que hacia el interior, como sociedad, se gobiernan a través de las autoridades tradicionales". Lo cierto es que se percibe fricciones entre sindicalismo y autoridades indígenas también, como lo percibimos en Ocurí, estas fricciones se hicieron latentes durante la toma del IPTK.

6. Conclusiones

La experiencia vivida en Ocurí nos permite sustentar que la relación *ayllu* y sindicato privilegia la flexibilidad del principio de rotación, la cual depende de la coyuntura política del momento, ahora por ejemplo se da privilegio al nombre de *ayllu*, en cuanto a acceso a determinados fondos creados para proyectos en el área rural, pues en el contexto actual pareciera que hay una plusvalía simbólica por ser indio, el capital simbólico de lo indio ahora sirve para todo, es una carta de poder; sin embargo se habla de sindicato cuando se negocia construcciones de caminos por ejemplo, o cuando se trata de protestas. En este sentido Hobsbawm (1996) dice que la peculiaridad de las etnicidades es que su continuidad es principalmente ficticia, estas ficciones son respuesta a situaciones nuevas que toman la forma de referencia a situaciones antiguas, o establecen su propio pasado mediante una repetición casi obligatoria pues la etnicidad no encuentra una esencia dada de antemano, desprendida de un objeto preexistente (etnia), sino que se configura y transforma en

relación con los regímenes de enunciabilidad y visibilidad que la constituyen y en los cuales emerge ese objeto (Restrepo, 2004). Asumir tal o cual forma dependerá de que el grupo se encuentre en una posición de desventaja respecto del poder o que ese mismo poder decida cómo definir al otro, pues la estrategia –de identificarse como sindicato basándose en la clase o identificarse como *ayllu* basándose en la etnia– sirve para sobrevivir en un contexto donde la situación es de desventaja, es en cierta forma una manera de interpelar a un sistema donde todos necesitan una etiqueta predeterminada.

La explicación de la identidad étnica como proceso socialmente construido y estructurado, y la cultura como acciones y objetos significativos socialmente estructurados, nos permite entender que la política de los movimientos indígenas y sus expresiones surgen de contextos específicos y no como esencias primordiales. Existe entonces un nivel de movilidad e incluso de instrumentalidad de la identidad, en la medida en que los sujetos comparten y viven otros niveles de identidad (de clase, de género y otras) y en la medida en que las identidades dependen de manera permanente de los distintos contextos sociales en que se desenvuelven. Esta movilidad identitaria se puede entender en la definición de Barth (1976: 15), que señala que el grupo étnico, no se define por sus características objetivas y manifiestas sino por la demarcación de fronteras étnicas, por las diferencias que los propios actores definen como significativas para sí y para otros. En este sentido podemos afirmar que si la etnicidad en Bolivia es palpable, viva y activa es precisamente porque los indios han recurrido con ingenio y creatividad a diferentes estrategias para su sobrevivencia, en este caso –el del *ayllu* y el sindicato– vemos que los indígenas en Ocurí por ejemplo, aceptan ser sometidos a la forma impuesta sindicato como forma de organización, pero con el transcurrir de los años poco a poco amoldan esta forma a su forma organizativa original que es el *ayllu*.

Cuando comenzábamos esta investigación nos interesaba saber cómo se expresaba la acción colectiva de lo indígena en su lucha por la sobrevivencia de su identidad, entonces nos planteábamos la protesta, la interpelación o la rebelión como posibles respuestas, pero en el transcurso de la investigación íbamos viendo que estas formas (protesta, interpelación o rebelión) son quizás las más conocidas o sobre las que más se ha escrito pero no son las únicas, comprobamos que se llega a esas tres formas luego de un largo camino de negociación y de probar ingeniosas estrategias de convivencia con las estructuras de participación tradicional, sin embargo para la prensa como para una parte de la literatura especializada, el conflicto ha pasado a ser un factor de definición central de la acción colectiva indígena; desde siempre se ha hablado del “problema indígena” como un campo de complejas dificultades derivadas de la resistencia que oponen los grupos indígenas para

integrarse a la vida nacional. El conflicto es evidenciado entonces, como el resultado de la acción del sujeto indígena, obstinado y afincado en la tradición, y refractario a recibir “ofrecimientos” de la modernidad, la conflictividad se encontraría en la búsqueda de la diferencia, cuestión que es contraria a la lógica moderna si se considera que el surgimiento del estado nacional ha mantenido como propósito la búsqueda de una igualdad entre sus ciudadanos. No es la intención del presente trabajo negar la existencia del conflicto, sino que abordamos la forma en que es interpretado y proponemos entenderlo también como una negociación.

En el contexto marcado por las relaciones de poder, Castells (1999: 30) propone, tres formas y orígenes en la construcción de la identidad: identidad legitimadora, la identidad de resistencia y de la identidad proyecto. La primera introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender su dominio sobre los demás actores sociales. La segunda generada por actores actores sociales que se encuentran en posiciones de subordinación frente a la lógica de dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia basados en principios opuestos y diferentes a los que impregnan las instituciones de la sociedad. Y la tercera, cuando los actores sociales colectivos basados en los materiales culturales que disponen construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y buscan la transformación de la estructura social. Cada una de estas formas de construcción de la identidad según la opinión de Castells conduce a un resultado diferente en la constitución de una sociedad.

Para el caso que estudiamos podemos ver que las identidades de resistencia han conducido a la formación de una comunidad: el *ayllu*, y la identidad proyecto ha producido actores sociales que buscan su identidad legitimadora. La búsqueda de esta identidad ha marcado una lucha de 500 años. Pujadas (1983) dice que los individuos de un grupo sometido reproducen un doble sistema de normas de comportamiento (privado y público respectivamente) esa doble identidad está presente en los pobladores de Ocurí, que han unido dos formas de representación, el *ayllu* y el sindicato, para ser un *sindicato campesino*, los cambios de esfera –a veces más originario a veces más sindicalista– dependerán de cuál forma sea la más adecuada en una situación concreta pues la realidad social es una creación de los actores sociales y no una realidad externa preexistente. Cuando los *ayllus*, como explicamos en el estudio, a principios de los ochenta, plantearon desafiliarse de la organización sindical argumentando que su sector históricamente había sido abandonado, los sindicatos no aceptaron la renuncia a la organización sindical, es en esta situación que la etnicidad emergió como formación discursiva articulada con una serie

de prácticas no discursivas donde la etnia fue, parafraseando a Foucault (1983, 2001), un elemento especulativo necesario para su operación.

Retomando a Galindo (2007) diremos que ser reconocidos o desconocidos es crucial para la sobrevivencia de la identidad, pero lo es más si, como en el caso de los indios en Bolivia se trata de una disputa hegemónica entre criterios propios de reconocimiento y prejuicios de los otros (entendidos éstos como los que no son indios). Los indígenas asumen la lucha por el reconocimiento como una forma de representarse a sí mismos y contestar a la heterorepresentación que el Estado ha querido hacer a lo largo de la historia republicana del país. La invención de la tradición, como lo ha demostrado Hobsbawm (1996) o la recuperación del pasado para proyectar el presente y el futuro, es un proceso y una estrategia común en los movimientos indígenas y constituye una característica central en la etnicidad como estrategia política³⁵. El peso de consumo cultural, que hace que unos se vean más indios que otros, en la Bolivia de los años setenta, empujó a muchos hacia la exclusión y la marginación pese a su paso por las universidades o ser parte de lo que Toranzo (2006) llamó la emergente burguesía chola pero este enfrentamiento directo provocó el auge del nacionalismo indio, en el que estructuras como el *ayllu* se articularon como espacios de ayuda mutua con otras organizaciones, para nuestro caso el sindicato, de esta forma se comienza un tejido de red de instrumentos político-comunitarios que sentaron la base de los marcos de movilización del 2000 y 2003, en protestas conocidas como la Guerra del Agua y la Guerra del Gas respectivamente. La estructura del *ayllu* –que cada indio lleva en su hábitus y que florece muchas veces en sus periplos migratorios– permitió entonces una vinculación sin precedentes con las organizaciones etnopolíticas campesinas, es así que la etnia juega un papel esencial en la historia de las reivindicaciones sociales del país, pues actúa como dispositivo de agregación identitaria con potencialidades movilizadoras y antagonistas.

Finalmente, queremos hacer hincapié en un hecho que se evidencia claramente en Ocurí pero que también se puede comprobar en muchos otros espacios y regiones. Una estructura de explotación y dominación de indios por indios, es decir, indios con poder que explotan a indios sin poder, lo que nos obliga a plantearnos un análisis de clase más riguroso, pues la lógica de mostrar a los indígenas como *minorías sociales dependientes de la filantropía de los países hegemónicos* obedece claramente a un proyecto de anular el potencial antagonista del indio y también a alejarnos de un análisis más profundo de la situación. En cuanto a la etnicidad, vemos que el trabajo de campo expuesto, nos confirma

³⁵ Para más referencia ver, Baud et al, 1996; Bastos, 1998, Botero, 2001; de la Peña, 1998.

la existencia de una etnicidad situacional y que llega a converger en una sola persona, según esta perspectiva, la etnicidad recurre a ingeniosas estrategias para su sobrevivencia, sólo así podemos explicar que los indios haya resistido a más de 500 años de esforzados intentos por doblegarlos y desaparecerlos. Su sobrevivencia dependerá entonces de la forma en cómo combinen, converjan o yuxtapongan estas identidades.

7. Bibliografía

- Albó, X. (1983): ¿Bodas de plata? O réquiem por una reforma agraria. La Paz, CIPCA.
- Albó, X. (1985): *Desafíos de la solidaridad aymara*. La Paz, CIPCA.
- Albó, X. (2000): Sector social campesino-indígena, actor social clave. En: El sindicalismo en Bolivia. Presente y futuro. La Paz, Editorial Garza Azul.
- Albó, X. (2007): Movimientos indígenas desde 1900 hasta la actualidad. En: Espasadín, J. e Iglesias, P. (coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*. España, El viejo Topo, pp. 67-128.
- Antezana, A. (1992): *Estructura agraria en el Siglo XIX. Legislación agraria y la transformación de la realidad rural de Bolivia*. La Paz, Centro de Información para el Desarrollo.
- Barth, F. (comp.) (1976): Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México, Fondo de Cultura Económica.
- Baud, M. (edit.) (1996): Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe, Quito, Abya-Yala.
- Bastos, S. (1998): Los indios, la nación y el nacionalismo. En: Dary, C. (comp.), *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Ecuador y Bolivia*. Guatemala, FLACSO.
- Botero F. (2001): *Mobilización indígena, etnicidad y proceso de simbolización en Ecuador. El caso del líder indígena Lázaro Condo*. Quito, Abya-Yala.
- Castells, M. (1999): *La era de la información*. México, Siglo XXI. Vol. 1, 2.
- Choque, M. (2008): Reconstitución del ayllu y derechos de los pueblos indígenas. En: *Journal of Latin American Anthropology*, volumen 6, N° 1. Revista online <http://onlinelibrary.wiley.com>, última revisión el 13.03.2014.
- Degregori, C. (1995): El estudio del otro: cambios en los análisis sobre la etnicidad en el Perú. En: Cotler, J. (ed.), *Perú 1964-1994*. Lima, IEP, pp. 303-332.
- De la Cadena, M. (ed.) (2008a): *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán, Envión.
- De la Peña, G. (1998): Etnicidad, ciudadanía y cambio agrario: apuntes comparativos sobre tres países Latinoamericanos. En: Dary, C. (comp.), *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Ecuador y Bolivia*. Guatemala, FLACSO.
- Devalle, S. (2008): *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*. México, Colegio de México.
- Díaz Polanco, H. (comp.) (1995): *Etnia y nación en América Latina*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Dunkerley, J. (2003): *Rebelión en las venas*. La Paz, Plural.
- Foucault, M. (1983): *El discurso del poder*. México, Folios.
- Foucault, M. (2001): *Un dialogo sobre el poder*. Madrid, Alianza.
- Giménez, G. (2002): "Culturas híbridas en la frontera" en Flores, F. (coord.) *Senderos del pensamiento social*. México, UNAM/Ediciones Coyoacán.
- Galindo, M. (2007): Las exiliadas del Neoliberalismo. Ponencia. En: *Dinámicas de las migraciones transnacionales de los países andinos a Europa y Estados Unidos*. Causas y efectos socioeconómicos y espaciales. La Paz, IFEA/PIEB.
- García Linera, Á. (2005): La creación del indio. En: *Dinámicas políticas y sociales*, Tinkazos N° 13. La Paz, Bolivia, pp. 38-42.
- García Linera, A. (2008): *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. La Paz, Clacso/Prometeo.
- Hobsbawm, E. (1996): La política de la identidad y la izquierda, *Nexos*, N° 24, pp. 41-47.
- Ibáñez, C. (2013): *Consecuencias políticas de la migración interna en Bolivia*. En proceso de publicación.
- Klein, H. (1985): *Historia general de Bolivia*. La Paz, Editorial Juventud.
- Le Bot, Y. (1998): ¿Se puede hablar de actores sociales étnicos en América Latina?. En: König H. (ed.), *El indio como sujeto y objeto de historia latinoamericana*. Frankfurt, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Católica de Eichstätt, pp. 199-205.
- Lehm, Z. y Rivera, S. (1988): *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz, THOA.
- Mamani, V. (2002): *Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara*. La Paz, Creart.
- Méndez, C. (2000): *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima, IEP.
- Oré, C. (2010): La etnicidad y sus usos. Reflexiones acerca de la difusión de la etnicidad. En: *e-cadernos ces*, <http://eces.revues.org/423>, última revisión 16.08.2010.
- Pajuelo, R. (2004): *Identidades en movimiento. Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimientos indígenas en los países centroandinos*. Caracas, CIPOST/FaCES.
- Platt T. (1982): *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Paniagua, T. (2013): *Ayllu y escuela*. La Paz, Pachakuti/Abya-Yala.
- Restrepo, E. (2004): *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Stuart Hall y Michael Foucault. Colombia, Universidad del Cauca.
- Rivera, S. (1992): *Ayllus y Proyectos de Desarrollo en el Norte de Potosí*. La Paz, Aruwiyiri.

- Rivera, S. (2007): Enseñanzas de la insurgencia étnica en Bolivia. En: Espasadín, J. e Iglesias, P. (coords.), *Bolivia en movimiento. Acción colectiva y poder político*. España, El viejo Topo, pp. 101-128.
- Rivera, S. (2009): Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy. En: *Revista Willka*, N° 2: 2, El Alto, pp. 201-224.
- Rivera, S. (2010): *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz, Edit. Piedra Rota.
- Spedding, A. (2008): Han tomado mucho mate de wiphala. En: *Temas Sociales*, N° 28, IDIS/UMSA, pp. 244-270.
- Spalding, K. (1974): *De indios a campesinos: cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Spedding, A. (2012): *¿Acaso las personas son árboles, plantados en un solo lugar?. Crítica conceptual a los estudios sobre migración*. En: *Temas Sociales* N° 32. La Paz, IDIS-UMSA, pp. 187- 225.
- Soruco, X. (2006): La ininteligibilidad de lo cholo en Bolivia. En: *Tinkazos* N°21, pp. 47-62.
- Stavenhagen, R. (1969): *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México, Siglo XXI.
- Stavenhagen, R. (1990): *Problemas étnicos y campesinos*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- Ticona, E. (comp.) (2003): *Los Andes desde los Andes. Aymaranakana, qhichwanaka yatxatawipa, lup'iwipa*. La Paz, Yachaywasi.
- Ticona, E. (2010): *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymaraquechua en Bolivia*. La Paz, Plural/Agruco.
- Toranzo, C. (2006): *Rostros de la democracia: una mirada*. La Paz, Plural.
- Weber, M. (1999): *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.

Prensa

Los Tiempos, 18.06.2011, "Bolivia celebra la fiesta del Gran Poder"

Los Tiempos, 19.08.2012 "Bolivia y un censo sin mestizos"

Correo del Sur

El Potosí

Páginas electrónicas

www.bolivia.infoleyes.com (Ley de Participación Popular, 1994)