

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS
SOCIALES - SEDE ECUADOR**

MAESTRIA EN ANTROPOLOGIA

CONVOCATORIA 1993-1995

Reg. No: 2008-07 - 04

Expediente: _____

Procedencia: _____

Grado: _____

Concedido: Esteban Ticona Alejo

0022115

**Organización, liderazgo y representación Aymara en la
Confederación Sindical Única de Trabajadores
Campesinos de Bolivia – (CSUTCB)**

VERSION PREELIMINAR

Asesor: Andrés Guerrero Barba

Esteban Ticona Alejo

Quito, septiembre 1995

**FACULTAD LATINOAMERICANA
DE CIENCIAS SOCIALES
FLACSO-SEDE ECUADOR**

**ORGANIZACION, LIDERAZGO Y
REPRESENTACION AYMARA
EN LA CONFEDERACION SINDICAL UNICA DE
TRABAJADORES CAMPESINOS DE BOLIVIA
(CSUTCB)**

Por: Esteban Ticona Alejo

Asesor: Dr. Andrés Guerrero

**TESIS PRESENTADA PARA OPTAR AL TITULO DE MAESTRIA EN
ANTROPOLOGIA**

Quito, Septiembre de 1995

ORGANIZACION. LIDERAZGO Y REPRESENTACION AYMARA EN LA
CONFEDERACION SINDICAL UNICA DE TRABAJADORES CAMPESINOS DE
BOLIVIA (CSUTCB)

I N D I C E

	Pg.
DEDICATORIA	1
AGRADECIMIENTOS	2
INTRODUCCION	3
CAPITULO I	
ANTECEDENTES HISTORICOS Y TEORICOS	5
1. Tema de Investigación	5
2. La Revolución Nacional de 1952	5
a. La formación de un nuevo Estado	6
b. La Reforma agraria de 1953	7
El protagonismo de las haciendas Los ayllus y comunidades. los ignorados	
c. La desintegración de las estructuras del poder local	9
d. Relación entre Estado. movimiento obrero. indígena y campesino	10
3. El surgimiento de los nuevos líderes "campesinos" y el sindicalismo	10
a. Antecedentes	11
b. La nueva vía para ser líder	12
c. Origen social y ocupación laboral	13
d. Los nuevos líderes y el grado de instrucción	15
4. Del sindicalismo del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) al Pacto militar-campesino	15
5. El quiebre del Pacto militar-campesino: la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)	18
6. El Movimiento katarista-indianista	21
Los últimos años	

7. Algunas interpretaciones teóricas sobre el sindicalismo campesino en Bolivia	26
a. El marxismo	26
b. El "nacionalismo revolucionario"	27
c. El "sindicalismo comunal"	27
8. Marco teórico conceptual	28
CAPITULO II	
LA EXPERIENCIA DE TRES DIRIGENTES NACIONALES AYMARAS	31
1. Esbozos bioaráficos	32
Primer caso: Jenaro Flores Santos	32
Segundo caso: Juan de la Cruz Villca Choque	41
Tercer caso: Paulino Guarachi Huanca	49
2. Un intento de comparación	54
3. A manera de conclusiones	57
CAPITULO III	
JUGANDO EN EL "MUNDO" INDIO Y EL "MUNDO" CRIOLLO-MESTIZO	59
1. Nuevos desafíos en la cúpula	59
a. Una experiencia inédita	59
b. "Es una desgracia ser dirigente"	60
c. Dos niveles, dos roles mal articulados	64
d. Los "asesores"	65
2. Democracia y maniobra en los congresos nacionales	66
a. Antecedentes	66
b. Renovación de directivas: un desafío irresuelto	69
c. Disputas regionales y alianzas políticas	72
d. Pugnas por hegemonías personales	73
e. El círculo vicioso de la renovación de dirigentes	74
3. Se descubre a la clase política	76
a. Antes, monodependencia. Ahora, pluridependencia	76
b. Relaciones diferenciadas con los partidos	77
4. Indios y campesinos en la Central Obrera Boliviana	80
a. Del desprecio al reconocimiento	80
b. El debate sobre cuotas de poder	81
c. Hacia una lucha común	84
5. Las Mujeres dirigentes	84

CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS FUTURAS

LA RENOVACION DEL PROYECTO POLITICO-IDEOLOGICO: DISCURSO Y PRACTICA	88
1. Distintos, pero ciudadanos de primera clase	88
a. Plena ciudadanía, el oculto deseo incumplido	89
b. "Pongueaje político" y dignidad	91
c. "Llunk'us", "contreras" y "pragmáticos"	93
2. De sindicatos campesinos a etnias y nacionalidades	94
a. La Asamblea de las Nacionalidades	95
b. De sólo tierra a también territorio	97
3. El Estado plurinacional y multilingüe	99
a. Identidad étnica	100
b. Identidad de nación originaria	101
c. La idea de la nación aymara	104
d. Estado plurinacional y otros pluralismos	104
e. La CSUTCB y la intelligentsia aymara urbana	106
BIBLIOGRAFIA	107

CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS FUTURAS

LA RENOVACION DEL PROYECTO POLITICO-IDEOLOGICO: DISCURSO Y PRACTICA

En el capítulo tercero, hemos presentado la práctica política, de los principales líderes de la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), resaltando su estructura interna y la inevitable relación de sus líderes con los partidos políticos.

En este acápite final de Conclusiones, recogemos algunos aspectos de índole más general y teórico sobre el enfoque global del actual discurso indígena y campesino andino. Nos interesa sobre todo la utopía de país con que sueña esta élite aymara de la CSUTCB y el movimiento indio. Nuestra lectura parte sobre todo de los tres líderes estudiados.

1. Distintos, pero ciudadanos de primera clase

La demanda política históricamente más antigua de los indígenas y campesinos de Bolivia, especialmente en la región andina, ha sido la de llegar a ser plenamente ciudadanos.

El arreglo colonial había sido el de un régimen estamentado con una sociedad superpuesta sobre la otra: la "república" de españoles y la "república" de indios, con una obvia y humillante subordinación de la segunda a la primera, pero también un cierto reconocimiento de la segunda, a través de un implícito contrato de respeto a sus territorios a cambio de tributo y mita (Platt, 1982). Podría resumirse en la frase: "ustedes tienen sus autoridades y nosotros las nuestras y nosotros los españoles y criollos mandamos a los indios".

Este arreglo se deterioró a fines de la Colonia, motivando los grandes levantamientos de 1780, y se desmoronó totalmente, ya en época republicana, en la segunda mitad del siglo XIX con el ataque frontal a las "ex-comunidades", instaurando una relación aún más simétrica con "ciudadanos", en un bando, y una "indiada" desestructurada y no reconocida, en el otro. Seguían siendo dos repúblicas pero ya sin un contrato implícito. El mejor indio era el peón de hacienda sin tierra propia, porque algo podía aprender de su patrón blanco. Desde entonces, y muy particularmente en todo el movimiento cacical de los 1920 y 30 (THOA 1984 y Mamani 1991), la permanente protesta india tuvo dos fuentes: la defensa de sus títulos y el pleno acceso a la educación. Aparte de la motivación económica de la primera, en ambos frentes estaba implícito el tema de la ciudadanía.

Con la revolución de 1952, comenzó a resquebrajarse esta otra forma de subordinación. La fórmula del Movimiento Nacionalista

Revolucionario (MNR) iba por el camino liberal de la uniformización, transformando al indio en campesino, reconociéndole la propiedad privada de una parcela, el derecho a la educación y el voto. Fueron importantes avances, pero la tarea quedó de alguna forma inconclusa y, con los años los interesados han cuestionado también el enfoque.

a. Plena ciudadanía. el oculto deseo incumplido

Las aspiraciones de ciudadanía del indio, iniciadas ya a fines del siglo pasado, se entroncan con las cosas inéditas que trae consigo la noción de ciudadanía del "Estado del 52".

Sin embargo cuando viene la propuesta de una paridad real, que supone los criterios de validación política, basados en la igualdad liberal, cambia la figura. Porque para llegar a ésta se tiene que incorporar la noción de que "se va a dejar de ser discriminado cuando uno deje de ser indio". Aquí precisamente, la noción de igualdad liberal se vuelve una promesa incumplida, que finalmente lleva a posiciones indias radicales, como el decir: "o nos tratan como indios y nos dejan que nos gobernemos", (como era la vieja propuesta de las dos repúblicas), o "de una vez seamos ciudadanos de verdad", no en ese término medio, que no es ni lo uno ni lo otro", que muchas veces significa una alienación total del indio.

Esta legítima aspiración de ciudadanía del indio supone de una u otra manera el "incorporarse" a la sociedad nacional, como una forma de superar la discriminación colonial. Es decir, el dejar de ser indio y hacerlo de un modo activo, es una de las alternativas frente a la discriminación, en lugar de hacerlo por efecto de una derrota. Es como decir "yo asumo el cambio cultural", "yo los llevo a la ciudad a mis hijos, o los pongo en la escuela".

Pero, pese a esta forma de "civilización", resulta que los indios continúan discriminados y es allí donde comienza el camino de las frustraciones, que muchas veces desembocan en una retoma de un discurso radical de rechazo a todo lo "blanco". Pero esa retoma de un discurso propio no siempre está acompañada de una práctica renovada del sindicalismo campesino en sus niveles cupulares, porque la estructura del nuevo "sindicalismo aymara", no se ha modificado de la herencia clientelista MNRista (Rivera 1994).

En el caso contemporáneo, el tema de la ciudadanía del indio no siempre se ha expresado de una manera clara y pública. Pero tiene mucho que ver con otras ideas cercanas como las de dignidad y respeto. El tema de "dignidad", tan extendido en los últimos años, está explícitamente enunciado en las varias marchas hacia la ciudad de La Paz. El "respeto" a la condición de indio, campesino o indígena, el ser escuchado por el otro, reaparece también una y otra vez en la práctica cotidiana. Dignidad,

respeto, ser escuchados, se han vuelto para los indios del país, sinónimos de reivindicación de la ciudadanía plena.

Precisamente sobre este último punto, el siguiente testimonio nos ilustra el panorama:

"Le pasó una vez a Don Juan Lechín el año 79, quien le propuso a Don Jenaro Flores para que vaya (como compañero suyo de candidatura) y éste me decía: 'yo a este señor le debo una cosa, tengo que devolverle' - ¿Qué es pues, Don Jenaro?- Y él me contó, el año 79 en el Congreso de los campesinos, donde Juan le había dado su espaldarazo: 'EL hizo el voto, y voy a ir con él'. Yo ahí comprendí, cuan importante es para el campesinado en general la reciprocidad. Se la juega por tí en un determinado momento." (Ivan Arias 1974).

Esta interpretación en términos de reciprocidad, no es simplemente eso, sino también el "ser escuchados" por el otro, en este caso, por un líder de los obreros.

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

En otro Congreso de la Central Obrera Boliviana (COB), los indígenas y campesinos votaron por Lechín y Filemón Escobar cuestionó entonces esta actitud con un criterio sobre todo, ideológico y político. Según este último, no había necesidad de hacerlo, porque la COB es una instancia política de todos los oprimidos. Pero, más allá de una posición política, en el fondo, los indígenas y campesinos votaron por quien "les había dado bola" y, representaba de alguna manera, con esta actitud, la apertura democrática" de los otros a los aymaras, quechuas y guaraníes del país.

Pero el minero Escobar aprendió la lección y cambió de actitud, llegando a una alianza con el mismo Jenaro Flores para las elecciones nacionales de 1985. La argumentación de Flores siguió la misma tónica:

"El único minero que supo escucharnos el año 85 a los campesinos fue Filemón Escobar, el único que se abrió a la temática. Con él debatimos: no estamos de acuerdo con él... (pero) yo voy con él, porque este señor siempre me ha apoyado." (Ivan Arias 1974).

Es importante preguntarse, si las instituciones democráticas del país, dan vigencia al respeto a los indígenas y campesinos

andinos, si se escuchan sus demandas. Esto tiene que ver mucho con la construcción simbólica de la democracia representativa. El ejemplo del Ex-Presidente de la República, Jaime Paz Zamora, cuando en 1990 fue al encuentro de los marchistas indígenas del oriente (insistimos en su denominativo "por el territorio y la dignidad"), fue interesante en esta perspectiva del respeto y el intento de escuchar sus demandas.

b. "Pongueaje político" y dignidad

El término de "pongueaje político" surgió sobre todo a partir de la práctica política del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) con el "campesinado", al que había apoyado en su lucha contra el otro "pongueaje" físico en las haciendas. Esta forma de aproximación al poder se dio sobre todo las relaciones entre los indios-campesinos y los criollos-mestizos, principalmente después de la revolución de 1952 y la consecuente titularidad en el poder político del MNR.

Pese al rechazo que desde entonces tuvo el término "indio", el pongueaje político sigue inscrito en las relaciones coloniales de indios y no indios. Es una ideología patriarcal y tradicional, que da como resultado una forma de clientelismo, ya sea a nivel estatal o institucionalizada en la sociedad civil, a través del compadrazgo, etc. Desarrolla y reproduce el hábito del servilismo del indio, un cierto "agachar la cabeza" y pedir "el favor".

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

El término mismo de pongueaje político empezó a reservarse para lanzar duras críticas, si es que no insultos. Fue cabalmente entonces también que, a la clásica trilogía inka **ama suwa, ama llulla, ama qhilla**, los dirigentes kataristas e indianistas añadieron un cuarto: **ama llunk'u**: no seas servil ni adulón⁴⁰.

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

⁴⁰ Victor Hugo Cárdenas retomó la cuatrilogía, como su lema de conducta, en su discurso de asunción de la Vicepresidencia, el 6 de agosto de 1993. Pero algunos de sus oponentes políticos aymaras inmediatamente le pusieron más bien a él el apodo de llunk'u por su alianza con el MNR.

bases.

Al pongueaje político se contraponen, de nuevo, el tema de la dignidad. Uno de los campos en que mejor puede analizarse este constante contrapunto es en las alianzas indio-campesinas con los partidos políticos de izquierda e incluso de la derecha. Básicamente han fracasado en la historia política del país, porque sencillamente los partidos políticos pocas veces han escuchado y respetado la libertad de decisión del indígena.

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

Años después, el Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR) y la Unidad Democrática y Popular (UDP) fracasaron también con los kataristas de Jenaro Flores por mirarlos demasiado de arriba hacia abajo, sin llegar realmente a deliberar con ellos. Por ejemplo, en los primeros contactos con el entonces candidato UDPista Hernán Siles Suazo, estos dirigentes frenaron su forma demasiado autoritaria de aproximación con la frase: "Doctor, ya no somos los campesinos del 52". Muy particularmente en la provincia Aroma, cuna del katarismo-indianismo, las relaciones entre kataristas y MNRistas estuvieron llenas de fricciones por esta relación desigual y el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK) acabó saliéndose de la alianza.

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

"Yo como militante del Eje de Convergencia, (se que) no es el Eje que (nos) hace surgir, sino mas bien (quien) se opone; el MBL se opone: todos los partidos se oponen a una acción que hemos llamado los 500 años. Yo he sido el presidente de la campaña. Nosotros hemos dicho que la izquierda tradicional ha fracasado con su lucha de clases. No han teorizado, ni los intelectuales del Eje ni ningún otro (partido). Los que hemos teorizado somos nosotros. Ellos no querían saber nada. El criterio ha sido evidentemente (compartido por) de muchos campesinos y ha generado una consciencia. Entonces eso

es lo que ha empujado que surja el construir nuestro instrumento político" (Juan de la Cruz Villca 1994).

Entonces, bajo el rótulo de dignidad se está reclamando ciudadanía efectiva, no aquella de "baja intensidad" prevalente en grandes áreas de la población boliviana. Otra vez, son ideas complejas en su articulación que hacen referencia a igualdad de derechos, respeto a diferencias culturales y a una operacionalización del concepto de equidad en términos de "discriminación positiva".

c. "Llunk'us", "contreras" y "pragmáticos"

Pero no siempre los cambios son lineales. En este proceso de rotura del pongueaje político se ha caído a veces en el extremo contrario. Si antes se tenían actitudes aduonas y serviles -de llunk'u- después fueron prevaleciendo las actitudes de "contreras", oponiéndose por principio a todo lo que viniera de los otros, los q'aras (criollos-mestizos); mucho más, de los políticos q'aras, fueran de derecha o de izquierda.

Es una actitud muy comprensible de rebeldía. En épocas de dictadura casi cabría decir que era la única legítima. Posteriormente, ha seguido muy viva la idea del Estado "anti-campesino" y, por tanto, la sospecha frente a todo lo que venga de allí. Por otra parte las experiencias que acabamos de mencionar, en las alianzas con diversos partidos, tampoco favorecían un actitud más dialogante.

El "contrerismo" contra los de arriba puede expresarse en la frase: "Cuando éramos llunk'us esperamos mucho y no hemos conseguido casi nada; por eso somos conteras". Es decir, no se acaba de creer que ahora estos señores demócratas sean muy distintos de los antes fueron.

Ultimamente esta actitud viene además alimentada por la mayor identificación de las cúpulas indígenas y campesinas con partidos de la oposición. A la experiencia histórica acumulada se suma entonces la oportunidad política.

Pero hay también una tercera vía, que podríamos llamar el "pragmatismo sin compromiso". Pese al colonialismo interno y las formas de imposición a los indios y campesinos, por un lado, o a los esfuerzos para liberarse de todo pongueaje político, por el otro, el sector indígena y campesino muchas veces ha actuado de manera pragmática: sortear los escollos, disimular sus propias actitudes y ver qué ventaja puede sacar de cada uno, para sus propios fines.

Esta forma de accionar se la puede ver con nitidez, por ejemplo, en momentos pre-electorales. Allí se comienza a manejar un dicho en aymara: Churam satax katuqt'askañaya. Kunaraki ukaxa (si

alguien quiere regalarte, hay que recibir. Eso no es comprometerse).

Los Congresos campesinos pueden ser otra muestra de lo mismo:

"Yo nunca he podido determinar la filiación partidaria o de simpatías de los dirigentes campesinos, a excepción de unos pocos cabecillas. Pero de los otros no. Tu vez a un campesino en dos, tres reuniones. Cuantas veces me he encontrado con ellos, me dicen 'estoy viniendo a escuchar', 'a ver qué dicen'. No se complican y en el momento de votar votan según les parezca. Veo una actitud práctica, estoy con quien me da, con ADN (Acción Democrática Nacionalista) por que me da comida, soy del MIR (Movimiento de la Izquierda Revolucionaria) porque me está dando el dormitorio y soy del MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) porque me ha pagado pasaje y voy a votar por cada uno de ellos." (Ivan Arias 1994).

O muy posiblemente, por ninguno de ellos, porque el regalo, en este caso, no compromete: kunarak ukaxa. Ya vimos que a muchos "asesores" de partidos políticos, que rondan la cúpula de la Confederación (CSUTCB), este mundo les resulta misterioso, cambiante y difícil de prever, precisamente por esta actitud pragmática de los dirigentes. En unos casos puede responder a un mecanismo de defensa frente a quienes consideran demasiado distantes. Pero, en otros casos, puede que no sea más que un simple utilitarismo.

A menos que se trate de astutas formas de sobrevivencia para un objetivo claramente definido, ninguna de estas prácticas conduce a la larga al reforzamiento de una convivencia democrática. De llunk'u a pragmático no hay mucha diferencia y el oponerse por oponerse a la larga resulta esterilizante. Las tres actitudes cobran cuerpo sobre todo cuando desaparece un claro objetivo común y aglutinante.

2. De sindicatos campesinos a etnias y nacionalidades

La búsqueda de plena ciudadanía, una de las promesas del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) llevó en los hechos a cuestionar la otra premisa de la revolución del 52: la uniformación de todos los ciudadanos. En el movimiento "campesino" ello se expresa en la paulatina sustitución del discurso "campesino" y "sindical" de los 50 y 60, por otro de contenido más étnico.

Ya insinuamos sus principales hitos históricos en el capítulo I. Aquí nos interesa sobre todo la evolución en el discurso mismo, tal como se fue profundizando desde los años 80 como consecuencia de la crisis del modelo sindical campesino y de la apertura del

proceso democrático.

a. La Asamblea de Nacionalidades

Pasado el entusiasmo de los primeros años, en las esferas superiores de la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) se han vivido diversas situaciones de crisis por una serie de factores. Pero ello no impidió -y en algún caso incluso favoreció- seguir avanzando en términos del discurso, propiamente dicho, con todo, que sufre al intentar plasmarse en hechos, como consecuencia de esta misma crisis.

Donde ha habido mayores progresos, ha sido probablemente en la articulación entre el discurso e clase y el de etnia, muy en consonancia con todo lo que ya hemos ido viendo aquí en este y otros acápite.

Una importante ocasión para esta profundización fue todo el año 1992, que llevó a repensar todo el tema de "los 500 años" en sus múltiples dimensiones: descubrimiento o encubrimiento, celebración o luto, invasión, colonización española, evangelización, giro en la historia, mestizaje, resistencia y vigencia actual de los pueblos originarios, nuevos actores sociales, etc.

En todo ello cupo a la CSUTCB, al Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) y a otras organizaciones de base un rol muy protagónico. Podríamos afirmar que el tema caló más hondo en estos ambientes que en los comités oficiales "de celebración".

Una de las intenciones entonces más acariciadas fue la de crear "un instrumento político": la Asamblea de Nacionalidades, propugnada desde el I Congreso Extraordinario realizado en Potosí en 1988, debatida en varios encuentros y comités conjuntos de la CSUTCB y CIDOB y en otras varias instancias. La idea central era la reconstrucción formal de las comunidades a través de sus autoridades originarias y del pueblo y la creación de una instancia superior de todas ellas a nivel nacional. Se preveía incluso que esta última podía llegar a sustituir, o al menos coordinar con este nuevo enfoque de unidad en esta diversidad étnica, a las actuales organizaciones sindicales o indígenas, según el caso. Por este camino, los varios promotores de la idea esperaban dotarse de un espacio político de deliberación, decisión y ejecución como pueblos originarios del país (Calla et al., 1989: 81-165. Cuadros, comp. 1991 y CSUTCB 1992).

Mientras esta propuesta sólo era una idea, todos propugnaron la Asamblea y fue masiva su aceptación. Pero, a medida que se le intentó darle cuerpo, surgieron los problemas prácticos y los juegos de intereses. No faltaron algunas voces que se preguntaban con recelo: Qué oculta la idea de la Asamblea de las Nacionalidades? Qué intereses políticos estarán detrás de ella?.

Estas contradicciones saltaron a la vista, con un gran éxito expresivo y un naufragio organizativo, en el momento mismo de su ejecución. El 12 de octubre de 1992 vivió al mismo tiempo masivas movilizaciones, llenas de fuerza simbólica, y un doloroso fracaso en la instauración de la Asamblea.

En las principales ciudades del país confluyeron grandes marchas de las organizaciones indígenas y campesinas, llegadas a veces después de muchos kilómetros de caminata militante. Las Wiphalas ondeaban por doquier, más que nunca antes. Provocaron comentarios a veces de sorpresa, a veces de repudio: no hay banderas bolivianas, sólo hay wiphalas⁴¹". Muy particularmente en La Paz, se habló mucho del cerco simbólico de la ciudad -a los dos siglos del de Tupaj Katari- y la escena fue la de una toma simbólica pero pacífica del centro del poder. Toda la plaza Murillo estuvo policías de rostros muy indios, mientras otros miles de andinos, con sus ponchos, pututus y wiphalas y representantes de los principales grupos étnicos del resto del país, recorrieron todo el cordón vitoreando vivas y muertas. La imagen de un sistema aún colonial que iba quedando cercado, en la voluntad de estas multitudes, resultaba impresionante.

Concluidas las demostraciones, las diversas delegaciones se dieron cita en el Teatro al Aire Libre para la instauración formal de la nueva Asamblea de las Nacionalidades. Los diversos delegados acudieron, llenos de expectativas. Pero empezaron las dudas sobre quienes debían ser los representantes, quienes debían impulsar la organización definitiva y al final un fuerte diluvio los dispersó a todos y selló el naufragio. Al nivel organizativo, la Asamblea no sólo aguada sino prácticamente liquidada.

Este contraste entre la gran fuerza expresiva y la dificultad de transformar la idea compartida en una organización de consenso tras muchas enseñanzas para la maduración democrática de los sectores indígenas y campesinos, en sus niveles superiores.

Cada grupo temió ser instrumentalizado por el otro grupo, en especial por los que estaban en la dirección y les tocaba organizar el evento. Dentro de ello hubo sin duda intereses partidarios, que fueron cuestionados por otros intereses

⁴¹ La wiphala con su juego de siete colores en un campo de siete por siete cuadros, representa muy bien la imagen de una Bolivia diferente, pluriétnica, aunque tiene raíces en la "cultura andina", su emergencia como símbolo primero del pueblo aymara y después de la variedad de las "naciones originarias" es un fenómeno de los últimos años. Han surgido incluso nuevas explicaciones (ver Chukiwanka 1993). Es este un claro caso de "invención de la tradición" (Hobsbwan) dentro de un proceso mucho más amplio y masivo de etnogénesis y de creación de un nuevo imaginario de país.

partidarios. En el reciente Congreso de Sucre (1992), la directiva de la CSUTCB había quedado en manos de Paulino Guarachi y el Movimiento Bolivia Libre, MBL (que entonces seguía siendo oposición, dentro del esquema de gobierno) por maniobras que no eran aceptadas por otros partidos (igualmente de oposición) que habían resultado perdedores.

Se planteó la conveniencia de crear una comisión ad hoc entre las principales organizaciones indígenas y campesinas ya existentes y presentes. Pero otros sugirieron que debía reestructurarse todo el esquema desde las mismas bases, lo que en el fondo venía a ser una señal de desconfianza o en la representatividad de las organizaciones o -más probablemente- en los partidos o sectores que entonces estaban en la dirección. El resultado fue esterilizar todo el proceso.

Prescindiendo de quién con quién, nuevamente salen a relucir las ambigüedades, que es uno de los grandes problemas del movimiento indígena-campesino. En términos expresivos, para manifestarse un deseo, es bastante eficaz. Pero en términos de operatividad, la hegemonía política y faltan mecanismos prácticos para seguir ejerciendo la democracia a unos niveles en que ya no basta con aplicar esquemas que no son muy válidos en la comunidad, la marka y probablemente el municipio.

b. De sólo tierra a también territorio

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

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

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

Pese a las diferencias regionales y culturales de los pueblos

andinos, hay ciertos rasgos comunes sobre este doble concepto de tierra-territorio, la continuidad social y biológica (tierra, animales y gente) que vive en la superficie de la tierra y la relación con antepasados diferentes y asociados con lugares telúricos distintos.

"... la tierra constituye un lugar de conservación del pasado y la fuente del futuro; es un lugar de enfrentamiento permanente entre la esterilidad y la fecundidad, un movimiento cíclico entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, y más que todo el origen y el fin del mundo" (Malengreau 1992:13).

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

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

A igual que ocurría en la relación entre autoridades tradicionales y sindicales, también aquí ha habido un desfase y a la vez injerto entre el discurso oficial, limitado a la "tierra" como parcela cultivable y vendible, y toda esta cosmovisión que de un carácter sagrado a esta tierra y que avanza hasta la visión de todo un territorio comunal e intercomunal.

En las comunidades andinas, el sentido de territorio comunal ha seguido manifestándose sobre todo en momento de conflictos. Por ejemplo, si alguien se ausenta definitivamente o deja de cumplir sus obligaciones comunales, la comunidad, a través de la asamblea y de sus autoridades, se reserva su derecho a disponer de sus tierras, aunque los títulos ya sean individuales. Lo normal es que sean también esas mismas instancias comunales quienes

conozcan y resuelvan casos de usufructo, herencias, compraventas internas, trueques, etc., a través de sus autoridades y normas consuetudinarias.

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

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

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

Esta recuperación de la reivindicación del territorio, también es las comunidades y ayllus andinos, pone de nuevo sobre el tapete la discusión de un problema colonial no resuelto: la autonomía de las naciones indígenas dentro del Estado boliviano. Está claro que, cuando se demanda territorio, se implica jurisdicción y por tanto cierta libertad de decisión sobre ella. Por otra parte, cuando se demanda autonomía, ni se está pensando en plena soberanía sobre un territorio ni tampoco en simple propiedad sobre la tierra en el sentido occidental del término. Se busca el reconocimiento de ciertos derechos sobre los recursos y márgenes de autonomía, por tener jurisdicción y también los propios "usos y costumbres" sobre un determinado territorio.

Encontramos aquí importantes analogías no sólo con la noción jurídica ya mencionada de la competencias concurrentes (Molina 1991) sino también con el sentido de participación en regalías que en Bolivia tienen, por ejemplo, los departamentos productores de petróleo.

3. El Estado plurinacional y multilingue

La consecuencia lógica de todo el discurso precedente es la

propuesta de que Bolivia debería reinterpretarse como un estado plurinacional. Esta formulación apareció por primera vez en un documento de la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) ya en 1983, como un planteamiento central de la tesis política de su II Congreso⁴². Pero propuestas más recientes, como la que acabamos de ver, sobre la Asamblea de Nacionalidades, siguen apuntando a lo mismo.

a. Identidad étnica

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

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

Y qué son estas diferencias socioculturales? Al intentar correlacionar la emergencia de naciones con uno u otro rasgo objetivo compartido, sean estos históricos, lingüísticos, territoriales, culturales, etc.; tales elementos resultan significativos en ciertos casos y en otros no. Pero quizás esta impredecibilidad, no exenta de subjetivismo y capaz de aglutinar varios tipos de discurso, es la raíz que da fuerza simbólica, a la cuestión nacional o étnica, ambas tan emparentadas.

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

Cada comunidad o ciertos grupos de comunidades, en torno a una marka, tiene su territorio pero es difícil hablar de un único

⁴² "Queremos... la construcción de una sociedad plurinacional que, manteniendo la unidad de un estado, combine y desarrolle la diversidad de las naciones aymara, quechua, tupi-guarani, ayoreode y todas las que la integran... <Un> Estado Plurinacional y Pluricultural que agrupe a las naciones aymara, quechua... respetando sus diferencias"(CSUTCB 1983).

territorio aymara y casi imposible concebir un territorio quechua. Los pueblos de Moxos, en cambio en sus reivindicaciones han dado más importancia a su territorio, incluso interétnico, que a su lengua, que muchas veces ya están perdiendo. Los pescadores Uru-muratos del lago Poopó (Oruro) ya hablan aymara y prácticamente no tienen territorio pero saben que históricamente son Urus y se quieren mantener tales. Y así sucesivamente.

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

b. Identidad de nación originaria

Un paso más. Cuando estos grupos pelean para que se les reconozca esa identidad compartida, les gusta llamarse y ser llamados por sus nombres propios -Aymara, Guaraní, etc.- y por el nombre genérico de "naciones originarias", "naciones" o su fórmula preferida -"pueblos" y "naciones originarias". Significativamente esta última formulación muchos se parece a (sin que hubiere previos intercambios) con el término que acuñaron y consagraron los pueblos de Norteamérica para identificarse y ser reconocidos: First nations.

El término "originario" empezó a escucharse de labios e dirigentes de la Confederación (CSUTCB) durante los debates con la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) sobre el proyecto de ley indígena para el Oriente en 1991 y se incorporó como sinónimo de indígena en dicho proyecto (CIDOB 1992, art. 3). Su mensaje no es que ellos estén aquí desde siempre sino que la presencia y los derechos de estos pueblos tienen raíces anteriores a los que pueda otorgarles un estado conformado después y sin ellos (incluido el estado colonial).

En Talleres conjuntos de la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), en torno a la prometida Ley "Indígena", el tema del nombre consumió muchos días y horas. No era simple nominalismo bizantino sino una cuestión muy sentida de identidad. Los dirigentes de la CSUTCB defendían el término entonces acuñado de "originario", frente al de "indígena" y otros -que ya satisfacían a los pueblos orientales y entraban en el uso habitual del gobierno y agencias internacionales- con un razonamiento no falto de lógica: éste era el único denominativo no inventado ni impuesto por los otros y el único que no tenía las connotaciones negativa de los demás.

Una de las más vigorosas argumentaciones de aquellos días fue puesta por escrito por Juan de la Cruz Villca (1991), entonces Secretario General de la CSUTCB, en un artículo titulado "No podemos rezar lo que es nuestro" Reproducimos algunas partes, como contribución a un diálogo pendiente:

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

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

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

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

Estos análisis de matices y vivencias, más allá de las meras

etimologías y de las frías definiciones del diccionario, son otro buen ejemplo de idea-fuerza o "gérmenes ideológicos" para la elaboración una teoría propia, que bien merecería ser parte de una teorización más general.

Fueron después diversos grupos y organizaciones de las tierras bajas los que fueron utilizando también el término, dentro de una corriente que se ha ido generalizándose en casi todo en movimiento indígena del contingente, al que éste ha dado también un nombre "originario": Awya Yala.

Dentro de estos pueblos minoritarios, el que más ha desarrollado su conciencia étnica y "nacional" es probablemente el mundo guaraní del Chaco, a través de su organización, de la recuperación de su lengua y cultura y e la relectura de su historia. En 1992, mientras otros hablaban de los 500 años, ellos celebraron masivamente su propio centenario: el de la batalla de Kuruyuki, en 1982, la última muestra de resistencia armada indígena contra su reducción a colonizados.

Pero actualmente apenas hay en el país organización indígena-campesina que no incluya en su discurso el tema de su identidad como naciones originaria. Incluso las organizaciones de productores de coca apelan a estos temas, más allá de su insistencia -de fácil explicación- en la "sagrada hoja de coca".

Pero que quiere decir en este contexto "nación" ? cómo se relaciona o contrapone con el otro uso de "nación boliviana"?

Es evidente que este concepto de nación étnica u originaria es distinto del que usan los estados para referirse a la colectividad humana que cada uno de ellos abarca. Pero tiene un elemento en común: etnias y estados piensan que, al aplicar a si mismos el término "nación", hacen referencia a algo muy fundamental para ellos. De ahí que este término haya cuajado mucho más que, por ejemplo, el de "clase". En ambos casos se apela a una identidad grupal con la que sus miembros se sienten primariamente identificados.

Por otra parte, hay también diferencias. La principal es que, mientras la nación-estado tiende a dar un sentido de exclusividad al término -ser boliviano implica no ser peruano, etc. (salvo los arreglos meramente jurídicos de doble nacionalidad)-, estos grupos subestatales, por llamarse naciones, no pretenden dejar de ser parte de la nación boliviana. Menos aún, al decir que son "naciones originarias", buscan ser estado o algo parecido.

En esto nuestras "naciones originarias" se diferencian tanto del uso casi monopólico del término por parte e muchas "naciones-estado" como también del uso político que le dan otras "naciones" europeas que buscan independizarse, desde Bosnia hasta Chechenia. En Bolivia no se habla de "nación" como antesala para ser estado,

sino para enfatizar el respeto con que desean ser tratados y reconocidos, con sus peculiaridades, dentro de una nación-estado de la que todos quisieran sentirse.

No quieren dejar de ser bolivianos pero tampoco quieren perder su identidad indígena, originaria, ni por ello quieren quedar relegados a ser ciudadanos de segunda. Desean que se reconozcan sus organizaciones propias, su territorio y su margen de autonomía para resolver los asuntos según sus usos y costumbres, pero no pretenden que todo ello quiera decir que ya son estados autodeterminados.

c. La idea de la nación aymara

El primer grupo que en Bolivia se planteó el tema de su identidad como nación fue el aymara (Albó 1991). A partir del surgimiento del movimiento katarista-indianista, no sólo se han trazado reivindicaciones de corte liberal, como el "derecho a la diferencia" ciudadana, dentro de los marcos e la democracia actual.

Ya desde los años 70 empezaron a usar el término de "nación aymara", primero casi sinónimo de grupo lingüístico y cultural y más adelante, en algunos de sus intelectuales, incluso como un derecho de algún tipo de autonomía, no muy precisada, como una reivindicación legítima. Por el camino han ido aumentando los sectores no campesinos que han recuperado su conciencia de ser aymaras y han ido floreciendo instituciones de diversa índole con algún tipo de referencia a esta identidad. Una de las más notables expresiones de ello fue, indudablemente, el desarrollo hasta la vicepresidencia de la República (Albó 1993).

d. Estado plurinacional y otros pluralismos

Al hacer esta propuesta entendemos que se desea construir un Estado único a partir de la diversidad de culturas -naciones originarias- y regiones que lo componen. Al hablar de la Asamblea de Nacionalidades como "instrumento político" se plantea que este respeto debe pasar también por alguna forma de organización política a partir de estas identidades. Esta diversidad ya no es vista como un obstáculo a ser eliminado sino más bien como un constituyente fundamental del nuevo estado.

Veamos hasta qué punto se trata de algo totalmente descabellado o de una utopía que -imposible, como tal- puede conducirnos a una sociedad posible mejor que la actual.

En Bolivia los sectores criollos y mestizos son una minoría dominante que en si misma no constituye una nación si no es invocando a una densidad histórica que necesariamente se engarza, por lo menos discursivamente, con un período prehispánico. Como mínimo, debe enfatizar el momento anti-hispánico como momento

fundacional de la república y, de hecho, los libertadores apelaron entonces con frecuencia a la época inka y precolonial.

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

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

Hay, pues, una maduración para ir imaginando el país el país de otra manera. En el fondo, se trata de plantear una radicalización de la democracia que a la vez articule la distintas identidades étnicas y sociales, sin negarlas y con un sentido de equidad. Siendo que este no es el único planteamiento, lo consideramos el de mayor envergadura y viabilidad.

Pero, por lo mismo, plantea retos teóricos y políticos. La crítica más escuchada es que, por este camino, Bolivia podría caer en lo mismo que Yugoslavia o Rusia, hoy tan descompuestos precisamente por sus luchas "étnica". Vale la pena analizar más este punto.

Pensamos que la diferencia fundamental entre lo que ocurre en Europa y el planteamiento de los pueblos originarios bolivianos está precisamente en esta distinta relación entre etnia-nación y estado. Desde tiempo atrás en Europa ha existido una concepción política evolucionista por la que se va "progresando" de etnia -o algo semejante, más o menos "primitivo" - a nación a estado. Está muy presente en todos los planteamientos separatistas del siglo pasado y actual, incluida la balkanización e incluso en la forma en que el marxismo enfocaba sus discusiones de la "cuestión nacional".

En cambio, entre nosotros, ya no hay tal. Nación es nación y estado es otra cosa, aunque al mismo tiempo aglutine a una nación-estado. Probablemente les resulta tan obvio a cada uno de estos pueblos que no serían viables como estado, que ni se lo plantean. Solo buscan que el estado del que forman parte les

respete y dentro de el, puedan vivir y crecer según su propia identidad. A lo más algunos, que viven cortados por dos o más estados -como los aymaras, los guaraní, etc. han planteado la necesidad de libre tránsito entre ellos y entre todos hay conciencia de enfrentar problemas semejantes con cada estado, por lo que han creado sus coordinadores amazónica, centroamericana, etc. Tal vez llegan a intuir que una federación de estados latinoamericanos, sin tantos conflictos fronterizos llegaría a facilitar su situación.

Tras la diferencia en el planteamiento, hay una actitud colectiva de una intolerancia de larga data, en los conflictos europeos (como el tribalismo africano), pero de mayor tolerancia entre nosotros. El mismo concepto de nación, que allí se refiere al grupo social y territorial al que se debe más lealtad, si es preciso con exclusión y hasta eliminación de los demás. en la concepción d nuestras naciones originarias pasa a ser un concepto de lealtades concurrente. Como arguyen los dirigentes aymaras de Chile, a los que les insultan llamándoles "bolivianos" ellos desean ser a la vez muy chilenos y muy aymaras. En Chile, Bolivia o donde sea esa doble lealtad será mucho mayor si se logra un tipo de estado que reconozca y fomente el desarrollo de los grupos y naciones que lo componen. Ser parte de tal nación-estado si será una gran fuente de orgullo para todos y cada uno de sus componentes. Pensamos que en este punto, podemos dar un ejemplo y un nuevo modelo teórico de convivencia política incluso a europa.

e. La CSUTCB y la intelligentsia aymara urbana

Cuando nos pasamos del campo a la ciudad, principalmente a la ciudad de La Paz, descubrimos nuevas formulaciones que reflejan los contactos de otro tipo que los dirigentes de nivel nacional pueden establecer en su nuevo medio urbano. Ya hemos mencionado los más obvios, con partidos y otras instituciones, públicas o privadas. A través de ellos y de diversos viajes e invitaciones, se interiorizan también más fácilmente con otras corrientes que flotan en el ambiente o llegan desde el exterior. Los dirigentes del nivel superior tienen horizontes más amplios que cualquier dirigente sólo local, y lo reflejan en sus planteamientos.

En nuestra temática, más interesante resulta ver como ha influido el mayor relacionamiento entre los dirigentes máximos de la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) y otras organizaciones y otros movimientos urbanos, como el de los kataristas-indianistas. Estos últimos siempre han dado mayor peso a las ideologías étnicas, mientras que los primeros siempre deben tener más en cuenta las reivindicaciones, con mucho contenido económico, de sus bases en el campo. De estos intercambios han surgido nuevos planteamientos más programáticos y englobantes.

Fijémos un poco más en estos grupos urbanos, en particular en

los aymaras en la ciudad de La Paz y El Alto⁴³. Por su inserción en el medio urbano, estos aymaras están mucho más en la mira de la mentalidad colonial y hasta racista, que sigue demasiado viva y dominante entre las capas criollas de la población. El aymara urbano vive con más intensidad que el comunario rural los fenómenos cotidianos de la discriminación y exclusión social y étnica, que testimonian la reticencia con que la sociedad "post-revolucionaria" acoge a sus "nuevos ciudadanos".

Por otra parte, los aymaras residentes en La Paz han tenido, ya desde los años 60, un mayor acceso a la educación media y superior y ello ha permitido el surgimiento de un estrato de intelectuales que busca dar expresión ideológico-político a este sentimiento de aguda frustración que acompaña a su experiencia urbana (Rivera 1984: 120).

Es importante mencionar aquí la influencia del escritor indígena Fausto Reinaga (1970, entre otras), uno de los precursores del indianismo boliviano, con mucha influencia entre los aymaras de la nueva intelligentsia y, en particular, sobre los primeros fundadores del katarismo-indianismo (Hurtado 1986). Pero han sido muchos los focos. Por ejemplo, diversos grupos de residentes, organizaciones e instituciones que enfocan la problemática rural y étnica desde mil perspectivas: la historia, como es el caso del THOA, la lingüística, la económica, la cultural, la comunicación o tantos y tantos grupos "folclóricos" con preocupaciones también ideológicas⁴⁴.

Otro lugar típico de encuentro puede ser el centro educativo en que coinciden. En la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) de ciudad de La Paz, por ejemplo, surgió el MUJA (Movimiento Universitario Julián Apaza). Es también típica la preferencia de muchos jóvenes inquietos de diferentes provincias por el Colegio "Gualberto Villarroel", ubicado en una zona de gran concentración india urbana. Coincidieron allí connotados estudiantes de la primera generación de la intelligentsia aymara, como Raimundo Tambo, Jenaro Flores, Juan Condori, Daniel Calle y otros.

La principal contribución de esta nueva intelligentsia aymara urbana se ha dado en el planteamiento ideológico, con formulaciones que forman una gradación lógica cada vez más englobante: Primero, han ayudado a ver el problema ya no en términos meramente campesinistas sino como algo propio de un pueblo, primero "aymara" y -más generalmente- "indio" u

⁴³ La ciudad de El Alto es la cuarta población de Bolivia y tiene una autonomía de gestión administrativa local.

⁴⁴ Sobre esta influyente élite aymara ver Albó, Greaves y Sandoval (1985:IV 145-192).

"originario". Segundo, como consecuencia de lo anterior, contribuyeron a la reformulación del colonialismo interno, como una contradicción aún más fundamental que la de clase social. Tercero, hicieron la conexión entre lo étnico y una visión de "nación" que ya no coincidía con el Estado nacional. Cuarto, consecuencia de todo lo anterior: cuestionaron el mismo Estado boliviano, ampliando horizonte y lanzando de que es posible tener otro tipo de Estado.

Nótese que lo que enriquece el debate y las propuestas es la mutua relación entre quienes llegaban del campo y lo representaban y quienes tienen otras experiencias y reflexiones desde su mayor inserción en la ciudad. Si falta este intercambio, los del campo tienden a ser demasiado pragmáticos e inmediatistas y los de la ciudad, demasiado teóricos.

BIBLIOGRAFIA

- Ajpi, Nacienceno. Compilador y traductor. 1993. Encuentro de ex-dirigentes del departamento de La Paz. 25-26 de Marzo. CIPCA. El Alto La Paz. (En vías de publicación. Parcialmente utilizado en la radionovela Markasan sarnaqawinakasat yatxatañani. Radio San Gabriel. 1994).
- Albó, Xavier y Equipo CIPCA. 1972. Dinámica en la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca. América Indígena, Vol. XXXII, No. 3. Pgs. 773-816, México.
- Albó, Xavier y Harris, Olivia. 1976. Monteras y Guardotojos. Campesinos y mineros en el Norte de Potosí. Cuadernos de Investigación 7. CIPCA, La Paz-Bolivia.
- Albó, Xavier. 1979a. Bodas de Plata ? o Réquiem por una reforma agraria. Cuadernos de Investigación 17. CIPCA. La Paz.
- Albó, Xavier. 1979b. Achacachi: medio siglo de lucha campesina. Cuadernos de Investigación 19. CIPCA. La Paz-Bolivia.
- Albó, Xavier. 1985. De MNRistas a kataristas: campesinado, estado y partidos, 1953-1983. En Historia boliviana V/1-2:87-127.
- Albó, Xavier. 1991. El sinuoso camino de la historia y de la conciencia hacia la identidad nacional aymara. En Moreno, Segundo y Salomón, Frank (comp.). Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX. Quito: Abya Yala, pp. 137-171.
- Albó, Xavier. 1993. ... Y de kataristas a MNRistas? La sorprendente y audaz alianza entre aymaras y neoliberales en Bolivia. CEDOIN y UNITAS. La Paz.
- Albó, Xavier. 1994. La Fachamama no se vende como cualquiera camisa. En Cuarto Intermedio 32:3-23. Cochabamba.
- Albó, Xavier; Greaves, Tomás y Sandoval, Godofredo. 1987. Chukiyawu. La cara aymara de La Paz. Vol. IV. Nuevos lazos con el campo. Cuadernos de Investigación No. 29. CIPCA. La Paz.
- Albó, Xavier y Barnadas, Josep. 1990. La Cara india y campesina de nuestra historia. UNITAS y CIPCA. La Paz.
- Antezana Erqueta, Luis. 1986. Evaluación Económica-Política de la Reforma Agraria. Edit. Juventud, La Paz-Bolivia.
- Antezana Erqueta, Luis y Romero B., Hugo. 1968. Origen, desarrollo y situación actual del sindicalismo campesino en

Bolivia, 4 volúmenes, La Paz-Bolivia.

- Arias, Ivan. 1991. COB: la hoz frente al martillo. En Cuarto Intermedio 21:79-102. Cochabamba.
- Bourdieu, Pierre. 1985. ¿Qué significa hablar?. Economía de los intercambios lingüísticos. Edit. Akal/Universitaria. Madrid-España.
- Bourdieu, Pierre. 1988. La Distinción. Edit. Taurus. Madrid-España.
- Bourdieu, Pierre. 1991. El sentido práctico. Edit. Taurus. Madrid-España.
- Calderón, Fernando y Dandler, Jorge. 1984. Movimientos campesinos y Estado en Bolivia. En Bolivia: la fuerza histórica del campesinado. compiladores F. Calderón y J. Dandler. UNRISD-CERES. La Paz.
- Calla, Ricardo; Pinelo, José y Urioste, Miguel. 1989. CSUTCB: Debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades. La Paz: CEDLA.
- Cárdenas, Victor Hugo. 1987. La CSUTCB. Elementos para entender su crisis de crecimiento (1979-1987). En Crisis del Sindicalismo en Bolivia. Edic. FLACSO-Bolivia-ILDIS. La Paz-Bolivia. Pgs. 223-233.
- CEDDIN. 1988. III Congreso de la CSUTCB. Un Congreso inconcluso. CEDDIN. La Paz.
- Cuadros, Diego, comp. 1991. La revuelta de las nacionalidades. La Paz: UNITAS. (Incluye las resoluciones de encuentro CSUTCB-CIDOB en Corqueamaya, 1990 y resumen aportes de seminarios organizados por UNITAS en Oruro para la zona andina y Santa Cruz para la Amazonía y Chaco en 1990).
- CIDOB (Confederación Indígena del Oriente Boliviano). 1992. Proyecto de Ley Indígena. La Paz (Propuesta de consenso de las diversas organizaciones filiales).
- COB. 1992. IX Congreso Nacional de la COB. Documentos y Resoluciones. CEDDIN. La Paz.
- CSUTCB. 1983. Tesis política y estatutos. La Paz: CSUTCB.
- CSUTCB. 1983. Ley agraria fundamental. CSUTCB. La Paz.
- CSUTCB. 1989. Estatuto orgánico de la CSUTCB. La Paz.
- CSUTCB. 1992. Convocatoria. 1a. Asamblea de Naciones Originarias

y del Pueblo. CSUTCB. La Paz.

CSUTCB. 1994. VI Congreso. Documentos y resoluciones. Cochabamba del 27 de enero al 2 de febrero. CSUTCB-CEDOIN. La Paz.

Chukiwanka, Kara. 1993. Wiphala comunitaria. En Encuentro de Estudios Bolivianos, Cochabamba, julio 1993. (Reproducido también como folleto y en almanaques aymaras).

Dahl, Robert A. 1982. Dilemmas of pluralist democracy. Autonomy versus control. Yale University. USA.

Dandler, Jorge. 1983. El sindicalismo campesino en Bolivia. Los cambios estructurales en Ucureña. CERES. La Paz-Bolivia.

Dandler, Jorge. 1984. Campesinado y reforma agraria en Cochabamba (1952-53): dinámica de un movimiento campesino en Bolivia. En Bolivia: la fuerza histórica del campesinado. compiladores F. Calderón y J. Dandler. UNRISD-CERES. La Paz.

Ferragut, Casto. 1965. La Reforma agraria. En Reformas Agrarias en la América Latina. Procesos y perspectivas, pgs. 446-467. Fondo de Cultura Económica, México.

Feierman, Steven. 1990. Peasant Intellectuals. Anthropology and history in Tanzania. The University of Wisconsin Press. USA.

Gutierrez Rojas, Moises. 1987. Versión katarista del tercer congreso campesino. En Presencia, 19 de Julio. La Paz.

Gramsci, Antonio. 1963. La formación de los intelectuales. Grijalbo. Barcelona-España.

Hurtado, Javier. 1986. El Katarismo. HISBOL, La Paz-Bolivia.

Klein, Herbert. 1968. Orígenes de la revolución nacional boliviana. Edit. Juventud, La Paz-Bolivia.

Iriarte, Gregorio y Equipo CIPCA. 1979. El sindicalismo campesino, ayer, hoy y mañana. Cuadernos de Investigación. CIPCA. La Paz.

Mamani C., Carlos. 1991. Taraqu 1886-1935: Masacre, guerra y "Renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi. Edit. Aruwiwiri. La Paz-Bolivia.

Malengreau, Jacques. 1992. Espacios institucionales en Los Andes. Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Libre de Bruselas, Lima-Perú.

Manifiesto de Tiwanaku. 1973. mimeografiado, La Paz-Bolivia.

- Mayorga, Fernando y Birhuet, Enrique. 1989. Jinapuni. Testimonio de un dirigente campesino. Hisbol. La Paz.
- Mejía de Morales, Lucila et al. 1985. Las hijas de Bartolina Sisa. Hisbol. La Paz.
- Montes, Fernando. 1986. La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymara en la historia. Comisión Episcopal de Educación y Quipus. La Paz.
- Molina, Carlos Hugo. 1991. Conceptos básicos en una legislación. En Por una Bolivia diferente. Aportes para un proyecto histórico popular. CIPCA. Pgs. 215-219. La Paz.
- Pacheco, Diego. 1992. El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia. Hisbol-MUSEF. La Paz.
- Platt, Tristan. 1982. Estado boliviano y ayllu andino. Instituto de Estudios Peruanos, Lima-Perú.
- Pujadas, Joan Josep. 1993. Etnicidad. Identidad cultural de los Pueblos. Eudema. Madrid.
- Pearse, Andrew. 1984. Campesinado y revolución: El caso de Bolivia. En Bolivia: la fuerza histórica del campesinado. compiladores F. Calderón y J. Dandler. UNRISD-CERES. La Paz.
- Ranaboldo, Claudia. 1987. El camino perdido. Biografía del líder campesino kallawayá Antonio Alvarez Mamani. CEMTA. La Paz.
- Rivera C., Silvia. 1984. Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia, 1900-1980. HISBOL-CSUTCB, La Paz-Bolivia.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1985a. Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia, 1900-1978. En Historia política de los campesinos latinoamericanos 3. Pablo Gonzalez Casanova (Coordinador). Edit. Siglo XXI-UNAM. México. Pgs. 146-207.
- Rivera, Silvia. 1985b. El movimiento sindical campesino en la coyuntura democrática. En Crisis, democracia y conflicto social. Roberto Laserna (Compilador). CERES. Cochabamba-Bolivia. Pgs.129-164.
- Rivera, Silvia. 1993. La raíz: colonizadores y colonizados. En Violencias encubiertas en Bolivia. tomo I. Albó/Barrios, Coordinadores. CIPCA-ARUWIYIRI. La Paz.
- Rivera, Silvia. S/f. Biografía de Marcial Canaviri. Mimeo. La Paz. Mimeo.

- Reinaga, Fausto. 1970. La Revolución india. Edic. PIB. La Paz. Bolivia.
- Reinaga, Fausto. 1971. Tesis India. La Paz
- Rojas Ortuste, Gonzalo. 1974. Democracia en Bolivia hoy y mañana. Enraizando la democracia con las experiencias de los pueblos indígenas. Cuadernos de Investigación 41. CIPCA. La Paz.
- THOA. 1984. EL indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República. THOA-UMSA, La Paz-Bolivia.
- Ticona Alejo, Esteban. 1993. La lucha por el poder comunal: Jesús de Machaca, 1919-1923 y 1971-1992. Tesis de Lic. en Sociología. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz-Bolivia.
- Urioste Fernández de Córdoba, Migue. 1984. El estado anticampesino. Cinco-ILDIS. Cochabamba.
- Urquidi, Arturo. 1982. Las comunidades indígenas en Bolivia. Edit. Juventud, La Paz-Bolivia.
- Villca, Juan de la Cruz. 1991. No podemos rezar lo que no es nuestro. Por una Ley que unifique a los pueblos originarios de Bolivia y Awiayala. En Informe Rural. La Paz, CEDOIN 45:5.
- Villca, Juan de la Cruz. 1992. Propuesta para la discusión en las bases. En Convocatoria 10. Asamblea de Naciones Originarias y del Pueblo. CSUTCB. La Paz.
- Villca, Juan de la Cruz. 1995. La Marcha nacional campesino-cocalera en el relato de Juandela. CSUTCB. Oruro.
- Zavaleta Mercado, René. 1992. 50 años de historia. Edit. Los Amigos del Libro. Cochabamba-Bolivia.
- Zavaleta Mercado, René. 1988. Clases sociales y conocimiento. Edti. Los Amigos del Libro. Cochabamba-Bolivia.
- Wankar (= Ramiro Raynaga). 1971. Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra qheswaymara contra España. MINK'A. La Paz.

Entrevistas:

- Albó, Xavier. 1994. Antropólogo y lingüista. La Paz, 22 de Octubre.
- Arias D., Ivan. 1994. Comunicador. La Paz, 14 de Noviembre.

- Calle M., Daniel. 1994. Ex-dirigente de la CSUTCB. La Paz. 12 de octubre.
- Flores Santos, Jenaro. 1994. Ex-secretario ejecutivo de la CSUTCB. La Paz. 20 de octubre.
- Rivera C., Silvia. 1994. Socióloga. La Paz, 26 de Octubre.
- Villica, Juan de la Cruz. 1994. Segundo secretario general de la COB. representante de la CSUTCB. La Paz. 26 de Octubre.