

## CUATRO SEMBLANZAS AYMARAS CONTEMPORÁNEOS

**Xavier Albó**

*Investigador y Antropólogo*

Lo “andino”, como categoría antropológica de análisis, ha sido una construcción pragmática y tal vez teórica de los investigadores –dentro de la categorización de regiones culturales popularizada por el *Handbook* de Julian H. Stewart–, más que una identificación común interiorizada por la población así analizada. Tiene sin duda una base objetiva tanto ecológica como de rasgos culturales compartidos, dentro de procesos internos y presiones externas relativamente comparables, que nos permiten hablar de una cultura andina básicamente común. Se expresa en quechua, aymara o quizás castellano<sup>1</sup> y presenta numerosas variantes locales debidas a la gran variedad de entornos ecológicos y de las formas de contacto y simbiosis con la cultura dominante que la envuelve. Con todo, la identificación interiorizada por la población “andina” se basa más bien en la lengua hablada o en una caracterización a partir de su común origen geográfico “andino”. Esta última abarca también a blancos y mestizos y recibe el nombre de “serranos” en Ecuador y Perú y el de “collas” en Bolivia.

Pese a lo mucho común, cuando se analiza y compara cada situación local concreta aparecen también notables diferencias entre andinos. Ocurre así desde antes de la expansión del Tawantinsuyu (y su eco colonial, el virreinato del Perú) hasta los actuales estados republicanos, por lo que las tan corrientes generalizaciones a partir de estudios de caso suelen conducir a errores. Es sobre todo el contrapeso de cada estado nacional lo que bloquea los intentos de construir una identidad panandina más allá de las fronteras<sup>2</sup>.

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

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, en partes de Chuquisaca o en el norte del Perú. Las principales variantes culturales hoy no vienen marcadas por las fronteras lingüísticas sino por la mayor o menor vinculación con la sociedad global dominante. Sólo la minoría uru-chipaya (Oruro) comparte a la vez una lengua y una cultura específica propia, aunque ésta ha adoptado ya muchos elementos de su contorno aymara.

<sup>2</sup> Ver los dos siguientes ensayos en este mismo volumen.

activa, incluso con sus propios “regimientos campesinos” durante la revolución agraria de los años 50; el movimiento “katarista” en los 70, con una ideología muy enraizada en esta historia andina; y los fenómenos contemporáneos que aquí comentaremos. No es un asunto sólo rural sino que incide también en el tipo de país que se quiere construir, cubriendo temáticas como las formas propias de representación social y política dentro del Estado, el reconocimiento de sus territorios comunales con sus formas de gobierno y resolución de conflictos dentro de ellos, el de su lengua o el de su propia versión andina del cristianismo que todos adoptaron... Junto a ellos existen los pueblos indígenas de las tierras bajas que, siendo muchos menos (2 a 5% del total, según el criterio) y mucho más dispersos (más de 30 grupos) han logrado consolidar su presencia pública, sobre todo desde su “marcha por el territorio y la dignidad” hasta La Paz en 1990.

Dentro de este contexto, aquí no pretendo dar una nueva definición de qué es o deja de ser lo andino, pero sí proponer que en esta categoría hoy deben incluirse también nuevas situaciones que antes no solían considerarse y, a la vez, cuestionar la especificidad andina de algunos rasgos considerados tales. Para ilustrar mi punto he seleccionado cuatro casos o historias contemporáneas de aymaras en Bolivia.

El primer caso es el único que se desarrolla en el contexto ecológico, social y cultural que los estudiosos de “lo andino” siempre habían privilegiado. En él reaparece además un tema muy andino en el que ya había trabajado hace tres décadas: la paradoja entre la solidaridad y el faccionalismo. Este primer caso es el que mejor refleja el clásico arquetipo andino, en que las identidades son también más grupales. A la vez nos muestra ya cómo otros factores más sociopolíticos que específicamente andinos inciden sobre él.

Las otras tres historias se refieren a tres dirigentes políticos aymaras que acaban confluyendo en un mismo escenario político desde perspectivas distintas o incluso y no siempre armónicas. Aun tratándose de individuos, son contrapuntos significativos frente al primer caso por ser exponentes privilegiados de lo que ocurre en otros tantos sectores sociales de la actual sociedad aymaras/andinos, como aclaro al principio de cada historia. Este abanico más amplio de posibilidades nos ayudará a cuestionar la representatividad absoluta del “arquetipo”.

En los cuatro casos mi punto de énfasis es la *identidad* etnosocial y etnopolítica apropiada por los actores como un criterio más subjetivo y quizás más estratégico, que complementa y/o prioriza selectivamente algunos de los rasgos culturales que, para los antropólogos y etnohistoriadores, marcaban lo andino desde una perspectiva externa. El retablo así formado, y las relaciones entre sus cuatro paneles, nos ilustran la flexibilidad con que puede, suele y debe manejarse hoy el concepto de lo “andino”.

Las cuatro situaciones vienen expresadas en clave aymara pero nos muestran ya cómo un “poncho” común (la identidad aymara) puede cubrir realidades muy distintas y, a veces, incluso en conflicto. Si esto ocurre ya en el ámbito relativamente reducido de lo aymara, *a fortiori* podrá ocurrir en esa otra construcción “andina” aún más inclusiva. Al mismo tiempo, nos permite preguntarnos si la consolidación de una identidad compartida –sea aymara, andina, indígena u otra– puede contribuir a mantener y reforzar subjetivamente una comunalidad expandiéndola incluso a nuevos escenarios nunca soñados.

# 1. Los ayllus Laymi-Puraka, Jukumani y Qaqachaka

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

## 1.1. El contexto cultural

Toda esta región ha sido seleccionada hasta el día de hoy por numerosos investigadores de diversos países que han producido brillantes estudios etnográficos y etnológicos, por ser considerada una de las que mejor ha sabido mantener y desarrollar lo “andino”. Aquí sólo sintetizaré algunos rasgos sobresalientes de no pretendo repetir sus finos análisis y descripciones en estos ayllus y otros del contorno<sup>3</sup>.

Lo andino se entreteje ahí en sus diversas dimensiones. La base ecológica es fundamental para comprender la organización social, el mundo ritual y la rica y a la vez compleja cosmovisión y mundo estético de todos ellos.

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

En cada nivel, hay su sistema rotativo de autoridades, como parte del servicio público que cada familia debe brindar al común, el cual –en reciprocidad– brinda tierra y seguridad a cada miembro del ayllu o comunidad. El esquema dual penetra muchos aspectos culturales, desde las relaciones familiares o los brindis, que siempre se hacen en doble recipiente, hasta los *tinku* o luchas rituales entre grupos más o menos inclusivos de comunidades en determinadas fiestas; con frecuencia éstas dejan el saldo de algún muerto, cuya sangre derramada cumple con todo su rol sacrificial a la *Wirjina* o Madre Tierra. La relación ritual con la tierra, con los cerros protectores (y a la vez temidos) que marcan todo el territorio, y con el ganado y productos está altamente desarrollada.

---

<sup>3</sup> La literatura sobre toda esta región de ayllus es abundante, desde los trabajos pioneros de Olivia Harris y Tristan Platt sobre los Laymi y los Macha hasta los actuales de Denise Arnold y Juan de Dios Yapita en Qaqachaqa. Mendoza y el equipo del PAC han elaborado además dos atlas detallados de la organización de los ayllus en el Norte de Potosí.

Paradójicamente, en el corazón de estos ayllus tan tradicionales, desde principios del siglo XX se estableció allí el principal complejo minero del país, como un inmenso enclave capitalista y político que ha mantenido una relación sólo tangencial con los comunarios de su contorno inmediato (Harris y Albó 1984).

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

Killaka Asanaqi, y no tienen la misma estructura en mitades, aunque en todo lo demás muestran rasgos muy semejantes a los que acabamos de mencionar. En toda esta región se registran luchas y conflictos crónicos entre algunos de estos ayllus en diversos momentos desde la época colonial (y probablemente antes), hasta el presente. El tema de la paradoja entre la solidaridad y el faccionalismo aymara (Albó 1985a) adquiere una relevancia muy singular en estos ayllus del Norte de Potosí y Este de Oruro. Sin embargo, apenas ha suscitado la atención primaria de los investigadores que los han visitado, salvo Platt y, en menor grado, Molina. Por su gran actualidad, este es el tema en que aquí nos fijaremos.

## **1.2. Historia de conflictos**

Limitándonos a tiempos más recientes, en los años 60 hubo un grave conflicto que enfrentó a los ayllus Laymi/Puraka con el ayllu Jukumani, causando centenares de muertos. La raíz de este conflicto, como de tantos otros, era un problema crónico de linderos que se reproducía sobre todo en aquellos años y lugares en que volvían a roturarse terrenos disputados que habían estado descansando varios años. De ahí surgieron también problemas de abigeato, que incluían *razzias* a comunidades distantes fuera del área en litigio. Pero ese conflicto se amplificó significativamente al adquirir ribetes políticos, cuando el pleito entre comunarios fue aprovechado y en algunos momentos incluso estimulado por grupos gubernamentales, sobre todo durante el régimen del general Barrientos (1965-69), para mantener fuerzas militares en esta región minera de gran importancia estratégica para todo el país (Harris y Albó 1984).

Aquel conflicto se apaciguó pero en la siguiente década y sobre todo en los años 90 ha habido rebrotes que han involucrado a comunidades de estos mismos ayllus –ahora aliados– y de otros vecinos, enfrentados todos ellos a comunidades del ayllu Qaqachaka, perteneciente al vecino departamento de Oruro. Como antes, en la raíz del conflicto sigue habiendo problemas irresueltos de linderos que, a su vez, han llevado al abigeato armado, incluyendo operaciones de uno u otro bando en comunidades distantes y desprevenidas, en las que han ocurrido muertes, bastantes de ellas de mujeres y niños (Fernández 2000: 231-326, Fernández et al., eds. 2001). Las acciones ocurren sin mayor provocación que la cultura de violencia, venganza y rechazo mutuo que se ha ido acumulando desde muchos años antes.

¿Qué factores internos o externos, tradicionales o nuevos, pueden haber llevado a agravar la situación precisamente en estos años? Esta vez ya no hay un factor político concomitante que pudiera motivar a otros grupos poderosos para escudarse en este

conflicto tradicional, pues la beligerancia minera había desaparecido con el cierre de las empresas a partir de 1985, tras el célebre decreto 21060 de Paz Estenssoro (1985 89) y su ministro Sánchez de Lozada, que puso en marcha el modelo neoliberal hasta ahora vigente en el país. ¿Será entonces una expresión más de las tradicionales *ch'aqwa/ch'axwa*, precursoras beligerantes de futuros *tinku* más ceremoniales, que Platt (1978, 1988) considera tan vinculados a lo andino? ¿Nos debe llevar ello al viejo clisé sobre los aymaras o los “collas” como uno de los grupos étnicos más agresivos (Bolton 1976, Lewellen 1981)? ¿Serán sobre todo reminiscencias de su ancestral cultura guerrera (Platt 1996, Arnold y Yapita 1996: 350-370, Arnold 1997)? ¿O pesarán más otros factores contextuales?

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

Como caldo general de cultivo, el área en conflicto es muy pobre, como tantas otras regiones andinas, en contraste aquí con la presencia –dentro de su mismo territorio– de los grandes distritos mineros que generaron la mayor riqueza del país durante siglos. A pesar de ello, la zona misma en litigio está además extremadamente aislada, sin caminos carreteros estables. El desespero y falta de alternativas económicas parece haber influido también en recurrir al principal artículo negociable, que es el ganado del bando enemigo.

Lo que no falta en cambio en la región, son cuarteles, uno en el lado Laymi/Puraka y otro, para grupos de asalto *ranger*, en el lado Qaqachaka, construidos ambos cuando el gobierno tenía conflicto con los mineros. Hoy los mineros ya no están, despedidos y emigrados como resultado de la baja cotización del estaño y la “flexibilización laboral” neoliberal, iniciada en 1985 con el ya citado decreto 21060. Pero los cuarteles siguen. Si bien están fuera del área misma en litigio, parte de su alimentación consiste en carne proveída por los ayllus que, para ello, a veces recurren también al abigeato. Además, son los jóvenes de los ayllus implicados quienes cumplen ahí un servicio militar obligatorio que más bien refuerza su espíritu guerrero. Aunque no hay evidencia comprobada, se habla también de negocio de armas modernas y munición en estos u otros cuarteles, compradas con el producto de ganado robado o simplemente sustraídas del cuartel, a veces –según dicen– por comunarios que retornan por segunda vez al servicio militar con nombre ficticio y con el propósito deliberado de sustraer armas. Si antes los ayllus peleaban entre sí con piedras y a hondazos, ahora ya usan armas viejas y nuevas.

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

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

Ha habido intentos desde arriba de dotar a todos estos ayllus de una instancia organizativa común de nivel superior. El primero consistió en introducir la organización sindical campesina, pero fracasó pues allí ésta no se ha fusionado con la tradicional, como en otras partes, lo que ha generado más bien un nuevo conflicto entre las dos organizaciones en competencia por la misma gente en los mismos lugares. Más recientemente se ha vuelto a intentar mediante la creación de instancias superiores aglutinadoras de ayllus y comunidades originarias, tanto a nivel departamental como en la Coordinadora Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). Estos últimos fueron estimulados durante la vicepresidencia de Víctor Hugo Cárdenas (ver nuestra 2ª historia) a través de la entonces Subsecretaría Nacional de Asuntos Etnicos, en manos de su partido MRTKL, y han sido después continuados por el Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios (VAIPO), en manos del MIR, que sucedió a la Subsecretaría pero con mayor rango. Pero ni unos ni otros han logrado una suficiente motivación y participación desde las bases y a veces sus esfuerzos han sido distorsionados por intereses partidarios<sup>4</sup>. CONAMAQ y sus dos instancias departamentales han participado en los encuentros de pacificación del 2000 pero más por invitación del gobierno que de los ayllus en conflicto, que aún no acaban de considerarlas sus representantes de nivel superior y nacional.

---

<sup>4</sup> Durante la gestión de Goni y Víctor Hugo (ver 2ª historia), el MRTKL apostaba a los ayllus pero otro partido de la coalición gobernante (MBL) siguió apostando a la Federación Sindical Campesina del Norte de Potosí.

Episodios más recientes<sup>5</sup> de esta historia contemporánea e inconclusa, cuyo desenlace aún no podemos prever, sugieren una nueva orientación. Gracias a un esfuerzo gubernamental múltiple desde varios ministerios, las dos prefecturas departamentales involucradas y las fuerzas del orden, además de los representantes y autoridades naturales de los ayllus, se han realizado ya varias conversaciones y propuestas de desarrollo regional en el área de conflicto y empieza a percibirse otro alineamiento: los ayllus hasta hace poco en conflicto han conformado una *comisión pacificadora* conjunta, en que participan los principales líderes de los ayllus que hasta hace poco se mataban y que ahora trabajan de forma unitaria para desarrollar una única plataforma de demandas y una misma estrategia para negociar frente al gobierno. Incluso algunos ayllus vecinos, que no participaron en el conflicto pero tienen necesidades muy semejantes, se están uniendo al mismo pliego de negociaciones. ¿Será el principio de una conciencia de identidad étnica más incluyente?

## **2. Un aymara katarista, primer vicepresidente indígena**

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

### **2.1. Esbozo biográfico**

Nació hace casi medio siglo en Sank'ay Jawira, una comunidad de ex hacienda a orillas del lago Titicaca, hijo de uno de los primeros profesores rurales de la región. Este, que – para evitarse problemas y siguiendo una tendencia bastante extendida– había cambiado su apellido original Choquehuanca por el de Cárdenas (como sus ancestros maternos habían cambiado el de Condori por Conde). Tanto él como su Iglesia Bautista Canadiense, muy fuerte en la comunidad, valoraba mucho la educación como camino de avance, de modo que su hijo Víctor Hugo tuvo la oportunidad poco común de continuar sus estudios fuera de la comunidad y emprender dos carreras universitarias.

Estando todavía vinculado con la universidad, trabajó varios años en una de las primeras ONG de desarrollo rural en el área aymara, demostrando un gran compromiso y cercanía con su pueblo. Durante la dictadura militar de Banzer (1971-78) participó activamente en el surgimiento del importante movimiento aymara katarista, tanto en su rama sindical, que culminó en la creación de la CSUTCB (Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia) como en la rama política, con la creación del partido MRTK (Movimiento Revolucionario Tupaj Katari), en los primeros momentos de restauración de la democracia (1978- 1980), rebautizado MRTKL (...de Liberación) después de una primera escisión en 1985.

---

<sup>5</sup>Hasta fines del 2001, en que se escriben esas líneas. En todo ese año se ha mantenido esta nueva orientación.

En ambas instancias trabajó inicialmente de forma muy cercana con Jenaro Flores, líder indiscutible de todo el movimiento<sup>6</sup>, pero en 1989 se distanciaron dividiendo el MRTKL en dos partidos todavía más minúsculos. En esos primeros años gustaba repetir que la situación de su pueblo debía analizarse con dos ojos: como campesinos, junto con toda la clase explotada; y como aymaras, junto con todas las naciones oprimidas.

Desde los años 80 se dedicó plenamente a la política, logrando ser elegido diputado nacional por su partido MRTKL, que –a igual que los otros nuevos partidos “kataristas” de la época– nunca logró un voto masivo pues las bases preferían votar por alguno de los grandes partidos potencialmente vencedores.

Marcado por esa constatación, y gracias a sus contactos desde el Parlamento, en 1993 aceptó ser candidato a la vicepresidencia, como compañero de fórmula de Gonzalo [o Goni] Sánchez de Lozada, del poderoso MNR, que entonces ya se perfilaba como vencedor. Su selección por parte de este partido, al que no faltaban candidatos propios con experiencia, fue resultado de un estudio de *marketing* político a través de grupos focales. Según éste, el compañero de Goni debía tener las cualidades opuestas y complementarias a las del candidato presidencial, que era empresario minero, ligado a la oligarquía blanca, muy relacionado con los Estados Unidos –donde vivió de niño y contrajo el acento “gringo” que lo caracteriza– y uno de los principales artífices del modelo neoliberal vigente en el país desde 1985. Los dos candidatos, siendo tan diferentes, desarrollaron una buena amistad y comprensión mutua, en torno a sus dos modelos de modernización, uno desde el mercado internacional y el otro desde las raíces andinas.

Efectivamente, ganaron las elecciones y, en su discurso de aceptación de la Vicepresidencia del país, con cuñas leídas en aymara, quechua y guaraní, Víctor Hugo afirmó que estaba empezando un *pacha kuti*, es decir, una nueva era, y que se regiría por el código [inka] del *ama suwa*, *ama llulla* y *ama qhilla* –no [seas] ladrón, mentiroso ni flojo– al que añadió un cuarto precepto, entonces muy repetido por los kataristas: *ama llunk'u* –no [seas] adulón–. Le acompañaba su esposa Lidia Katari, segunda dama de la nación, luciendo su indumentaria aymara tradicional, junto a la primera dama, representante de la alcurnia blanca paceña. Muchos aymaras y quechuas estaban orgullosos y llenos de esperanza, porque nunca un indio había llegado tan alto.

Como Vicepresidente de la República, Víctor Hugo fungía también automáticamente como presidente del Congreso. Desde esta plataforma pública, contribuyó activamente en la modificación de la Constitución Política del Estado en 1994. Se le incorporó el reconocimiento del carácter “multiétnico y pluricultural” del país (art. 1), junto con una serie de garantías constitucionales para el sector indígena (art. 171). Siguió la aprobación de diversas leyes que incorporan enfoques étnicos como el carácter “intercultural bilingüe” de toda la educación boliviana (1994), el reconocimiento de la personería jurídica de las comunidades y pueblos indígenas y la asignación automática de recursos públicos a los nuevos municipios rurales creados con la ley de Participación Popular (1994) y, finalmente, el reconocimiento y titulación de los territorios (o “tierras comunitarias de origen”) de las comunidades y pueblos indígenas, con ciertos márgenes de autonomía y de acceso a sus recursos naturales, en la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria (1996).

---

<sup>6</sup> Sobre los orígenes del katarismo y su rama MRTK, ver Hurtado (1986) y, sobre su evolución ulterior, Albó (1985b) y (1993), este último más centrado en la figura de Víctor Hugo.



## 2.2. *Viviendo su paradoja*

Víctor Hugo ha tenido amplio reconocimiento internacional por su trabajo, como representante ante la UNESCO, como invitado a un sinnúmero de foros internacionales, recipiente de premios, promotor de la Década de los Pueblos Indígenas, en las Naciones Unidas, junto con la indígena kiché y Premio Nobel Rigoberta Menchú y –concluida su gestión vicepresidencial– como presidente del Fondo de Desarrollo Indígena. A partir de su vinculación política con un empresario y presidente globalizado, se ha convertido en el aymara más globalizado.

Sin embargo, Víctor Hugo ha chocado, internamente, con cierto rechazo tanto por parte de otros dirigentes de su propio pueblo aymara como de ciertos sectores de la clase política. Su triunfo electoral había generado gran expectativa en los pueblos aymara, andinos e indígenas. Tal vez con una ilusión mesiánica, soñaron que un vicepresidente aymara solucionaría su marginación de la noche a la mañana. Pero el vicepresidente no era más que “la quinta rueda del carro” político, cuyo margen de maniobra es mínimo y que sólo podría haber funcionado de lleno si hubiera fallado la rueda presidencial, algo que no ocurrió en su mandato. Diversos sectores populares esperaban que, desde la Vicepresidencia, seguiría ejerciendo un rol profético de denuncia, como cuando estaba en el llano, mientras que algunos políticos progresistas apostaron a que al menos podría promover otros cambios significativos. Pero otros políticos sólo pretendían manipularlo de acuerdo a sus intereses; algunos de su propio gobierno intentaron incluso prescindir de él, una vez había cumplido ya el único rol por ellos esperado, como captador de votos aymaros. Pero no ocurrió nada de eso.

Víctor Hugo nunca ha renunciado a su identidad aymara e indígena, que expresa reiteradamente y con orgullo y sigue defendiendo militantemente cuando tiene la oportunidad para ello. Durante sus cuatro años en la vicepresidencia tanto él como su esposa fueron acumulando mucho capital simbólico, que permitía percibir la posibilidad de un país diferente y multicultural, a pesar de sus paradojas económicas. En su primera presidencia interina hizo sentar a una viejita aymara en la silla presidencial y organizó una recepción *apthapi7* en Sank’ay Jawira –su comunidad originaria, junto al lago Tititaca– en la que la prensa, sorprendida, no atinaba a reportar cómo la primera dama interina, sentada en un taburete en medio de las ollas, iba sirviendo personalmente a todos sus variados platos de pescado. Otra vez él y su esposa de pollera fueron con reporteros de la TV a servirse desayuno y pedir explicaciones en un restaurante que el día antes había rechazado a unas clientes por ser de pollera, dejando así claro que tal discriminación ya no podía tolerarse. Ya fuera de la vicepresidencia, un oponente de alto rango intentó desautorizar unas críticas que le hiciera Víctor Hugo descalificándolo como simple “portamaletas del Goni”; pero su infeliz intervención provocó tal reacción en los medios y la opinión pública que el oponente se sintió obligado a presentar públicamente sus disculpas.

Algunas nuevas disposiciones legales, como la reforma educativa y la ley de participación popular, habían logrado tener buena aceptación, después de haber sido inicialmente repudiadas como “leyes malditas del Banco Mundial”. Sin embargo, en el ámbito económico, ni él ni el gobierno al que se arrió llegaron a tener un suficiente reconocimiento público de los electores, incluidos los aymaros, por cambios significativos

---

<sup>7</sup> Lit., ‘recogida del ganado, de la cosecha’. Banquete con que la nueva autoridad aymara invita a toda su gente.

y visibles en el bienestar cotidiano del área rural y la periferia urbana a la que tantos andinos emigran. En conjunto siguió prevaleciendo la imagen de un gobierno más cercano a los intereses de la economía globalizadora que al bienestar de los sectores pobres locales y de hecho, al concluir su período, el gobierno pasó a la oposición.

Estas limitaciones ha creado una situación difícil para el aymara militante Víctor Hugo frente a su propia gente. Los principales dirigentes de las organizaciones campesinas indígenas de base y otros muchos aymaras, que antes lo admiraban, empezaron a percibirlo como demasiado dependiente de las decisiones que tomara el presidente neoliberal y oligarca Gonzalo Sánchez de Lozada, y pasaron a apodarle el *llunk'u*, dando la vuelta a lo que había sido su lema inicial.

Concluida su gestión, Víctor Hugo mantiene hasta ahora su doble domicilio, uno en La Paz y otro en Sank'ay Jawira. A diferencia de tantos otros ex mandatarios, sigue viviendo en el país de una manera sencilla y sigue participando en numerosos eventos públicos y populares como uno más. Sigue recibiendo también numerosas invitaciones locales e internacionales por ser considerado uno de los portavoces más lúcidos en beneficio de los pueblos indígenas. Sin embargo tiene que vivir la paradoja de ser más reconocido como un inteligente y hábil representante de su pueblo por parte de quienes no son indígenas o viven fuera del país, que por parte de sus propios hermanos aymaras. En este nivel interno, el protagonismo ha pasado más bien a otras manos.

### **3. Evo, el dirigente y diputado cocalero**

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

#### **3.1. Un aymara en el Chapare**

Evo Morales nació en una pequeña estancia aymara de la *marka* Orinoca [Urin Uqa], cerca del Lago Poopó, Oruro. Ya joven y sin haber podido realizar mayores estudios, emigró como tantos otros a la región del Chapare/Chimoré, en el trópico de Cochabamba, que estaba experimentando un gran boom como la principal zona productora de hoja de coca. A igual que la mayoría de estos inmigrantes andinos, Evo había llegado ahí abandonando una región árida de altura con poca viabilidad económica, atraído por las mayores posibilidades laborales y comerciales que entonces ofrecía el trópico de Cochabamba, gracias a otro fenómeno globalizador: el mercado de la droga. Actualmente maneja el aymara, quechua y castellano con igual destreza.

Evo y la inmensa mayoría de estos campesinos quechuas y aymaras no se han establecido en la zona para involucrarse en el narcotráfico sino como productores agrícolas de la hoja de coca. Saben ahora que ésta va destinada en gran medida a su transformación en pasta básica (sulfato de cocaína) y –más recientemente– también en cocaína, propiamente dicha (clorhidrato de cocaína). Pero ellos no pretenden hacerse ricos. Sólo buscan tener una base económica segura. Otros inmigrantes temporales ni siquiera lograban tener tierras para cultivar pero buscaban enrolarse siquiera como

peones para ganar algo más que en otras partes sea como cosechadores de la hoja de coca. Tal vez ganan jornales extra como *cepes*<sup>8</sup> —es decir, transportadores de grandes bultos de hoja de coca hasta lugares ocultos de la selva donde ésta era transformada en pasta— o como *pisacocas*, poniendo en riesgo su salud pisando la hoja de coca mezclada con kerosene en las pozas de maceración. En todo caso, todos ellos, obligados por la necesidad y aun sin entrar directamente en el gran negocio ilegal de la cocaína, se transformaban en los peones o los proletarios de esa economía paralela de la que recibían apenas unas migajas con que subsistir.

Sobre todo a partir del gobierno de Paz Estenssoro (1985-89), Estados Unidos intervino con fuerza en la zona productora de hoja de coca, como parte de su “Guerra contra las Drogas”. Este país dictó prácticamente a Bolivia la Ley 1008, que, contraviniendo el principio constitucional de inocencia presunta, presume más bien la culpabilidad de cualquier acusado. Distingue entre áreas de producción tradicional de la hoja de coca y otras —como el Chapare/Chimoré— de producción excedentaria a ser erradicada a toda costa. Para ello, se estableció allí una gran base militar norteamericana y esos pequeños productores o peones andinos pasaron a ser vistos como el “enemigo” (por cierto, desarmado) de esa “guerra”. Por ser el eslabón más débil y humilde de toda la cadena han sido también ellos los que más han sufrido los efectos de esa pseudo guerra<sup>9</sup>.

### **3.2. El dirigente y diputado**

Evo emerge allí como el líder principal de los productores de hoja de coca precisamente en estas circunstancias. Le habían precedido en este rol diversos productores quechuas de la misma región de Cochabamba, que no pudieron perseverar, acusados a veces de haberse involucrado directamente en el narcotráfico. En cambio el aymara Evo ha logrado mantenerse vigente hasta el presente, sin que se haya podido probar su participación en el negocio ilícito, propiamente dicho. En todo este tiempo, que ya se acerca a las dos décadas, ha logrado aglutinar a las diversas organizaciones locales y transformarlas en la Coordinadora de Productores de Coca, que ha pasado a ser una de las principales instancias del movimiento popular, sobre todo desde que, con el decreto 21060, el gobierno de Paz Estenssoro desmanteló las minas y quitó protagonismo a los sindicatos mineros. La Coordinadora agrupa mayormente a gente de origen andino, sobre todo de los departamentos quechuas, y mantiene una relación estrecha con la Federación Departamental Unica de Trabajadores Campesinos de Cochabamba (parte de la CSUTCB), en las tierras altas, con un flujo permanente de gente entre la Cochabamba andina y tropical por motivos de trabajo o relaciones familiares. Evo viaja con frecuencia a diversos eventos en el exterior, donde se desenvuelve con gran naturalidad y receptividad ante audiencias muy diversas. La presencia de tropas, comandadas o teledirigidas desde los Estados Unidos, no ha hecho sino fortalecer al movimiento cocalero, que con ello adquiriría también un ingrediente antiimperialista. En su ideología se incluye además un toque étnico: la defensa de “la sagrada hoja de coca”, legada por los dioses a los pueblos andinos desde tiempo inmemorial. No hay asamblea, protesta o evento reivindicativo de este movimiento en que no se incluya el *akulliku* o reunión en que todos mascan social y ritualmente la hoja de coca. En torno al año 1992, Evo participó también activamente en

---

<sup>8</sup> Lit., hormiga grande.

<sup>9</sup> Ver Laserna et al. (1999) y la documentación cotidiana sobre el tema sistematizada por el Centro de Documentación e Investigación Bolivia (CEDIB), de Cochabamba.

diversas conmemoraciones locales e internacionales de los “500 años de resistencia indígena”.

El movimiento cocalero ha realizado un sinnúmero de marchas y bloqueos, en coordinación o no con otros actores sociales, y ha sufrido ya más de 50 bajas debidas sobre todo a las acciones represivas de las fuerzas del orden. Para evitar la represión, varias de estas marchas han recorrido senderos de montaña difíciles de detectar hasta llegar por varias vías a la sede de gobierno. El movimiento se diferencia de los de otros países vecinos, como Sendero Luminoso del Perú y otros grupos guerrilleros de Colombia, por no tener un claro vínculo financiero con el narcotráfico ni tampoco un enfoque de lucha armada. Mantiene más bien su estilo de movimiento social de masas, en el que no han faltado, con todo, amenazas de pasarse a la lucha armada en respuesta a las provocaciones del ejército y de hecho han ocurrido emboscadas ocasionales o movimientos de masas contra el ejército o la policía.

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

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

partido veía, en su oposición frontal a esa ley, una buena oportunidad de crecer políticamente.

Los últimos años han sido duros para Evo y su movimiento cocalero, por motivos tanto internos como externos. Al nivel interno nunca habían faltado pugnas de diverso calibre por la hegemonía local dentro del movimiento. Pero la escisión más grave ocurrió después de las elecciones generales de 1997, en que uno de los fundadores del partido, el quechua cochabambino Alejo Véliz, culpó a Evo de haber bloqueado su acceso a diputado y rompió definitivamente con el nuevo partido arrastrando consigo a un sector. Esto provocó una rotura primero dentro de la Federación de Cochabamba y después en el conjunto de la CSUTCB en su congreso de Trinidad, 1998. Los partidos mayores con opción real a ser parte del gobierno, en uno u otro momento, no eran ajenos a estas maniobras, pues todos ellos tienen siempre el temor de que los cocaleros lleguen a controlar otras organizaciones importantes fuera de las áreas productoras de coca.

El principal motivo externo es que desde su ascenso al poder en 1997, el nuevo presidente constitucional –el general y ex dictador Banzer– hizo de la extirpación de la hoja de coca en esta región del Chapare/Chimoré el número uno de su programa, bajo el lema “coca cero”. Había calculando con bastante acierto que por esa vía conseguiría el apoyo del gobierno de los Estados Unidos y limpiaría a la coalición gobernante de viejos estigmas por vinculaciones previas con el narcotráfico. El ejército y otros órganos especializados se lanzaron con un gran despliegue a erradicar esa planta, sagrada para unos, maldita para otros, hasta llegar a proclamar a fines del 2000 que ya se habría logrado la meta “coca cero”<sup>10</sup>. ¿Cómo podía continuar así el liderazgo de Evo? Para responder, necesitamos la cuarta historia.

## **4. Felipe Quispe, el Mallku**

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

### **4.1. Una vida agitada**

Nacido en Jisk’a Axariya, una comunidad cercana a Achacachi a orillas de Lago Titicaca y a unos 40 km. de la comunidad de Víctor Hugo, Felipe Quispe participó también en todo el movimiento katarista de los años 70 pero no en la rama más ligada a la CSUTCB y al MRTK[L] sino en la rama más “india”, de la que surgió otro micropartido llamado MITKA

---

<sup>10</sup> La reducción de cultivos en la zona ha sido notable. Pero la cifra oficial de que sólo faltaba erradicar 600 HA a fines del 2000 era claramente falsa. Unos meses después un Ministro se excusó diciendo que el informe por satélite había omitido un cero y que, en realidad quedaban 6.000 y, de hecho, la cifra oficial de HAS ahí extirpadas durante el año 2001 es de 9.500 HA (*La Prensa*, 3-I-2001). Las condiciones de pobreza mal compensada en que han quedado muchos pequeños productores, junto con la persistente demanda sobre todo en el Primer Mundo (que no parece disminuir por esa política de reducir la oferta de materia prima), hacen pensar que de continuar esas condiciones los cultivos seguirán reproduciéndose de manera indefinida.

(Movimiento Indio Tupaj Katari)<sup>11</sup>.

Esta rama, dirigida por otros aymaras como Luciano Tapia y Constantino Lima, desconfiaba más de cualquier alianza con otros partidos u organizaciones de los *q'aras*<sup>12</sup>, es decir, los no indígenas. En cambio reivindicaba políticamente el término *indio*, que históricamente ha sido objeto de tanta discriminación, bajo el argumento de que “como indios nos explotaron, como indios nos liberaremos”. Con los años, hubo cierto acercamiento entre la rama “revolucionaria” (MRTK[L] y sus ramificaciones) y la “indianista” (MITKA y sus ramificaciones), a partir de la vivencia de discriminación, sufrida de forma semejante por todos ellos, y en torno al concepto interpretativo de neocolonialismo, considerado clave por todos.

Recientemente Felipe Quispe (1999) nos ha brindado su propia visión de la evolución y conflictos internos de MITKA, aunque en aquellos primeros años él no jugó roles muy protagónicos en ese partido. Pero su figura reapareció con vigor, sobre todo a partir del Congreso Extraordinario de la CSUTCB en Potosí, 1988, como líder de Ofensiva Roja de Ayllus Kataristas, un grupo político que incluía a indianistas aymaras, a mineros y a marxistas más urbanos. Poco después, en 1991-92, surgió su rama armada Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK), que realizó diversos atentados contra torres de alta tensión y oleoductos. Aparte de otros antecedentes locales desde la guerrilla del Che Guevara (1967), tales actividades mostraban el eco local de lo que entonces estaba ocurriendo en el Perú, con Sendero Luminoso y el MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru). Pero aquí el nivel de violencia era mucho menor y no pudo probarse una vinculación regular con el Perú. Además, a diferencia de otros grupos –como el propio MRTA– que apelaban a figuras andinas pero sin tener bases realmente rurales andinas, Felipe Quispe sí había logrado aglutinar un grupo de base, sobre todo de la región de Achacachi, y había hecho sus avances para influir en la poderosa CSUTCB desde su discurso más radical e ideológico<sup>13</sup>.

Tanto el aymara Felipe como los principales cabecillas urbanos de este grupo fueron pronto detectados, desactivados y encarcelados, pero en cierta medida la publicitada entrada del primero en la cárcel fue creando en torno a él una aureola de admiración por su pasado casi guerrillero y por la agresividad y valentía con que hacía sus denuncias a los *q'aras* y reclamaba por la “nación aymara”. Estando aún en la cárcel llegó incluso a ser propuesto como diputado pero no llegó a ser elegido. Empezó a llamarse “el Mallku”, en referencia a uno de los principales títulos de autoridad originaria aymara, aunque sus contrarios arguyen que él no ha recorrido el camino habitual para llegar a este cargo cumpliendo una serie escalonada de cargos comunales anuales. Sólo consta que fue el “secretario general” de su “sindicato” local. En sus declaraciones y acciones utiliza muy conscientemente la figura del héroe colonial aymara Tupaj Katari y hace reminiscencias explícitas al célebre cerco realizado por éste sobre La Paz en 1781, que sigue muy vivo

<sup>11</sup> Sobre esta rama, ver Pacheco (1992), Tapia (1995) y Quispe (1999).

<sup>12</sup> *Q'ara* (u otras variantes dialectales) es el nombre peyorativo con que los quechuas y aymaras se refieren a los blancos y mestizos (llamados también *misti*), en contraste con los *jaqi* o *runa* (‘persona’ en aymara y quechua, respectivamente; y, de ahí, ‘indio’). Este término *q'ara*, lingüísticamente vinculado con “pelado” y “desnudo”, tiene que ver con la falta de cultura andina de estos blancos y también con su falta de ética, que le lleva a robar y explotar. No tiene una connotación totalmente racial pues también un *jaqi/runa* se puede volver *q'ara* cuando rechaza a su gente y adopta este mismo estilo y conducta.

<sup>13</sup> La tesis política de Ofensiva Roja de los Ayllus Kataristas está en Calla (et al. 1989). Sobre el EGTK, ver Iturri (1992).

en la memoria colectiva tanto de los aymaras como de los habitantes criollos de la ciudad. Ya en los años 80, cuando participaba en el movimiento de los Ayllus Rojos, escribió y difundió el libro policopiado anónimo titulado *Tupaj Katari vive y vuelve, carajo*. Más tarde, en la cárcel, Felipe Quispe leyó ávidamente, completó el bachillerato y, al salir con libertad provisional, estudió historia en la universidad, lo que le permite tener un discurso ilustrado y coherente sin haber perdido su estilo popular cuando no demagógico. Combina la denuncia a la sociedad neocolonial, el recuerdo glorioso de Tupaj Katari y la idea fuerza de que esta “otra Bolivia” marginada y, en particular, la “nación aymara” debe llegar a tomar el poder.

## **4.2. Al mando de la CSUTCB**

Pasemos a 1998 y al Congreso de la CSUTCB en Trinidad, interrumpido por la división ya mencionada entre el sector liderado por Evo Morales y el de su antiguo comilitón, el cochabambino Alejo Véliz, que en este caso contó con el apoyo de algunos otros partidos atemorizados por la posible hegemonía cocalera dentro de esta organización. Al cabo de varios meses se convocó un nuevo “congreso de unidad”, para lograr la cual todos se pusieron de acuerdo en nombrar como dirigente máximo de la organización al legendario Mallku Felipe Quispe.

Sin embargo, llegado a este nuevo cargo en la organización nacional más representativa, el Mallku no resultó ser el vínculo de unión esperado, pues empezó a mostrar la misma agresividad que tenía con las autoridades *q'aras* en la manera de tratar a aquellos dirigentes campesino indígenas, incluso aymaras, que se permitían discrepar. Se rodeaba de quienes le aceptaban y expulsaba sin mayor trámite a los que le hacían sombra, incluido Hugo Morales –hermano menor de Evo– que dirigía la federación departamental de Oruro. Por eso, cuando en el año 2000 se acercaba el fin de su mandato, otros dirigentes que se habían sentido rechazados por él o que tenían sus propias ambiciones empezaron a hacer movidas para sustituirlo. La polarización principal se dio entonces entre los partidarios del Mallku, a los que se unió el grupo del cochabambino Alejo Véliz y sectores vinculados con otros partidos nacionales, y –en el bando contrario– los partidarios del aymara Evo Morales, entre los que se contaban varias organizaciones departamentales o sectores significativos de ellas, además de los productores de coca y otros colonizadores.

Pero surgieron por entonces en el país graves conflictos sociales multisectoriales, primero en abril y después en setiembre<sup>14</sup>. Ambas circunstancias fueron bien aprovechadas tanto por Evo como por el Mallku para movilizar grandes contingentes y realizar bloqueos de caminos. No eran apoyos de un bando al otro sino movidas paralelas y en cierta forma contrapuestas para consolidar o recuperar cada uno su propio liderazgo amenazado. En el Chapare la motivación obvia era, como siempre, la resistencia generalizada a la

---

<sup>14</sup> El conflicto de abril fue iniciado por la coordinadora del agua de Cochabamba, que dirige el fabrill Oscar Olivera, en protesta por un alza de precios del agua y un proyecto de ley para privatizar este recurso; pero pronto se le unieron sectores tan diversos como la policía, que reclamaba un aumento salarial, los productores de coca –con Evo a la cabeza– y, en el distante altiplano, las organizaciones aymaras, bajo la batuta del Mallku. En setiembre el conflicto fue iniciado por un pueblo de colonizadores asentados en el trópico de Cochabamba que reclamaban ser municipio y, por efecto cascada, siguieron los productores de coca primero en el vecino Chapare y después en las distantes yungas de La Paz, los maestros rurales y, de nuevo, las organizaciones aymaras, con eco en otras partes y sectores del país. Ver Mantilla et al. (2000).

erradicación forzosa de las plantas de coca. En el altiplano, en cambio, no había ninguna queja coyuntural específica sino que, en este contexto propicio, el indudable liderazgo carismático del Mallku sirvió para catalizar y expresar el crónico descontento de estos aymaras altiplánicos, siempre pobres y marginados. Este declaró entonces que abril habría sido el primer ensayo para la toma aymara del poder y setiembre el segundo. La Federación Sindical Unica Campesina de La Paz apoyó disciplinadamente el bloqueo y en todas partes hubo movilizaciones solidarias de hombres, mujeres y niños, a veces incluso con cierto sentido de *wayka* o competencia colectiva para ver qué comunidad o subcentral era más firme y eficiente. Todo bloqueo tiene siempre un sentido de identidad colectiva no exento de celebración y hasta de euforia<sup>15</sup>.

Sobre todo a fines de setiembre y principios de octubre, las ciudades del eje central del país, desde Santa Cruz a La Paz y a la frontera peruana, quedaron aisladas entre tres y cuatro semanas y empezaron a sentir la ausencia de alimentos y de intercambio comercial, debiendo cerrarse varias industrias, lo que finalmente obligó a un gobierno acorralado a entrar en negociaciones, solicitadas y facilitadas por una comisión mixta mediadora constituida por la Defensoría del Pueblo, la Iglesia Católica y la Asamblea de Derechos Humanos. Muy particularmente el nombre del Mallku, catapultado por los medios de comunicación, estaba en boca de todos –con entusiasmo para los aymaras y pánico para muchos ciudadanos blancos– hasta el punto de que a fin de año dos redes radiofónicas de amplia cobertura nacional, hicieron sondeos diferenciados sobre el “personaje del año” y en los dos casos el más votado fue este líder aymara.

Pero por entonces su aureola ya volvía a eclipsarse por el mismo tipo de conflictos internos que habían ocurrido antes de abril. Estos se hicieron patentes ya en el momento mismo de las negociaciones iniciadas en octubre. El gobierno había priorizado la negociación con este sector del Mallku (y otros), dejando aislado a Evo y sus cocaleros sin que el Mallku le tendiera una mano, a pesar de ser ambos aymaras. Pero Evo tiene también muchos seguidores en bastantes partes del país, tanto en la Confederación de Colonizadores como en la CSUTCB, incluidos algunos dirigentes de La Paz que habían sido marginados por el Mallku. Todos estos grupos quisieron participar conjuntamente en la negociación con el gobierno, dejando constancia de que cualquier acuerdo exclusivamente con el sector del Mallku carecería de representatividad<sup>16</sup>. La confrontación entre los dos sectores fue tan grave que la comisión mediadora de alto nivel, antes de llegar a mediar entre bloqueadores y gobierno, tuvo que gastar sus buenas horas para mediar más bien entre estos dos bandos irreconciliables de campesinos indígenas para que llegaran a aceptarse mutuamente y presentaran una propuesta conjunta.

---

<sup>15</sup> Quienes se oponen a este tipo de movilizaciones, en el altiplano, el Chapare o en otras partes, arguyen también a veces que la gente acude a ellas de manera forzada. Es efectivamente parte de toda la cultura política boliviana, tanto urbana como rural, en el oficialismo y en la oposición, hablar de multas, despidos u otras sanciones cuando se convoca para alguna movilización masiva. Pero no son estas amenazas las que movilizan. Una prueba es la falta de convocatoria actual de la otrora poderosa COB. Cuando hay discrepancias la gente sabe muy bien cómo expresarlas. Conocemos incluso casos en que han sido más bien las bases quienes han sancionado a sus dirigentes por no haber respondido con firmeza ante convocatorias realizadas a niveles más altos.

<sup>16</sup> En un momento CONAMAQ quiso también sumarse a las negociaciones pero no lo logró por haberse desligado desde un principio del conflicto incluso con un apoyo explícito al presidente Banzer, que provocó una airada reacción del Mallku; y, en las bases de CONAMAQ, sobre todo en Oruro, la destitución del dirigente que había expresado tal apoyo.



Pese a los rencores, el Mallku dijo a los suyos que era el momento de “sumar” fuerzas pero dando por descontado que el máximo liderazgo debía seguir en sus manos. Significativa y paradójicamente, la mayoría de los 50 puntos incluidos en el pliego conjunto provenían de un ampliado de la CSUTCB realizado en Oruro pocos días antes de los bloqueos, en el que predominaban los grupos más cercanos a Evo y en el que se había decidido convocar al nuevo congreso de esta organización con el propósito de destronar al Mallku. Pero ahora quien lideraba ostensivamente la negociación de estos puntos era el mismo Mallku, fortalecido por su capacidad de convocatoria y por haber puesto de rodillas al gobierno con su masivo y exitoso bloqueo.

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

Finalmente, los bloqueos del altiplano se suspendieron gracias a todos estos acuerdos entre el el gobierno y el Mallku –con la presencia relativamente pasiva de los otros sectores de la CSUTCB y colonizadores– siquiera en “decretos de papel mojado”. Gracias a la persistente presión de los mediadores, una semana después se suspendieron los bloqueos del Chapare/Chimoré sin mayores logros para los cocaleros.

Restablecida la calma, una de las primeras declaraciones del Mallku fue que, por las circunstancias y la necesidad de precisar mejor los alcances y la ejecución de los acuerdos logrados, el congreso de la CSUTCB se aplazaba indefinidamente. Poco después –el 14 de noviembre del 2000– creaba en Peñas su partido Movimiento Indígena Pachakuti, en el mismo día y lugar en que Tupaj Katari fuera ejecutado 219 años antes.

La postergación del congreso no fue aceptada por el otro bando y la tensión entre Evo y Mallku siguió álgida. En un programa radiofónico de amplia cobertura nacional al que ambos acudieron, uno y otro aprovechó el espacio para criticar al otro pero ni se miraron la cara ni dieron oídos a llamadas de la audiencia que pedían que al menos se dieran la mano.

De hecho en enero del 2001 se realizó el largamente esperado congreso de la CSUTCB en Oruro –feudo del aymara Hugo Morales, hermano de Evo– en el que, efectivamente,

se desconoció al Mallku y se nombró como nuevo secretario ejecutivo a otro aymara, también de La Paz: Humberto Choque. Pero no todos los representantes participaron en esta elección. Para empezar el Mallku no asistió a este congreso; él mismo había señalado aquella fecha pero a última hora, al sentirse de nuevo en minoría, propuso otras fechas. Quien sí asistió al congreso de Oruro fue Alejo Véliz, tras un simulacro de rompimiento con el Mallku, pero con la clara intención de obstruir la realización del evento. En un momento dado él y su gente llegaron a disparar petardos contra los asistentes, antes de abandonar la sede del congreso. Los afectados, airados, asaltaron al alojamiento de éstos donde, en un confuso tumulto, golpearon y patearon a un cochabambino poco conocido hasta dejarlo muerto. En abril el Mallku, que había desconocido el evento de enero, realizó otro congreso en el Coliseo Cerrado de La Paz, que contó con el notorio apoyo logístico del MACPIO y, como era de prever, en él salió reelegido Felipe Quispe y, como segundo hombre, Alejo Véliz<sup>17</sup>. Una vez más la CSUTCB –conocida también localmente como “la Unica”– se convertía en “la doble”, con dos directivas opuestas: la nombrada en Oruro, más cercana a Evo, y la nombrada en el Coliseo Cerrado, presidida por el Mallku.

## **5. El ayni Evo Mallku**

Pero las dos últimas historias tienen ya nuevos capítulos, que las entreveran cada vez más. Cuando ya parecía que el liderazgo popular del Mallku quedaba herido de muerte por su connivencia con el gobierno al que siempre había atacado y que el liderazgo de Evo se desvanecía con la coca [casi] cero y sus dificultades para encabalgarse en la CSUTCB, en el tablero político aymara/nacional se movieron otra vez las piezas.

### **5.1. Primer acto**

Desde las negociaciones de octubre del 2000, el Mallku siempre había mencionado la posibilidad de un “tercer ensayo” o bloqueo en abril o mayo del 2001 si lo convenido no se ejecutaba. Pero los acontecimientos ulteriores parecían llevarlo hacia otras direcciones y, de hecho, llegado mayo, el Mallku dijo que no se realizarían bloqueos. Sin embargo, de forma inesperada y sin mayor apoyo de otros sectores, en junio el Mallku empezó un bloqueo local en su propio feudo de Achacachi y provincias aledañas, que afectaron principalmente las rutas de acceso al santuario de Copacabana y al Perú, con bastante flujo turístico y comercial. Utilizó como justificación su apoyo a los cocaleros de la región de Yungas en La Paz que, efectivamente, habían tenido poco antes una masiva y exitosa movilización contra un intento del Ministerio de Gobierno de militarizar también esta región. Pero el apoyo del Mallku llegaba tarde, cuando estos cocaleros yungueños ya estaban celebrando el retiro precipitado y vergonzante de estas tropas y la firma de una nueva<sup>18</sup> promesa gubernamental de no tocar la coca de esta zona, legalmente no considerada “excedentaria” hasta el próximo cambio de gobierno. Y, de hecho, estos yungueños –más cercanos a Evo que al Mallku– no prestaron mayor atención a la nueva movilización de este último.

---

<sup>17</sup> Logrado su objetivo, a los pocos días, Alejo Véliz empezó a su vez a distanciarse del Mallku para ir creando su propio espacio. Pero esta es otra historia en la que aquí ya no podemos entrar.

<sup>18</sup> Uno de los puntos del convenio firmado en octubre de 2000 ya contenía esta promesa, rota a los pocos meses por el gobierno, sin duda por presiones de la embajada norteamericana.

Este “tercer ensayo” fue visto, más que nada, como un intento de recuperar liderazgo frente a los comentarios cada vez más generalizados de un acuerdo entre él y el MIR. Se había hablado incluso de un posible binomio electoral con Jaime Paz presidente y el Mallku vicepresidente<sup>19</sup>. Muchos auguraron pocas posibilidades de expansión a esta nueva movilización local y algunos se preguntaron incluso si sería el suicidio político del Mallku, que en sus discursos con reminiscencias a Tupaj Katari siempre ha dejado entrever la posibilidad de que lo maten. El gobierno hizo un despliegue militar inicial, con el saldo de dos comunarios muertos, que dejó expedita y con resguardo militar una de las dos rutas de acceso al Perú. Pero esperó que la movilización en Achacachi y cercanías se fuera desinflando por sí misma, cosa que no ocurrió.

Transcurrido un mes, el Ministro de Gobierno amenazó con mandar cinco mil efectivos armados a la zona y entonces ocurrió, por efecto boumerang, lo que el Mallku solo hasta entonces no había logrado: en el foco mismo de Achacachi se movilizaron a pie desde un contorno de hasta dos días de distancia más de 30.000 campesinos aymaras defendiendo sobre todo la entrada a esta población. En la otra ruta al Perú, los bloqueos se recrudecieron con mucho más vigor que antes, con respuesta de lugares que hasta entonces se habían mantenido en la expectativa. Y, finalmente, ocurrió lo inaudito: Evo, junto con Oscar Olivera (que en abril del 2000 había iniciado la “guerra del agua” en Cochabamba), apoyaron al Mallku y los tres aparecieron juntos en una histórica foto. El gobierno tuvo que ceder, una vez más.

## **5.2. Segundo acto**

Poco después, el 6 de agosto del 2001, cambiaba el escenario nacional: el presidente Banzer, afectado por un cáncer terminal, renunció y pasó la batuta a su vicepresidente Jorge “Tuto” Quiroga hasta las elecciones generales del 2002. El nuevo presidente es un joven tecnócrata más abierto a la globalización económica empresarial que a la problemática local pluricultural. Había estudiado y trabajado varios años en Estados Unidos, de donde proviene también su esposa. Cambió enseguida el gabinete y empezó una tregua expectante. Pero ésta duró poco y pronto retornó el zigzag de convulsión social duramente reprimida por el nuevo gobernante.

En esta nueva fase la principal iniciativa estuvo en manos de Evo y sus cocaleros, que anunciaron con anticipación un bloqueo. Pero éste fue prevenido adelantándose con el despliegue impresionante de miles de soldados y hasta de nuevos contingentes reclutados para este fin –y tildados a veces de “mercenarios”– que han sido acusados de perpetrar muchas irregularidades y hasta asesinatos de dirigentes. El Mallku, que se sentía obligado por cierto *ayni* de reciprocidad con el Evo, apoyaba a éste de palabra prometiendo acción, si la situación en el trópico no se solucionaba y las bases lo acordaban, una vez pasara la época de siembra (noviembre-diciembre). En enero del 2002 vino el momento. Se hizo público el decreto supremo 26415, firmado ya a fines de noviembre del año anterior, que prohibía el secado y la comercialización de hoja de coca del Chapare en los mercados internos de Bolivia, previendo drásticas sanciones para los infractores. Estas actividades son innecesarias para la fabricación de cocaína y se vinculan más bien con usos tradicionales de la hoja de coca. Pero, al tratarse de hoja del Chapare –donde la meta oficial era “coca 0”– el gobierno la consideraba simplemente

---

<sup>19</sup> Consultado el propio Mallku sobre esta posibilidad, respondió que, en todo caso, él se presentaría para presidente y nombraría a Jaime Paz su “ministro de asuntos blancos”.

ilegal y, por tanto, inhábil también para su inserción en los mercados internos tradicionales. Tal decreto fue el detonante. Encendió los ánimos de inmediato y los cocaleros empezaron grandes movilizaciones no sólo en el Chapare sino también en la ciudad de Cochabamba. Un momento particularmente árido fue el intento de los cocaleros de apoderarse del centro de acopio de hoja de coca de Sacaba, en los afueras de la ciudad, al que ahora se les quería negar acceso. Incendiaron ahí varios vehículos confiscados al narcotráfico y, en su confrontación con la policía, se produjeron varias muertes por ambos bandos, incluyendo dos policías que fueron sacados de una ambulancia estatal, inmediatamente incendiada, y al día siguiente aparecieron torturados y muertos.

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

Fue sin duda una decisión política<sup>20</sup> pero mal calculada, pues se trataba de una conmoción social con causas estructurales –catalizada por un decreto que la Defensoría del Pueblo ya había considerado anticonstitucional– y no de agitaciones causadas por un individuo. El resultado fue que otros sectores hasta entonces indecisos juntaron fuerzas con los cocaleros. Con la expulsión de Evo, todos ellos se sintieron igualmente excluidos por los políticos convencionales<sup>21</sup> y los bloqueos y movilizaciones aumentaron de tono sobre todo en las calles de Cochabamba –con el apoyo adicional de la coordinadora del agua– y en los varios accesos a la ciudad, con nuevos saldos de muertos, heridos y detenidos. Los aymaras cocaleros de Yungas, pese a haber recibido garantías en un segundo decreto (nº 26491), iniciaron de inmediato su propio bloqueo de apoyo. Lo mismo hicieron los ayllus aymaras del sur de Oruro, incluido el ayllu Qaqachaka, organizados ahora por CONAMAQ, que se unió por primera vez a este tipo de protestas. Un ayllu clave de nuestra primera historia reaparece así en un contexto muy distinto. El 2 de febrero los ranger del cuartel de Ch'allapata despejaron el lugar disparando sin enfrentamiento y provocando un muerto y doce heridos de bala a los que se disparó mientras huían<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Mientras este proceso sumario estaba en marcha, una alta autoridad de uno de los partidos de la coalición gobernante me informó personalmente que cada jefe de bancada habían recibido una insinuación de la embajada norteamericana para que, efectivamente, apoyaran la separación del dirigente cocalero. Otro importante parlamentario comentó que había que separar a Evo porque estaba creciendo demasiado en términos políticos.

<sup>21</sup> Algunos comentaristas de la prensa subrayaron que se expulsaba al diputado uninominal con mayor votación de su jurisdicción (60%) y uno de los pocos que defendía sistemáticamente los intereses de quienes le habían nombrado. Otros varios contrastaron también esta exclusión de quien molesta al sistema con los esfuerzos que se hacen en otras partes –por ejemplo, en Colombia– para incluirlos más bien en el juego político. El Parlamento sintió enseguida la necesidad de contrapesar aquella expulsión tan mal recibida con otra igualmente expeditiva que separó de la cámara a otro diputado, yerno del expresidente Bánzer, sobre el que pesaban ya varios casos de corrupción e incluso una anterior detención en el exterior, por narcotráfico.

<sup>22</sup> *La Prensa* 6-II-2002. Hugo Morales, hermano de Evo, dejó ya la dirección de la federación departamental de la CSUTCB y no ha sido mencionado en estos nuevos bloqueos.

El gobierno se mostraba particularmente duro. Empezó a comentarse que, desde que Tuto Quiroga asumió el mando, su represión estaba causando el equivalente a un muerto por semana. Por otra parte, se negaba rotundamente a negociar con Evo, para ser coherente con las acciones previamente tomadas contra él. Sólo logró hacer negociaciones muy poco representativas con Alejo Véliz, el otrora aliado del Mallku, y Humberto Choque, el dirigente de la CSUTCB elegido en Oruro un año antes, al que unos cuantos billetes ya habían distanciado de Evo. ¿Y el Mallku? Había seguido prometiendo verbalmente apoyo a Evo pero postergando las acciones. Aquellos días estaba realizando un congreso sobre la temática de la tierra en la ciudad de Sucre, donde reiteró ciertamente su apoyo a Evo pero tuvo también una engorrosa confrontación con los medios de comunicación social, cuando intentó evitarlos al verse descubierto en el hotel en que se alojaba su viejo padrino, el ministro mirista del MACPIO. Pero finalmente ordenó bloqueos solidarios, a los que añadió sus propias demandas en torno a promesas no cumplidas por el gobierno. Las carreteras del altiplano y de otras regiones andinas volvieron a sembrarse de piedras, esta vez con pocas concentraciones masivas, para evitar muertos, pero con honderos ocultos que lanzaban piedras certeras a los vehículos que se animaban a pasar un juego permanente de “bloqueadores y policías” que ponían y sacaban las piedras una y otra vez dentro y fuera del asfalto. Se cumplió el ayni. Pero, si en setiembre del 2000 el nombre que estaba en boca de los bloqueadores era el Mallku y su valiente liderazgo, ahora todos mencionaban a Evo y la injusticia que se había cometido contra él, aunque muchos se movilizaron recién cuando se lo dijo el Mallku.

El esquema resultó eficaz para disminuir notablemente el tráfico vehicular precisamente en vísperas de las fiestas de Carnaval, que es la celebración más popular y masiva tanto en el mundo rural andino como en el urbano, combinando un sentido festivo, religioso y económico, sobre todo en torno a Oruro, la capital folklórica de Bolivia, que moviliza a miles de viajeros y millones de pesos y cuyo Carnaval, apenas unos meses antes, había sido declarado por la UNESCO “patrimonio oral intangible de la humanidad”.

Ante una nueva mediación de la Defensoría del Pueblo, pronto secundada por la Asamblea de Derechos Humanos y la Iglesia Católica, el gobierno debió ceder de nuevo y empezó una maratónica negociación en que participaron tres ministros, el propio Evo –al que finalmente aquéllos debieron aceptar– y dirigentes de colonizadores, de CONAMAQ y de la coordinadora del agua de Cochabamba. El Mallku, siempre imprevisible, no acudió al llamado, aunque al parecer mantuvo contactos telefónicos con Evo. Entre otros puntos, los decretos supremos que habían originado todo el bullicio quedaban sin efecto hasta que se consensuara otra norma. Se reconocían los derechos políticos y sindicales de Evo, aunque su posible retorno al curul parlamentario está ahora en manos del Tribunal Constitucional al que se ha presentado una demanda.

Era la 1 de la madrugada del sábado 9 de febrero. Divulgado el acuerdo, a las 3 de la madrugada empezaron a partir las flotas interdepartamentales amontonadas en las terminales de autobuses. A las 10, la gran entrada del Carnaval de Oruro ya estaba en marcha.

Este nuevo capítulo sigue también inconcluso. Dos días después, mientras reviso estas líneas, Evo y los coccaleros del Chapare ya se han replegado pero el Mallku y los coccaleros de Yungas, ausentes también en la firma del acuerdo, siguen bloqueando. El primero exige los mil tractores prometidos por el gobierno en el convenio del año anterior. Los coccaleros yungueños quieren ver antes la abrogación de los decretos y añaden otras demandas locales. ¿Se trató de una simple tregua ante el clamor popular, en vísperas de

esa gran celebración anual que sirve también de válvula de escape a los problemas sociales y cotidianos? ¿Se quiere descolocar el Mallku del Evo, una vez cumplido su ayini? ¿Podemos soñar –como en el Norte de Potosí– en una fase continuada de reencuentro de los dos líderes aymaras antes irreconciliables? El proceso preelectoral, en el que cada uno ya está entrando, podrá señalarnos pistas más precisas.

## **6. Reflexión final**

Las cuatro historias son actuales y tienen por protagonistas a andinos aymaras muy conscientes de ser tales por su lugar de origen, su lengua materna, las organizaciones con que se relacionan o relacionaron y porque recurren con frecuencia a gestos y estilos que señalan su común tradición. Son también, por tanto, parte de la llamada cultura andina: lo andino hoy tiene que incluir de alguna manera estas cuatro situaciones. ¿Qué razón contundente puede legitimar a un analista externo a decretar que no son andinos algunos de estos personajes (y los sectores a los que representan) si ellos mismos se consideran tales? En otras palabras, la autoidentificación habitual de alguien o de algún grupo como miembro de alguna parcela de la llamada cultura andina –la aymara, en nuestro caso– es también un factor relevante para determinar los alcances de lo andino y nos exige, por tanto, repensar el peso que en esta determinación puedan tener otros factores. Por limitaciones de espacio, me fijaré sólo en tres factores sugeridos por nuestras historias: el territorio, una organización abierta a lo étnico, y el vaivén entre conflicto y alianza.

### **6.1. Territorio**

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

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

En Evo, los vínculos con su terruño altiplánico son débiles y sólo indirectos a través de la relación política con su hermano menor, dirigente de Oruro. Pero es apenas una referencia secundaria muy poco relevante frente a la importancia que adquiere su ubicación, representatividad y acción reivindicativa en el área productora de hoja de coca. En todo ello él y su gente siguen apelando siquiera simbólicamente a lo andino sobre todo por el carácter de esta planta y sus hojas. Insisten también en los derechos adquiridos en este nuevo territorio tropical en que la cultivan, entrando a veces en conflicto con otros grupos étnicos locales. Pero resulta significativo que Evo –el más desvinculado de su territorio– es también el que menos se interesa por la temática de los territorios ancestrales y al carácter plurinacional del Estado. Habla más de la soberanía nacional frente a las intromisiones de Estados Unidos.

Si hubiéramos incluido otras historias de andinos residentes habituales en las ciudades, donde han estado desarrollando otras variantes urbanas de su cultura, quedaría todavía más claro que ya no cabe asociar totalmente la identidad y especificidades andinas con sólo su realización en un territorio o comunidad rural tradicional.

Es este primer punto podemos concluir que la ubicación física en un territorio rural andino es un factor estratégico clave cuando todavía existe (como lo es también la lengua cuando se conserva) y que, por tanto, resulta entonces fundamental defenderlo y fortalecerlo. Pero esta presencia ya no es esencial para definir lo andino. No dejan de ser aymaras ni andinos los que ya han perdido su pedazo de tierra en el territorio originario por este simple hecho, que puede deberse a muchos factores, ni es pensable que todos los que lo han perdido o dejado estén dispuestos a regresar a la comunidad o ayllu para volver a cultivar la tierra y pastorear los ganados. Significa esto que ya han perdido efectivamente su condición andina? Debemos ahora incluir también en el modelo andino sus variantes urbanas, e incluso debemos fortalecerlas política, social y culturalmente para que no se diluyan en el anonimato. Sólo así podremos evitar lo que el peruano Alberto Flores Galindo describía como “una presencia invisible que va sembrando frustraciones”.

De todos modos, para la mayoría de estos últimos su identidad y estilo andino persistirá mejor en el tiempo si logran mantener ciertos lazos con un territorio de origen y/o con otros centros de peregrinación, como un referente simbólico clave en el imaginario y en sus relaciones sociales, en las que no faltarán algunas implicaciones económicas. Cuando así ocurre, se podría incluso argüir que tanto el campo como la ciudad pasan a ser dos nichos “eco-sociales”, como una especie de reinterpretación de la clásica estrategia andina de acceder complementariamente a varios ambientes.

## **6.2. Organización**

El segundo factor, la vinculación con organizaciones sensibles a lo étnico, aparece en las cuatro historias pero con rasgos muy diferenciados. De nuevo, sólo en el caso de los ayllus se trata de la organización andina tradicional; y su conflicto interno surge precisamente en aquellos niveles superiores en que ya no hay una instancia común consolidada. En las otras tres historias han intervenido tanto la CSUTCB como algunos nuevos partidos políticos de inspiración campesino indígena, dos de ellos kataristas. Como en el caso del territorio, sería también precipitado afirmar que quien pierda su vinculación con alguna organización ya deja automáticamente de ser andino. Pero sí podemos concluir que alguna referencia organizativa que favorezca esta perspectiva

sigue siendo clave para mantener de forma coherente y estable esta identidad andina y para que ésta llegue a tener una expresión y reconocimiento colectivo y público.

¿Pero qué organizaciones favorecen y cuáles dificultan esta expresión andina? La respuesta a este punto es compleja y, para un análisis adecuado, no hay que dejarse llevar de sólo las apariencias externas. Nos concentraremos aquí en el caso de la CSUTCB y el de otras organizaciones de apariencia más “andina”, muchas de ellas urbanas.

Pese a su máscara histórica “sindical campesina” y a que cubre tanto áreas andinas como otras que no lo son, la CSUTCB sigue siendo en los hechos el marco principal en que los andinos bolivianos desarrollan su conciencia y práctica social étnica. La razón principal es porque su base son las *organizaciones comunales* (llámense “comunidad originaria”, “ayllu” o simplemente “sindicato”). Independientemente del nombre, que refleja diversas historias e influencias locales, lo importante es que los cimientos de toda la organización sean la comunidad como tal, que es la matriz en que mejor se mantiene y reproduce el modo de ser cultural andino (u otro, según la región) y, de paso, implica una referencia natural al territorio en que ella se realiza. El Mallku no lograría expresar el sentimiento de grandes contingentes aymaras ni menos movilizarlos, si no se articulara con las comunidades a través de la CSUTCB, al menos en el altiplano de La Paz. A su modo, y en un contexto distinto, le pasa algo comparable a Evo, sobre todo en Cochabamba, tanto en su parte andina como en la cocalera, que también se vincula con otras organizaciones basadas en las comunidades y su territorio, como la Confederación de Colonizadores.

A Víctor Hugo le ocurría algo comparable cuando, junto con otros, fue montando el movimiento katarista. En cambio en los últimos años su principal vinculación es más bien con los estrados estatales e internacionales; sigue jugando ahí su rol como portavoz de la causa indígena, tomada en términos más generales, pero su creciente desvinculación orgánica de las comunidades está debilitando el peso específicamente aymara y andino de su propuesta. Llama la atención, por ejemplo, su silencio en los acontecimientos recientes. Si él hubiera estado en posición de gobierno durante los bloqueos en el altiplano de los años 2000 al 2002, ¿cómo habría resuelto la tensión entre la protesta airada y generalizada de sus hermanos aymaras movilizados desde de las comunidades y las razones de Estado que pedían algún tipo de acción? Siendo aymara, ¿habría enfocado las negociaciones de otra forma?

En estas tres historias personales la vinculación con lo andino pesa más por esta relación con las comunidades, sobre todo a través de la CSUTCB, que por la creación de otras instancias como los varios partidos en que los tres han militado o que incluso han fundado. Ni siquiera los partidos de orientación katarista, que tanto explicitan lo andino, llegan a superar la gran ventaja que da este vínculo orgánico con las comunidades. A igual que otras instituciones de enfoque étnico andino (como el THOA y el CADA23), este tipo de partidos pueden ser un instrumento muy útil para profundizar y explicitar la conciencia étnica y para ampliar horizontes. Tal vez se conviertan incluso en el principal referente para ciertos grupos establecidos ya definitivamente en la ciudad. Pero difícilmente pueden llegar a ser un sustituto de este vínculo estable con las comunidades.

Estamos de acuerdo en que, si una organización como la CSUTCB llegara a explicitar y potenciar más su componente andino, su rol en este tema sería aún más significativo. En las regiones con ayllus y comunidades originarias –incluidos los ayllus de la primera



historia— hay, efectivamente, una tendencia creciente a ir despojándose de la nomenclatura sindical para recuperar términos y símbolos andinos, aunque ello no siempre va acompañado de un cambio más a fondo de las estructuras subyacentes. En la primera historia, sobre los ayllus, hemos mencionado otra organización —CONAMAQ— cuyo discurso étnico andino es mucho más explícito. Pero, con la excepción de Oruro, su relación con las bases comunales es aún débil. En la medida que esta organización y otras instituciones étnicas no se articulen bien con las organizaciones comunales de hecho existentes en la base, corren el riesgo de quedarse en sólo el discurso —o lo que Víctor Hugo ha llamado “el esencialismo del ayllu”— o de provocar una división más en vez de transformar el escenario.

Lo lamentable es que no se pueda llegar a articular un engranaje regular que abarque y combine la línea más teórica, expresada por CONAMAQ y las ONG's andinas más étnicas, la vivencia cotidiana andina de las comunidades en la base, la política reivindicativa más arraigada en otros dirigentes superiores de la CSUTCB, como Evo y el Mallku, y la línea del *lobbying*, privilegiada por Víctor Hugo.

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

Esta dificultad de juntar fuerzas nos lleva al tercer factor: ¿será el vaivén entre conflicto y alianza un común denominador andino? Tanto las relaciones entre ayllus como las que existen entre el Mallku, Evo y otros dirigentes más sus diversos aliados y seguidores están muy marcadas por el conflicto y, a veces, la violencia y después, cuando menos se espera, las relaciones mejoran, se forman alianzas, y en cualquier momento aparecen de nuevo los conflictos. En la historia familiar de Víctor Hugo y en su historia política como katarista no ha falta tampoco el conflicto y la violencia aunque él mismo en su actuar apenas recurre a ella.

Nuestros tres dirigentes políticos prácticamente se han desentendido del conflicto entre los Laymi y los Qaqachaka o entre otros ayllus, salvo cuando Víctor Hugo, como vicepresidente, tuvo que involucrarse al menos indirectamente a través de la Subsecretaría Nacional de Asuntos Etnicos. En cambio se han encontrado o interpelado entre ellos mismos en bastantes ocasiones y entonces no ha surgido espontáneamente su solidaridad como aymaras sino más bien el recelo mutuo o a veces incluso el rechazo abierto. Pero, como vimos también con los ayllus, surgen ahí flujos y contraflujos según la coyuntura. Parece que la paradoja entre solidaridad y faccionalismo sigue vigente en las cuatro historias y en sus mutuas conexiones.

Sin embargo, interpretar toda esta confluencia en lo conflictivo sólo como algo atávico propio de la cultura andina, no resistiría un análisis más fino. Volviendo al caso de los ayllus, muchas veces interpretado bajo estos términos, podemos preguntarnos más a fondo qué ocurre en una determinada región y no en otras igualmente andinas y marginales para que la violencia crónica aparezca precisamente ahí y no en otras partes. Entonces descubrimos que entran en juego otros factores, que remiten a contextos muy específicos, incluida la forma de presencia (o ausencia) estatal en ellos.

En las historias de los tres dirigentes, es todavía más claro que los conflictos vienen cruzados por ingredientes exógenos, como el contexto general político, los juegos de

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

Una conclusión muy obvia es que la común identidad aymara y andina puede explicar el estilo de determinadas conductas y relaciones sociales, incluso a lo largo de largos períodos. Pero no basta. Deberá siempre complementarse con el análisis desde la perspectiva de las demás ciencias sociales. El investigador y pensador aymara Marcelo Fernández, después de leer un primer borrador de este trabajo, nos comentó que, al tomarse en cuenta la propia etnicidad andina, las formas de poder se articulan como una matriz estructurante pero también como un artificio vital para distinguirse –o no– en la forma de hacer política, de perfilar el sistema jurídico, de configurar o replantear el espacio y territorio, la organización propia, etc.

A la luz de nuestras historias podemos añadir que esta referencia a la etnicidad andina (u otra) como “artificio vital” puede también ser utilizada como un recurso estratégico oportuno para fines tan diferenciados como lograr un cargo político, defender la hoja de coca, afirmar al grupo o negar al otro. Pero esta misma variedad de fines e intereses muestra también que la referencia a esta u otras identidades puede también ser objeto de muchas manipulaciones, como ocurre también con el patriotismo, el regionalismo, la religión y otras referencias que impliquen una carga emotiva. Por eso se habla de estrategias y políticas de identidades, sean étnicas u otras.

En todos estos casos, lo aymara, andino o indígena, aun con las expansiones aquí sugeridas y sin negarle su importancia y potencial, será sólo una faceta de la identidad y de la realidad concreta en que ésta se moldea en cada individuo o en el grupo. Otras muchas facetas las proveerá el contorno más amplio.

Mirándolo desde otra vertiente, podríamos también añadir que conflictos como los últimos aquí analizados, con una clara vertiente social y política, incluso internacional, toman enseguida una coloración étnica. Los bloqueos en el Chapare exacerbaron de inmediato el nacionalismo camba cruceño. La causa era que empresarios de Santa Cruz no podían sacar sus productos hacia la región andina por la carretera principal, que cruza la zona de conflicto. Pero la interpretación de algunos connotados líderes locales fue étnica, con una oposición frontal a los bloqueadores como “indios collas” y una exaltación de la nación camba, incluso con amenazas de movilización armada contra los primeros. La polarización contra “esos indios de mierda” se exacerbó también en ciertos ambientes ciudadanos tanto en La Paz como incluso en Cochabamba, que siempre se había mostrado más abierta en ese tipo de relaciones interétnicas.

Extraído de:

[http://www.boliviaenmovimiento.net/Cuatro\\_semblanzas\\_de\\_aymaras\\_contemporaneos.pdf](http://www.boliviaenmovimiento.net/Cuatro_semblanzas_de_aymaras_contemporaneos.pdf)