

II. Genealogía del ayllu

Enfoques

Se puede construir distintas perspectivas que permitan cierta visualización del ayllu. Las más conocidas son las investigaciones descriptivas, por ejemplo, las investigaciones de los ayllus del norte de Potosí. Sin embargo, hay muchas más comunidades con el denominativo de ayllu; particularmente se asientan en los pequeños valles que se abren paso en el macizo de la cordillera. Del conjunto de investigaciones, vale la pena resaltar los aportes realizados por Tristan Platt⁴². En sus investigaciones sobresale, además del análisis minucioso, el manejo interpretativo, pues éste recoge la estructura duradera, escondida en el montaje entrelazado de los hechos, siempre resistentes a cualquier exégesis, hechos que mezclan temporalidades y hacen de la formación social un bricolaje institucional, difícil de decodificar. Sin embargo, esta mezcla se encuentra en contraste con la persistencia tenaz de las costumbres, en el horizonte de una tradición que parece incólume.

Las investigaciones descriptivas requieren del sustento empírico del trabajo de campo, se mueven en la delimitación de estudios de caso. Esta situación las convierte, paradójicamente, en exploraciones con detenimiento y relativas a un lugar y momento determinados, debido al corte transversal y localizado. Las investigaciones en cuestión pueden catalogarse como etnográficas, etnológicas y antropológicas, aunque

42. Revisar Platt, 1971, 1976, 1978 y 2006.

también, según el caso, como etnohistóricas o culturalistas. Hay escasos trabajos sociológicos sobre el ayllu; destaco el de Teresa Paniagua que se titula Sociología del ayllu⁴³.

Antes que las investigaciones descriptivas se impusieran y definieran un campo de dominio en el ejercicio de su discurso científico, campeaban escritos más bien especulativos, mistificadores y telúricos sobre el ayllu. Uno de los trabajos más conocidos es el de Bautista Saavedra, que trata del ayllu en su forma ritual y religiosa⁴⁴. En cambio, en el dominio de la historia, Ramiro Condarco Morales desarrolla una monumental obra titulada Zárate, el "Temible" Willka⁴⁵. Esta obra reconstruye la historia de la rebelión indígena de 1899: comienza caracterizando la segunda mitad del siglo XIX, continúa con un análisis de las instituciones y de las luchas sociales, de las relaciones entre colonos y comunarios. La parte sustantiva de la investigación dibuja el perfil del caudillo y hace un mapeo de la rebelión. Otro aspecto iluminador de la historia es la descripción minuciosa de la Guerra Federal. En lo que respecta a nuestro interés, que es rescatar configuraciones del ayllu en la obra de Condarco, la historia expresa elocuentemente las singularidades del ámbito de las relaciones comunales. Podemos decir, que tanto Ramiro Condarco como John V. Murra han influido paradigmáticamente sobre el grueso de los investigadores que trabajan en la cuestión andina⁴⁶. En este decurso de influencias se delinearán las investigaciones de Nathan Wachtel, particularmente sus estudios sobre Sociedad e ideología, que comprende un conjunto de ensayos de historia y antropología andina⁴⁷.

Moviéndonos a otro lugar discursivo, más bien de interpelación política, La revolución india de Fausto Reinaga abre con anticipación la perspectiva del discurso indianista⁴⁸, que reaparecerá con fuerza durante la segunda mitad de la década de los setenta del siglo XX, para volver en la

43. Paniagua, 1999.

44. Saavedra, 1998.

45. Condarco Morales, 1982.

46. Revisar Murra, 1946 y 1956. En castellano, Murra, 1962, 1964, 1975 y 2002.

47. Revisar Wachtel, 1966 y 1971a 1971b. Otra investigación sugerente de este autor es *L'acculturation* (1974) y su investigación sobre los urus (1998). También se puede consultar su monumental obra *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de una historia regresiva* (2001).

48. Reinaga, 1969.

virulencia de los acontecimientos y bloqueos del siglo XXI. La historia del katarismo elaborada por Javier Hurtado⁴⁹ y la reminiscencia evaluativa del movimiento katarista hecha por Walter Reinaga⁵⁰ son dos escritos testigos de todo un periodo marcado por la emergencia indianista.

Volviendo a la línea de los trabajos de campo, que se circunscriben a los estudios de caso, tenemos una gama amplia y diferenciada de investigaciones. Entre ellas podemos enumerar los trabajos de Xavier Albó, quien desarrolla una etnografía del presente a partir de una acuciosa observación⁵¹. Por otra parte, tenemos los trabajos de Javier Izko y Ramiro Molina, quienes se empeñan hacer uso de indicadores de lo que podemos llamar estudios etnodemográficos. Siguiendo la línea de estos estudios, contamos con la investigación de Enrique Tandeter sobre la crisis de 1800-1805 en el Alto Perú. Sobresale el análisis de Herbert S. Klein acerca de la estructura de las haciendas a fines del siglo XX. En los trabajos de Tandeter y de Klein se vislumbra el trasfondo de las relaciones comunales.

En la perspectiva de una antropología política, es significativo el trabajo de Roger Rasnake, *Autoridad y poder en los Andes. Los kuraqkuna de Yura*⁵². Aquí, el ayllu es visualizado desde la faceta del orden social y de los procedimientos del manejo del poder según la rotación de las autoridades. Ambos aspectos se vinculan a la construcción del mundo simbólico. Desde otro ángulo, que podemos llamar de la etno-economía, Dominique Temple critica los modelos occidentales de desarrollo. Valoriza, en cambio, las condiciones indígenas para el desenvolvimiento económico alternativo. Todo esto gira en torno a las posibilidades y potencialidades que contienen los ámbitos relacionales de reciprocidades⁵³.

Entre los estudios de caso que han llevado a ensayos explicativos se encuentran los trabajos de Gabriel Martínez. Particularmente en Espacio y pensamiento se intenta reconstruir la concepción del espacio lupaqa analizando el sistema de los urwiris de Isluga, considerando sus

49. Hurtado, 1986.

50. Reinaga, 1990.

51. Revisar Albó, 1975, 1985 y 2002.

52. Rasnake, 1989.

53. Revisar Temple, op. cit.

estructuras binarias y ternarias⁵⁴. Una mirada desde la antropología religiosa se desprende de las investigaciones de Juan van Kessel. En el texto *Cuando arde el tiempo sagrado* analiza la visión aymara del espacio, configurando el perfil de su cosmovisión. Vincula esta cosmovisión con el ejercicio del rito y la noción del tiempo sagrado. El estudio se centra en la descripción de la fiesta patronal y la huilancha (sacrificio de llamas para ahuyentar el mal) al Señor. En este contexto se analiza la mestización religiosa y el correlato de sus consecuencias. La búsqueda de estas investigaciones avanza hacia la elucidación del problema de la identidad.

En la búsqueda de un enfoque filosófico, Jorge Miranda Luizaga escribe un libro denominado *Filosofía andina*. En el trabajo se establece los fundamentos y categorías teológicas de la abstracción cosmológica andina. Sobre la base de este sustrato se persigue exponer la filosofía como alteridad, basando esta intencionalidad en el ingenio filosófico de Emmanuel Levinas. El libro culmina con un posicionamiento de la filosofía andina en el contexto filosófico del mundo o, mejor dicho, de su historia filosófica.

Entre los trabajos más estructurados sobre el tema que nos compete, podemos citar las investigaciones de Therese Bouysse-Cassagne, de las cuales interesan especialmente *Identidad aymara y La lluvia y las cenizas*⁵⁵. El primer estudio se ocupa de la construcción problemática de la identidad aymara, sobre todo teniendo en cuenta la distribución de lenguas conformadas y practicadas antes de la Colonia. El segundo estudio construye una rica interpretación del imaginario colectivo andino partiendo de los mitos. Sobresale en esta investigación el recurso metodológico del estructuralismo; *La lluvia y las cenizas* recuerda a *Lo crudo y lo cocido* de Claude Lévi-Strauss. Tristan Platt tiene una larga secuencia de investigaciones donde esboza variados perfiles del ayllu. Desde *Especiosos y maíz* hasta *Los guerreros de Cristo*, contamos con una gama de estudios de caso, elaborados desde una visión estructuralista⁵⁶. Concretamente, son esclarecedores los análisis de los

54. Martínez, 1989.

55. Revisar de Bouysse-Cassagne *La identidad aymara* (1987) y *Lluvias y cenizas* (1988).

56. Consultar Platt, 1997.

procesos transfiguradores del ayllu en Conciencia andina y conciencia proletaria, también en Estado tributario y librecambio en Potosí. En tanto que en *Los guerreros de Cristo* expone la hermenéutica religiosa en toda su complejidad, explica cómo la concepción politeísta andina interpreta el monoteísmo cristiano.

Silvia Rivera Cusicanqui trabaja críticamente la memoria corta desde la deconstrucción de la memoria larga; con este propósito es sintomático el libro *Oprimidos pero no vencidos*, donde cuestiona la lectura de la historia de Bolivia a partir de la memoria corta, es decir, a partir del quiebre que produce la Revolución Nacional de 1952⁵⁷. En el horizonte del trabajo se halla la exploración del movimiento katarista desde una temporalidad prolongada que contempla la herencia colonial y los sucesivos levantamientos indígenas. Por otro lado, Alison Spedding, en *Wachu Wachu*, al describir el proceso de cultivo de la hoja de coca en los Yungas narra el detalle de la red de la organización del trabajo comunal. Con este contexto, avanza sobre la construcción de la etnicidad y la función de la comunicación en la cosecha, para culminar con el simbolismo de la coca y la problemática arquitectura de la identidad⁵⁸.

Desde una perspectiva histórica, Roberto Choque Canqui se ocupa de distintas historias de ayllus; contamos con sus investigaciones sobre los Ayllus de la Marka de Qaqayawiri, Cacicazgo aymara de Pacaxa. Juntamente con Esteban Ticona, reconstruyen La masacre de Jesús de Machaca, además de hacer la historia Jesús de Machaca. La marka rebelde. Sublevación y masacre de 1921⁵⁹.

Aparte de estos trabajos de escudriñamiento y descripción sobre la base de estudios de caso, podemos mencionar otras indagaciones que tienen una densa carga interpretativa. Son trabajos pertenecientes a un campo discursivo teórico, filosófico y de crítica epistemológica. Circunscritas a este horizonte se encuentran las elaboraciones teóricas

57. Revisar Rivera Cusicanqui 1978a, 1978b, 1984 y 1990. Un libro sugerente de esta misma investigadora es *Birlochas, trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre migrantes aymaras de La Paz y El Alto* (2001).

58. Revisar Spedding, 1994 y 2004.

59. Revisar Choque Canqui, 2003 y Ticona y Albó, 2003.

de Álvaro García Linera y de Raúl Prada Alcoreza⁶⁰. En los textos de Álvaro García Linera, el ayllu aparece como forma comunidad opuesta a la forma valor del modo de producción capitalista. En el caso de los textos de Raúl Prada Alcoreza, el ayllu aparece como trascendencia histórica; es decir, como acontecimiento primordial en el devenir histórico de las formaciones sociales asentadas en la geografía andina.

Historia efectiva

Como puede verse, son distintos ámbitos enunciativos desde donde se elaboran las visiones sobre el ayllu o, en términos genéricos, la comunidad andina. Esto no quiere decir que tales discursos sustentados en investigaciones de campo y elaboraciones teóricas digan “la” verdad sobre el ayllu, sino que se trata de distintas aproximaciones a la comprensión de una entidad constitutiva de las formaciones sociales andinas, entidad que vive su propia historicidad, trastrocada por los acontecimientos históricos que marcaron hitos, definieron periodizaciones y actualizaciones modificadas del ayllu. El ayllu, a pesar de sus cambios, no puede entenderse sin su matriz inicial, es decir, su arquitectura arcaica, correspondiente a una temporalidad precolombina. Si el ayllu ingresa a un proceso de fragmentación y dispersión después de las reducciones del virrey Toledo, esto no quiere decir que ha perdido su vínculo inicial con su matriz arcaica. A esta matriz arcaica se la puede vislumbrar en el contexto de los comportamientos, las conductas, las costumbres y las tradiciones. Toda fragmentación y dispersión no supone la extinción, sino que plantea un complejo problema historicista a propósito de esa relación abierta entre presente y pasado. ¿Qué es el presente? ¿Acaso una redundancia modificada del pasado? ¿O, de modo diferente, un distanciamiento continuo y diferido respecto del pasado? ¿Una discontinuidad histórica? Sin embargo, este distanciamiento o esta discontinuidad no podrían ser leídos sino como recorridos cambiantes respecto de un tiempo que llamamos pasado, que acaso no deja de ser otro referente arbitrario, también cambiante, dadas la relatividad de

60. Revisar García Linera, 1995 y García Linera, Costas y Chávez, 2004. Asimismo, Prada Alcoreza, 2004; 1986; 1985; 1988 y 1995.

nuestras perspectivas y la inclinación presentista de hacer historia. Sobre todo, hay que tener en cuenta la relatividad de nuestras sensibilidades socialmente constituidas, pero también de nuestras fuentes y los sedimentos de información acerca de aquella memoria arqueológica que llamamos pasado.

En todo caso, cuando se juzga desde un presente pretendidamente moderno: ¿qué significa ser modernos?, ¿qué es la modernidad? Esa experiencia donde “todo lo sólido se desvanece en al aire”. Esa vertiginosidad que suspende valores e instituciones, en tiempos acompañados por las revoluciones tecnológicas. Todo el proceso de racionalización instrumental que abarca tanto a los cambios técnicos, a las prácticas, a las organizaciones y a las instituciones; en otras palabras, hablamos del conjunto de procesos de racionalización que atraviesan el cuerpo social y lo modifican adecuándolo a cierta ductilidad y docilidad útil productivamente. Como sea que definamos la modernidad, con su experiencia, teniendo en cuenta los procesos de racionalización o considerando sus efectos perversos, el vértigo, la mirada al abismo, la constatación de una racionalidad independiente o la certeza de un decurso incorregible, estas certidumbres no podrían ser posibles sin el contraste de lo que Bergson llama la duración⁶¹.

Para hacer comunicable esta disquisición es menester no confundir los distintos niveles discursivos, por lo tanto, las distintas perspectivas trazadas. Es indispensable no atenuar los discursos teóricos a los horizontes de un discurso sociológico, como tampoco reducir la práctica sociológica a motivaciones políticas. Todas las estratificaciones discursivas se abren a su propia diseminación, a su propia disolución, cuando sus enunciados son tomados como acontecimientos. Las formaciones discursivas son históricas, los horizontes de decibilidad y los horizontes de visibilidad componen saberes, los cuales definen sus propios dominios. Las distintas perspectivas de las que hablamos no agotan las configuraciones de la formación social boliviana, aunque iluminan sobre perfiles, formas y huellas.

61. Ver Bergson, 1972 y Deleuze, 1987.

Arqueología

El ayllu no es exactamente un arquetipo, puesto que los arquetipos se remiten a las mitologías. En todo caso, tendríamos que hablar de arquetipos inherentes a los mitos andinos. En este sentido también tendríamos que hablar de arquetipos inherentes a los ritos, de los cuales hacen resonancia los mitos. Quizás hay que hablar del rito como lugar primordial donde nacen las representaciones colectivas del apareamiento (syzygos, syzygia). Rito, lugar limítrofe, pero también umbral, cuando estamos del otro lado del límite; límite y umbral entre el mundo interior y el mundo exterior. Bisagra, conexión, paso, canal, por donde se juntan, se mezclan, se aparean la physis (pacha) y el anima (ajayu). Los arquetipos son representaciones colectivas primordiales.

En cambio, el ayllu es ya una organización social. Aunque para comprender esta comunidad originaria andina no se puede disociarla de las representaciones colectivas. Toda organización social supone prefiguraciones, figuraciones, configuraciones y refiguraciones, supone la conformación de su imaginario colectivo. El ayllu no es un arquetipo, pero está vinculado con un arje, una fuente, un nacimiento constitutivo, su fundamento social originario. En el buen sentido de la palabra, el ayllu es una institución arqueológica. Esto no quiere decir, de ninguna manera, que es una pieza de museo, sino que es una entidad que tiene su antigüedad. Antigüedad que tiene que ser recuperada develando sus sedimentaciones y estratificaciones históricas. La antigüedad del ayllu no quiere decir que no esté presente en la contemporaneidad, no quiere decir que no sea actual. La actualidad del ayllu radica precisamente en la fuerza de la antigüedad. Podemos también llamar tradición a esta fuerza acumulativa de tiempo social, al modo como lo hace Hans-Georg Gadamer⁶². En lo que respecta a la tradición, es conveniente recurrir a Gadamer, hermenéutico heideggeriano, quien precisamente en Verdad y método opone la tradición, que entiende como historia efectiva, a la modernidad.

62. Ver Gadamer, 1991.

Que el ayllu esté incrustado en el presente, como tantas otras instituciones tradicionales, incrustadas en la modernidad tardía, hace que este estar presente se convierta en una interpelación de la concepción moderna del tiempo, de sus prácticas productivas y de consumo, de su racionalidad instrumental. Esta concepción modernista de la historia es lineal y groseramente evolutiva, entendiendo la evolución como progreso. La modernidad, fuera de ser una experiencia intensiva de la vertiginosidad, de la versatilidad y de la frugalidad del acontecer, es también una representación colectiva, una creencia social; es decir, un prejuicio compartido. La representación más luminosa de la modernidad se la debe al arte; son los “poetas malditos” los que elaboraron la idea de la modernidad desde un posicionamiento de asombro y reverencia, de perplejidad y resistencia vencida. Para volverse a acercar a esta elocuencia perdida es menester acudir a Baudelaire.

¿Acaso la modernidad puede comprenderse sin la actualización renovada de lo antiguo? Precisamente en la remoción, en el trastrocamiento profundo del ser social en su devenir histórico, en la afectación ética del impacto tecnológico, es cuando se remueven también los estratos profundos de la geología de la historia, de nuestro suelo estructurado sobre los huesos de nuestros antepasados. Esto ocurre de tal manera que lo arcaico llega emerger desde lo más profundo para aparecer en la superficie de los acontecimientos de modo renovado, como si fuese la construcción más novedosa. La inventiva social emergente se ingenia inventando lo nuevo con los recursos de la memoria. Del mismo modo ocurre con otras entidades tradicionales en otras partes del mundo. El ayllu sale a flote en los tiempos modernos, como navegando contra la tormenta en un mar embravecido. Emerge interpelando, trascendiendo, actualizándose, transformándose, metamorfoseándose, viviendo su retorno como renacer.

Ahora bien, el ayllu no está presente sólo como ayllu reducido, esa herencia toledana fragmentada ya en la época de los repartimientos, las partes compositivas de la cartografía colonial. El ayllu no debe entenderse como las llamadas comunidades originarias reconocidas por ley, que no son otra cosa que comunidades reducidas a restricciones territoriales: “pueblos de indios”, como en los periodos de la ofensiva colonial. No

basta llevar el nombre de ayllu para ser esta entidad que se remonta a la antigüedad de los suyos, las marcas y los señoríos aymaras. Para ser el ayllu, en pleno sentido de la palabra, es menester desfragmentarlo, volver a reunir sus partes dispersas, recuperarlo de su diseminación en el ámbito de las relaciones sociales. El ayllu del que hablamos se encuentra diseminado en el espacio de las relaciones sociales, no sólo de las comunidades rurales, sino también en el ambiente de la conformación urbana, que recoge, en su arquitectura, en su topografía y en su demografía una forma de ocupación andina.

Relaciones sociales y formación social

¿Qué son las relaciones sociales? ¿Cómo se transmiten, transfieren y reproducen las relaciones sociales cuyo ámbito fue el ayllu arcaico? ¿Por qué podemos hablar ahora de la condición fragmentada del ayllu? La premisa de la que partimos es que el ámbito de relaciones sociales de la formación social boliviana no se hace inteligible si es que no se considera el sustrato de relaciones tradicionales heredadas. En este sustrato de relaciones, las correspondientes a las formas comunitarias precolombinas son las primordiales. La tesis que sostenemos más o menos dice lo siguiente: la formación social boliviana se hace inteligible sólo a partir de su historia efectiva, es decir, de la comprensión de sus distintos horizontes históricos, comprensión que sólo puede darse según el terreno valórico (prejuicios compartidos) del correspondiente horizonte histórico. De estos horizontes históricos, el que resulta más problemático y más impenetrable, sobre todo debido a cierta inaccesibilidad de su sentido comunitario, de su terreno valórico, espacio ético e imaginario colectivo, es el horizonte histórico de las formaciones sociales ancestrales⁶³.

Marshall Sahlins, en *Cultura y razón*, expone la contraposición entre una interpretación basada en el orden simbólico y una interpretación basada en la praxis⁶⁴. Aquí, el problema fundamental radica no sólo en oponer la estructura a la historia o la historicidad de las instituciones a

63. Las tesis sobre la historia efectiva, los horizontes históricos y el método hermenéutico los desarrolla Gadamer, op. cit.

64. Sahlins, 1997.

órdenes de relaciones inmutables, sino de responder a dos cuestiones importantes:

1. ¿De qué sociedad hablamos?, ¿se trata de dos formas de sociedad diametralmente opuestas, como el caso de la comparación entre sociedades arcaicas y sociedades modernas? Las primeras, como movidas por reglas, recurrencias y redundancias casi naturales.
2. Las segundas, por la transformación permanente de las relaciones sociales, como movidas por la gravedad histórica. ¿Desde qué perspectivas se construye las descripciones y explicaciones de las sociedades arcaicas y de las sociedades modernas, comprendiendo también sus etapas de transición?

Sahlins caracteriza la controversia retrotrayéndola a sus enunciados fuertes, donde el aparente antagonismo se muestra más bien ilusorio, perteneciente más al debate ideológico de los celosos discípulos. A decir de Pouipillon, no son los estructuralistas los que instalaron las estructuras en la historia; tampoco fueron los estructuralistas los primeros en vislumbrarlas. A Karl Marx le gustaba decir que “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su capricho, no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino suponiendo las condiciones heredadas”. También decía que “la tradición de todas las generaciones muertas gravita como pesadilla en el cerebro de los vivos”⁶⁵.

Es sobre todo en el comportamiento donde se puede evidenciar el proceso de adaptación al medio. Obviamente, el comportamiento no responde sólo a una acción individual, sino que responde a una actitud de la especie⁶⁶. El comportamiento se encuentra como regulado instintivamente. Podemos decir que es el instinto donde se sintetiza la forma primordial que regula el comportamiento. En cambio, en lo que respecta a la conducta, se plasma la relación del individuo con la sociedad, considerando un proceso de adecuación no tanto a un medio natural sino a los requerimientos de un medio social, que se encuentra afectado por procesos de transformación permanente. No nos referimos sólo a la

65. Revisar Marx, 1970.

66. Revisar Piaget, 1980.

adecuación de medios a fines, tampoco sólo a la acción social cargada de sentido compartido, sino a una forma de regulación social basada en una condición de posibilidad recurrente de la cohesión social⁶⁷.

Hablamos, pues, de un ámbito de relaciones sociales componentes de la formación social, ámbito constituido por formas de regulación social, basadas en condiciones de posibilidad recurrentes de cohesiones sociales. De las condiciones de posibilidad integradoras y de las formas reguladoras, las que interesan específicamente son las relativas a la condición de posibilidad del ayllu y a la forma reguladora basadas en los circuitos de reciprocidades. Desde esta perspectiva, el ámbito de relaciones sociales viene como preformado característicamente por una forma de cohesión social históricamente constituida por las primitivas comunidades andinas.

Hay, pues, condiciones primordiales de cohesión social que atraviesan la temporalidad social, condiciones de posibilidad de los comportamientos y las conductas. En la medida en que estas condiciones de posibilidad son redundantes y se cristalizan en los comportamientos y las conductas, se conforma lo que se viene en llamar costumbre. La costumbre se convierte en un ritmo de comportamiento desplegado espontáneamente. Aunque no se sepa exactamente por qué se hace tal o cual cosa, aunque parezca inconsciente e incluso instintiva esta práctica, la conducta responde a un esquema de regulación social. Todo este proceso de plasmación de la costumbre, cuando el ritmo de las conductas es recurrente, a pesar de sufrir ciertas adaptaciones, es constitutivo de lo que llamamos tradición.

Tomando en cuenta estas consideraciones preliminares, vamos a elucidar una hipótesis de trabajo acerca de las relaciones sociales en las formaciones sociales asentadas en suelo andino, herederas de culturas tradicionales y autóctonas.

Hipótesis

El ámbito de relaciones sociales de la formación social boliviana supone, en lo que respecta a la conformación de cohesiones, consensos e

67. Revisar Beriain, 1996.

integraciones sociales, la herencia de condiciones de posibilidad históricas, que funcionan como esquemas de comportamientos culturales. Estos esquemas culturales corresponden a condiciones de posibilidad que nacen en las comunidades arcaicas, que aunque hayan sufrido cambios, transformaciones, metamorfosis y alteraciones históricas siguen marcadas por la huella inicial, arje, al que siempre se tiende a retornar en los flujos de temporalidades elípticas de la historia efectiva.

La Colonia no hace desaparecer estos esquemas de comportamientos heredados, sino que los rearticula en la nueva formación y estratificación colonial. Es más, se produce una dicotomía: políticamente el dominio se expresa en función de la jerarquía de poder colonial, efectuando este dominio en la nueva estratificación social, estructurada mediante la conquista. Sin embargo, en el ámbito de las prácticas sociales, son las condiciones históricas de posibilidad heredadas, los esquemas culturales correspondientes a las comunidades ancestrales, los que viabilizan los comportamientos que conducen a cohesiones sociales de fuerte raigambre.

De todo esto no se puede deducir que todo el andamiaje de las relaciones sociales de la formación social boliviana se regula por conductas sociales heredadas de las comunidades ancestrales. Lo que ocurre es que ciertos ejes preformados de comportamientos responden primordialmente a esta herencia. Del mismo modo concurren esquemas de comportamiento que preforman otros ejes de comportamiento heredados de la Colonia. Estas alternativas y simultaneidades históricas se pueden extender a la modernidad. En la medida en que la modernidad ha conformado espacios propios de relaciones sociales, como los relativos a los circuitos comerciales, mercantiles, industriales y de consumo, contamos con condiciones históricas de posibilidad, esquemas de conducta y reguladores sociales relativos a las nuevas formas de cohesión e integración social.

Dada esta simultaneidad histórica, este abigarramiento y barroco histórico, es difícil comprender la formación social boliviana. Ocurre como si estos ámbitos socioculturales se encontraran unos al lado de otros, conformando vecindades. Aunque estos mapas socioculturales se den más o menos de esta manera, es más adecuado suponer que la

preeminencia de las formas reguladoras de comportamientos se construye sobre la base de la densidad social de las prácticas sociales. En la medida en que la densidad social viene dada por la preponderancia demográfica de las poblaciones autóctonas, se conforman modos de conducta relativos a formas de cohesión social de herencia andina. Por otra parte, es probable que entre los esquemas de comportamiento simultáneos se produzcan entrecruzamientos, entrelazamientos y alternancias.

Es este contexto de horizontes históricos compartidos el que debemos contemplar; en él no necesariamente se produce la fusión de horizontes, es decir, la interpretación de los horizontes basada en el respeto, la ética y la comprensión de sus texturas diferentes. La fusión de horizontes es una condición de posibilidad hermenéutica, condición indispensable para desarrollar una interpretación efectiva. Es en este contexto de horizontes donde reaparecen las distintas formas de cohesión social, fortaleciendo ordenamientos organizativos inmanentes, implícitos o, en su caso, explícitos.

Los ordenamientos organizativos modernos tienden a ser explícitos; esto se debe en parte a la hegemonía mundial del modo de producción capitalista y sus determinaciones en el ámbito nacional. A la par, el reconocimiento de que gozan las formas de ordenamiento organizativo moderno se debe al prestigio de que goza el prejuicio internalizado de la racionalidad instrumental, asumida en el conjunto de las instituciones educativas nacionales. En cambio, los ordenamientos organizativos heredados, tanto los de origen colonial como los de raíz ancestral andina, tienden o a ser inmanentes, como el caso de los esquemas de comportamiento heredados de las comunidades arcaicas, o a ser implícitos, como el caso de los reguladores sociales conformados como prejuicios, heredados de las sociedades señoriales, tanto coloniales como republicanas. Esta inmanencia o esta incorporación implícita de esquemas de comportamiento históricamente constituidos aparecen como tales después de hitos importantes, como los relativos a la conquista, a la Colonia y a la Revolución Nacional de 1952. Sobre todo después de la revolución, se teje en el imaginario colectivo una memoria mediana, que aprecia la historia desde la perspectiva del origen de la conciencia nacional.

El retorno de las territorialidades originarias

El tema de la tierra ha vuelto a ser tocado. Es casi una constante en la historia de las sociedades precoloniales, coloniales y republicanas. La tierra conforma territorios complementarios en una territorialidad diseñada por la comunidad en las sociedades de los pueblos nativos. Las instituciones, que administran este recurso fundamental de la comunidad (la tierra), constituyen la organización de alianzas familiares, que amarran sus tierras y las ligan a una circulación compleja de mandos, prestigio, bienes, dones y matrimonios.

El ayllu en la multiplicidad de microrregiones andinas, la tenta en el Chaco guaraní y otras formas de organización política, social y cultural trascendieron a los tiempos, manteniendo no sólo en la memoria cultural las consecuencias de una organización que equilibra la propiedad comunitaria y las posesiones individuales, la manutención del espíritu comunitario y la adquisición de un perfil propio, individual, del iniciado, del guerrero, del adulto, del viejo, de la joven que se prepara para ingresar de lleno a las prácticas de la tradición, la mujer del matrimonio que articula familias, la adulta, la vieja. Todos estos perfiles propios se conjugan con los relativos al tótem, espíritus y dioses de concepciones politeístas; es decir, con el reconocimiento pleno de la comunidad en interacción con la territorialidad, con la circulación de los climas y las significaciones de los astros, en su trayectoria mítica en el firmamento. La territorialidad forma no sólo el comienzo, la herencia, la tradición, nuestra morada, donde compartimos con plantas, ríos, bosques, cerros, animales, el destino definido por los dioses en guerra entre el caos y el orden, produciendo del caos el orden, de la desorganización la organización, convirtiendo la eternidad de los tiempos en un devenir.

La Colonia impuso sus formas de delimitación basadas en una concepción geográfica y política fundada en la guerra: los repartimientos, las reducciones, las ciudades. También impuso sus formas de propiedad: las encomiendas, las haciendas, las concesiones, las mercedías, las fundaciones, los obrajes, las misiones. A lo largo de ese periodo vemos el proceso de consolidación de estas instituciones de demarcación espacial y propiedad colonial; pero también vemos que concurre un proceso

paralelo, el de la resistencia a la Colonia, el de la permanencia de las ancestrales formas territoriales, institucionales, políticas y culturales, aunque de manera encubierta, marginal y en la penumbra de las visibilidades históricas de las formaciones sociales.

La Ley de Exvinculación de Melgarejo (1864) y más tarde, durante el periodo liberal (1900-1932), la expansión de las haciendas a expensas de las tierras comunales, así como la expansión de las formas de propiedad privada en la Amazonia y en el Chaco a expensas de las territorialidades nativas, modifica, trastoca aun más la geografía de las propiedades y posesiones de la tierra en detrimento de las poblaciones de los pueblos nativos. La llegada del mercado y de las relaciones capitalistas de producción va a producir un proceso mucho mayor de desterritorialización; el territorio es homogeneizado, globalizado, deteriorado, degradado, depredado en aras del enriquecimiento de las minorías privilegiadas y dominantes, en función de una explotación descarada que no respeta la tierra, los bosques, los ríos, los cerros, las plantas, los animales.

Después de la Revolución Nacional de 1952, sobre todo después de la Reforma Agraria, estos procesos de desterritorialización, de desculturización, de colonialismo interno, van a ser consolidados a pesar de la entrega de la tierra, en condición de propietarios privados, a los campesinos, a pesar de la expropiación de las haciendas, pues éstas han de reaparecer en nuevas condiciones, en el marco de empresas agrarias, agropecuarias y otros rubros.

La Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), de 1996, que aparentemente debía continuar con las tareas de titulación de tierras, mediante saneamiento, de la maltrecha Reforma Agraria de 1953, no mejoró las condiciones de los pueblos nativos; continuó la privatización, la desterritorialización, la desculturización y la globalización de los territorios. Esto fue notorio cuando, bajo condiciones legales, el INRA se atribuyó el papel de expropiar tierras y ponerlas en subasta. Las propiedades en peligro de tal mercantilización no sólo eran las de los grandes hacendados, ganaderos y empresarios agropecuarios que no habrían cumplido con sus obligaciones impositivas y legales, como quería hacer creer el neoliberal discurso gubernamental de interpretación

de la ley, sino las grandes mayorías de campesinos, en su condición de pequeños propietarios, los colonizadores y los pueblos nativos de la Amazonia y el Chaco.

Los pueblos nativos de la Amazonia y el Chaco, al firmar el convenio con el gobierno sobre titulación y reconocimiento de tierras comunales originarias, ciertamente lograron una reivindicación. Sin embargo, en la medida en que la ley estaba amarrada a las otras reformas del Estado neoliberal — particularmente al proceso de privatización, a la mal llamada capitalización, además de que era concebida desde la óptica neoliberal de ajuste estructural por parte de una oligarquía emergente— resultó ser un arma de doble filo. El reconocimiento de títulos a tierras comunales fue concebido desde una geografía política colonialista, convirtiendo a los pueblos nativos en reservas, encajonándolos a reductos pasibles de ser vigilados y controlados. No restituyó de ninguna manera la territorialidad de los pueblos nativos, que comprende un espesor cultural, la circulación de animales, el reconocimiento de recorridos y de huellas inmemoriales, es decir, la movilidad territorial, la autonomía política y la autogestión administrativa. Esto lleva a la reestructuración de un Estado colonialista, discriminador, capitalista y etnocida; en una forma organizacional política que se exprese en los términos de una democracia cultural, este proyecto apunta a una Asamblea de las Nacionalidades.

Como cuando se toca la tierra, los tributos y los impuestos sobre ella, cuando está en peligro su embargo, su expropiación en beneficio de la oligarquía y las transnacionales, la respuesta del pueblo ha sido siempre contundente. Ha dado inicio a periodos de resistencia abierta, de lucha, de desacato, encaminándose el proceso a una subversión declarada contra el Estado colonialista y protocapitalista. El comienzo de una nueva lucha que reinicia la trayectoria de una vieja guerra inconclusa, por la liberación plena de los pueblos, por el reconocimiento pleno de las territorialidades ancestrales, por la realización de un proyecto verdaderamente democrático que nace de las entrañas de la memoria y de la asamblea de los pueblos.

La territorialidad del ayllu

¿Cómo configurar al ayllu si éste ha sido ya sometido a la represión de la representación? Se dice del ayllu que es una entidad que pertenece a la historia, concibiéndolo, a su vez, a esta última como relato, a lo mucho como descripción de un pasado. Así, de este modo, el ayllu pertenece a un reino conquistado, a un régimen social originario. O, de otro modo, se busca su expresión en la cultura; esta dimensión enigmática a la que se le atribuyen formas simbólicas, formas arcaicas figurativas, de cierta manera irreductibles. El ayllu también puede ser estudiado desde la matriz del lenguaje, como memoria oral. Sin embargo, el ayllu está y no está en todos estos cortes. Está en ellos en la medida en que lo nombran, pero deja de estar en la medida en que la palabra no lo atrapa. Hay una distancia entre la intención de su representación y su ambiente.

El ayllu es una huella trazada en el ámbito territorial; en este sentido, el ayllu produce territorialidad según un orden de relaciones de poder. Este orden diseña una jerarquía espacial, es decir, se trata de una clasificación territorial asociada a disponibilidades de fuerza: de cuánta tierra se dispone, de cuántas alianzas. Se marca sobre la tierra, se identifica en ella la composición de las redes sociales según vinculaciones de parentesco. Hanan no solamente designa lo de arriba, ni hurin lo de abajo, sino que figuran linajes, clanes, conexiones de deudas y donaciones, circuitos hermanos, cúmulos de prestigio. Se forman encadenamientos de compromiso entre los ayllus hanan, así como con los ayllus hurin; pero entre hanan y hurin se produce el tinku, el encuentro de territorialidades. Este encuentro tiene su lugar en el taypi, centro que se ocupa provisionalmente: lugar de intersección de reciprocidades, lugar de acuerdos políticos, lugar de pacto y de guerra.

Se ha confundido el ayllu en su espacialidad consanguínea con el ámbito territorial del ayllu. Es esta identificación lo que ha llevado a interpretar el ayllu como dualidad. El ayllu no es una partición, es una complementariedad de territorios.

Cartografías del ayllu

El ayllu, la comunidad arcaica, la constituida por las relaciones primordiales, las pasiones y los deseos colectivos de los primeros clanes. El ayllu, no tanto en el sentido que entienden los antropólogos. Los etnógrafos y etnólogos parten de un referente histórico ya fragmentado por la Colonia, entienden por ayllu la comunidad parcelada del virrey Toledo, la reducción, lo que llamaban “pueblos de indios” a diferencia de las ciudades que eran fundaciones españolas. El ayllu de los antropólogos es la reducción toledana heredada hasta nuestros días. El ayllu en el sentido genealógico es el retorno reiterativo a las procedencias, con independencia de los cronogramas sociales, sobre todo los coloniales y republicanos de la modernidad. La reducción no deja de ser una superestructura, una forma aparente, delimitada por la cartografía colonial, mapa institucional transmitido a la República. Los pueblos de indios corresponden a la redistribución demográfica que efectuaron los españoles con objeto de imperar en territorio conquistado pero desconocido. Al reducir a los ayllus arcaicos la Colonia, produjo una cantidad enorme de parcialidades. Fracturó el archipiélago andino y fijó sus territorialidades a un espacio estático, a una geografía política.

El ayllu es la forma de organización social precolombina. Antes de la Colonia, los ayllus no eran numerosos como los que se cuentan en las visitas y revisitas coloniales, que eran como los censos de entonces. Estas conformaciones comunitarias, como la de los pacajaques y los lupacas, atravesaban los territorios desde el pacífico hasta los Yungas, articulaban la diversidad topográfica, climática y ecológica como parte de una estrategia agrícola rotativa y en constante flujo circulatorio. Todo esto se encontraba amarrado por una red de alianzas familiares y territoriales.

El ayllu es una sociedad contra el Estado. Por lo tanto, se trata de una sociedad que evita la emergencia del Estado por todos los medios a su alcance. Particularmente, esto se hace significativo cuando recurre a los mandos rotativos o a las confederaciones de jefaturas, es decir, a los jefes de clan. El espacio liso de las circulaciones, reciprocidades y complementariedades del archipiélago andino hablan de la pertenencia del ayllu a las sociedades en perpetuo movimiento desterritorializador,

aunque estos procesos se conjuguen con procesos de reterritorialización. Parece ser que el ayllu se contrapone a las ciudades-Estado, como el Cuzco y antes Tiwanaku; se contrapone a las sociedades estatalistas como es el caso del incanato. Por lo tanto, el ayllu puede ser comprendido en la clasificación de las peculiares organizaciones sociales arcaicas configuradas de un modo no estatal.

Prepondera en estas sociedades un entramado de alianzas y filiaciones, de redes de clanes, de ámbitos entremezclado de relaciones de parentesco, de amarres de territorios, unidos por el nomadismo o el pacto. Por ejemplo, la conocida dualidad o, más bien, cuatripartición, tetraléctica que parece configurar al ayllu, se puede tomar como una forma de organizar el encuentro, el tinku, pero también como una forma de lograr las alianzas y el movimiento territorial. Es sugerente la forma en que el ayllu logra dar lugar a una enorme movilización poblacional en momentos clave del ciclo agrario sin necesidad de recurrir a la coerción estatal.

Todavía es muy poco lo que se conoce de la historia antigua del ayllu; los cronistas apenas tocan su transcurso remontándose a un siglo antes del momento de la conquista. No se puede reducir a la breve historia del incanato un milenio o más de la historia de estas increíbles sociedades agrarias basadas en las alianzas, rotaciones y complementariedades. La expansión del Cuzco quebranta la composición cíclica de los señoríos aymaras y trata de incorporar al ayllu en un proyecto de ciudad-Estado.

La fuerza ética del ayllu radica en ser una sociedad contra el Estado; su fuerza imaginaria reside en ser una sociedad politeísta. Las características de este politeísmo no las vamos a tratar aquí; nos remitimos a otros textos que tratan sobre el tema⁶⁸. La fuerza colectiva del ayllu permanece en su forma democrática assembleísta; es decir, reside en la democracia comunal. En esto, la democracia del ayllu se parece a la democracia griega: es assembleísta, reúne a la comunidad en torno a la concurrencia de la palabra. Esta democracia es vivida culturalmente y se hace posible por la disposición de los cuerpos y los agenciamientos participativos de la palabra.

68. Véase Prada Alcoreza 2001 y 1995.

El sentido político de la democracia es reciente, corresponde a los inicios y a la consolidación de la modernidad; hablamos de los periodos europeos del Renacimiento y de la Ilustración (siglos XVI, XVII, XVIII y XIX). En contraste, la democracia de la comunidad supone un sentido ético y cultural. El contexto de estas prácticas de igualación se encuentra en sus hábitos redistributivos. Se compromete a la familia en los ritos, en el encuentro de los que habitan los territorios de arriba (hanan) y de los que habitan los territorios de abajo (hurin); se incorpora a las redes de parentesco en las fiestas, se desborda estas redes haciendo circular las alianzas en las ferias, es decir, se compromete todo el ámbito cultural.

En los sindicatos, la práctica de la deliberación es un hábito; los sindicalizados pueden pasarse discutiendo toda una noche en busca de acuerdos, buscando la conformación de una unidad. No se impone la lógica de mayorías y minorías, salvo cuando es estrictamente necesario. Todos tienen que llegar a un acuerdo; esto es, al consenso. La formación del consenso se compone recurriendo al arte de la argumentación, es decir, a la capacidad de argumentación y contraargumentación, esto es, a lo que antiguamente se llamó retórica. Este arte del convencimiento, que pasa por lograr entusiasmo y empatías colectivas, que construye la argumentación disponiendo de entimemas⁶⁹, que son como enunciados afectivos, se encontraba suficientemente desarrollado en el ayllu. Esa herencia de elocuencia, oratoria y convencimiento pasó a los sindicatos campesinos. Este es uno de los aspectos menos estudiados en lo que respecta a los ayllus, sindicatos y movimientos sociales; no se ha estudiado la constitución de subjetividades en la producción de significaciones sociales, de imaginarios colectivos y de recorridos simbólicos compartidos.

El ayllu también es una especie de máquina de guerra⁷⁰. La comprensión cartográfica del ayllu como tal máquina de guerra —es decir, como dispositivos y agenciamientos guerreros— no solamente tiene que ver con la memoria mítica del guerrero, memoria que se encuentra en la cavidad y en las tramas de las culturas ancestrales, sino que se trata

69. Aristóteles, 1998.

70. Véase Deleuze y Guattari, 2000, sobre todo el capítulo "1227. Tratado de nomadología: la máquina de guerra".

de una memoria ontológica pues reaparece con las emergencias del ser social. Ciertamente, así se nos viene el recuerdo del mayor levantamiento aymara contra la corona española, bajo el mando de Tupac Katari y Bartolina Sisa, en 1781.

Sin embargo, la recurrencia a la guerra anticolonial reaparece nuevamente en la Guerra Federal de 1899, convertida en una guerra aymara contra las formas de dominación republicanas, cuando el general indio Pablo Zárate Willca dirigió una verdadera guerra de guerrillas indígena. La forma de organización del ayllu en las comunidades tiene que ver con la capacidad de movilización de esta máquina social. Los agenciamientos maquínicos convierten esta red, red de alianzas familiares y territoriales, en una máquina de guerra.

La victoria de los liberales contra los unitaristas, dirigida por el general Pando, no hubiera sido posible sin la intervención del ejército irregular aymara. La victoria de los aymaras tiene que ver con las dúctiles y dinámicas tácticas de guerrilla indígena, con la montonera que embosca y azuza al enemigo, mermándolo constantemente. Ahora bien, esta guerrilla es una forma efectiva, constituyente, de ocupar el territorio; hablamos de la milicia de la multitud haciendo efectivo el poder constituyente que contiene.

El ayllu ocupa el territorio de una manera distinta a cómo se dibujan en la geografía política los departamentos, las provincias, los cantones. Esta geografía política es parte de la herencia colonial, llegada a nosotros mediante la cartografía de los repartimientos. En esta cartografía, las plazas de armas juegan un papel de centralidad y de control, de ordenamiento del espacio y de manifestación del poder. La plaza de armas data de las formas de ocupación y dominación, entendidas como proceso civilizatorio, del Imperio Romano. La romanización era una forma de incorporación y al mismo tiempo de sometimiento. También el procedimiento de la tributación colonial tiene sus reminiscencias en Roma. Se trata de dispositivos de mando espaciales reconstituidos por la corona española. En otras palabras, se trata de conformar un territorio sometido.

En cambio, el ayllu no tiene esa concepción cartográfica de delimitaciones y jurisdicciones; no hay, propiamente hablando, fronteras,

sino recorridos territoriales que se mueven, que se desplazan con la propia población, desplegando materialmente la inmanencia cultural, conllevando en estos despliegues los imaginarios colectivos y los módulos simbólicos de las estructuras complejas de la hermenéutica cultural; asimismo, que transportan ritos ancestrales, que llegan metamorfoseados hasta nuestros días con las ferias. Como se puede ver, hablamos de un territorio vivo. Denominemos a esta existencia 'bioterritorialidad'.

El problema fundamental es el territorio, entendido en el contexto de las problemáticas territoriales. La territorialidad como sustrato ontológico del ser social es la base de la precomprensión del mundo, de nuestra ubicación en el mundo y de la ubicación del mundo en el universo⁷¹. Desde la Marcha por la Dignidad y el Territorio de los pueblos indígenas del oriente (1990) se planteó explícitamente esa cuestión. Sin embargo, debemos interpretarla desde su horizonte histórico y cultural. ¿Cuál es la cuestión del territorio? ¿Acaso demarcar un hito? ¿Atribuirle al ayllu una demarcación geográfica, como se ha hecho con los ayllus del norte de Potosí? ¿Así como se ha hecho, de alguna manera, con delimitaciones territoriales de base de algunas comunidades indígenas del oriente boliviano? ¿Es esta cartografía estatal el territorio? Ese territorio de base es el territorio visto por los geógrafos, por la mirada métrica de los políticos; de este modo se convierte en reserva estatal.

De manera diferente, la comprensión implícita del territorio reclamado por los indígenas es inconmensurable, no se mide ni se limita. La territorialidad en la Amazonia está vigorosamente vinculada a los ríos, se trata de territorios acuáticos o, mejor dicho, vinculados fluvialmente. Los tacana se movían por todo el río Beni, el río Madre de Dios y sus afluentes. Configurando esta territorialidad encontramos un gran archipiélago de intensidades, expansiones y densidades territoriales, hablamos de un conjunto de asentamientos culturales discontinuos. De la misma manera, en la región andina se configura otra forma de archipiélago territorial, más bien conformado por las filiaciones de clanes y por alianzas familiares. Nos referimos a un amarre territorial atravesado por relaciones de parentesco y compromisos políticos.

71. Véase Prada Alcoreza, 2001.

Los ayllus vuelven constantemente a rearmarse, a reorganizarse. Para comprender esta persistencia histórica habría que imaginar un contexto espacio-temporal, donde se dan como múltiples territorialidades. Una de ellas está restringida a la geografía política, esto es, se da en el ámbito artificial, como territorio oficial, el territorio de la nación boliviana. Los otros territorios no están dibujados, no están conmensurados, no están asimilados por el Estado. Estas alteridades territoriales se constituyen y reconstituyen por medio de recorridos diversos de los cuerpos móviles y de sus prácticas inherentes. La cantidad de movimientos corporales y, por lo tanto, de agenciamientos múltiples, es fabulosa en lo que se refiere al mapa de recorridos diversos en el altiplano, en los valles, en el Chapare. Uno de esos mapas puede remitirse a las conexiones de las familias en el espacio y en el tiempo; familias en las ciudades, asentadas intermitentemente en barrios, que, a su vez, se encuentran conectadas con las ferias, los prestes y otras actividades socioculturales. Podemos comprender que el ayllu, en este caso el territorio del ayllu, se textura en el entramado familiar. Esta es una de las maneras en que el ayllu se hace vigente en el presente, se actualiza y emerge de sus profundas procedencias.

El ayllu atraviesa la Revolución Nacional de 1952, sobre todo después de promulgada la Ley de Reforma Agraria (1953), que es quizás uno de los desafíos modernos más peligrosos para la pervivencia del ayllu. La Reforma Agraria fue concebida desde la ideología del nacionalismo revolucionario, preponderante entonces en los dirigentes del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Se entrega la tierra en propiedad individual y se descarta la posibilidad de reconocer las formas comunitarias de posesión y propiedad. En vez de devolver la tierra a los ayllus, se transfiere la propiedad estatal a los ciudadanos, ilusoriamente así concebidos. Esto afecta evidentemente a la organización del ayllu.

Después de la Revolución de 1952 y de su Reforma Agraria, algunos sociólogos suponen la desaparición definitiva del ayllu. Ciertamente, alrededor de tres mil comunidades reconocidas y enumeradas por el Censo de 1950 prácticamente desaparecieron; aparentemente quedaron pocos ayllus, dispersos en la cordillera de los Andes, en las cabeceras de valle enclavadas en las nevaduras de las serranías. También se considera

que una significativa presencia de ayllus se encuentra en el norte de Potosí. Sin embargo, hay que anotar que esta apreciación se basa en un criterio formalista y restringido. El ayllu es un ámbito histórico cultural de relaciones sociales, de costumbres, de agenciamientos y dispositivos políticos y culturales basados en el sentido comunitario de los afectos y de las cosas. Las territorialidades del ayllu no afectadas por el proceso de modernización. La revolución mestiza de 1952 no pudo abolir la arcaica herencia comunitaria.

Poder, saber y subjetividad en los movimientos indígenas

Habría que imaginarse la historia de las sociedades andinas por lo menos un milenio antes de la llegada de los conquistadores. Lo que se sabe, teniendo en cuenta lo que se ha escrito al respecto, según los cronistas y los testimonios de los primeros años de la Colonia, corresponde prioritariamente, en el mejor de los casos, a una somera descripción impresionista de los visitantes o encargados de levantar informes. La memoria de la sociedad inca⁷², si se puede hablar de memoria a ciencia cierta, aparece como una reconstrucción muy ligada más bien a la interpelación de las crónicas coloniales.

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

72. Quizás tendríamos que hablar del conglomerado de sociedades que terminan conformando lo que se conoce como incanato.

Se puede aceptar, arriesgando una valoración, que más o menos hay un boceto histórico provisional que se remonta a un siglo antes de la conquista. La arqueología se ha rezagado mucho en sus investigaciones; hay una masa enorme de monumentos enterrados que espera ser desenterrada, descubierta, estudiada, descifrada e interpretada. Entre tanto, se puede decir que se ha especulado mucho acerca de las sociedades andinas. Recientemente, se ha recurrido, casi exasperadamente, a los testimonios orales de los últimos ancianos, buscando en su cansada memoria algunos resquicios de la huella antigua. Pero estos esfuerzos, en la mayoría de las veces, terminan sólo reconstruyendo nuevos mitos locales⁷³, de reciente data, desde la Colonia para acá, o en algunos casos desde las rebeliones del siglo XVIII hasta la fecha. A veces, se reconstruyen los nuevos mitos locales, asociados a las reducciones del reordenamiento demográfico del virrey Toledo.

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

Hagamos, de todas maneras, un ejercicio. Imaginemos por lo menos lo que pasó unos siglos antes de la conquista en una porción transversal de los territorios andinos. Imaginemos esa gran configuración social y territorial que fue Pacaxa, la tierra de los hombres águila, pero también la tierra de los hombres puma (los titijaques). Quizás su centro o su zona de nucleamientos se haya encontrado en la región del lago sagrado, cuyo nombre deviene del toponímico del titi, puma sagrado, el que cruza los puentes (chaq'a). Titi-qaqa, tierra pelada del puma de las alturas. Felino alado que aparece inscrito en los monolitos o pintado en las artesanías. El titi es la divinidad de esos seres humanos que habitaron antiguamente estas tierras lacustres, altiplánicas y cordilleranas del entorno del lago.

73. Esto se puede ver muy bien en los volúmenes I, II y III de *Cinco siglos de historia*. Jesús de Machaca: La marka rebelde, de Choque Canqui, Ticona Alejo y Albó (2003).

¿Fueron los urus o los puquina? ¿O la lengua uru fue el puquina? ¿O tenían los urus su propia lengua? La designación 'uru' viene de los aymaras, que parecen ser posteriores a los urus. Llegaron a ocupar estas tierras y terminaron sometiendo a sus habitantes originarios, a los llamados urus. Según cierta tradición, se dice que los urus eran pescadores, cazadores y recolectores, en tanto que los aymaras eran agricultores. Los urus fueron arrinconados a un hábitat más propio: el lago, el río Desaguadero y sus afluentes. Otros fueron incorporados a la sociedad agrícola aymara.

Roberto Choque Canqui escribe a propósito de los urus: "es necesario mencionar otro grupo humano en formación inicial de Machaca: los urus, cuya presencia en la región es anterior a los aymaras y está localizada alrededor de la "laguna de Chuchito" (Chukuwit'u), hoy lago Titicaca, y el río Desaguadero. Estaban dedicados a la pesca, a la caza y a la recolección de la totora"⁷⁴.

Según la crónica de Mercado Peñalosa, que data de 1585 y que cita Roberto Choque, fueron los incas quienes reubicaron a los urus en las riberas del río Desaguadero y el lago Titicaca, en cuyas márgenes se dedicaban a la pesca. De acuerdo con esta versión, los incas hicieron vivir a los urus junto a los aymaras, incorporándolos también al sistema de tributo. Los urus pagaban el tributo en pescado y construían petacas de paja⁷⁵. La historia de esta región pasa sucesivamente por asentamientos urus, aymaras y reordenamientos poblacionales dirigidos por el linaje de los incas. Después llegaron los españoles e impusieron una nueva cartografía, social, demográfica y territorial.

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

En la primera enumeración que nos ha llegado de la época colonial, el virrey Toledo contó 161 "urus tributarios" en medio de 1.149

74. Op. cit.

75. Op cit., p. 33.

aymaras en la parcialidad de Urinsaya o Machaca Grande, al oeste del río Desaguadero; y otros 147 en medio de otros 655 aymaras de la parcialidad Anansaya o Machaca La Chica, en el futuro Jesús de Machaca, al este del mismo río (Cook). Desde luego, los urus ancianos, las mujeres y los niños (hasta sus diecisiete años) no están registrados, por no estar obligados a pagar tributo. Tampoco se incluye al importante contingente, difícil de cuantificar, que seguía viviendo en los totorales e islas que forman el río desaguadero⁷⁶.

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

Total, para resumir este conjunto de datos, se puede proponer el siguiente esquema: antes de ser aymarizadas, las poblaciones del altiplano, una de cuyas lenguas más antiguas parece ser el uriquilla, habrían sido previamente “puquinizadas”. Las invasiones aymaras (¿llegadas del Norte?, ¿del Sur? Hay controversias en este punto) chocaron con el señorío colla, que fue vencido después de encarnizados combates de los que los cronistas se hacen eco. Después la dominación aymara provocó la fragmentación del espacio ocupado por la lengua puquina, que poco a poco fue reduciéndose hasta su extinción en el altiplano y las laderas occidentales durante los siglos xvii y xviii⁷⁷.

Primero fueron los urus los que ocuparon el espacio, después llegaron los puquina, probablemente ligados a la ciudad-estado de Tiwanaku. A la caída de esta ciudad- estado, los puquina se redujeron a los señoríos collas. Cuando los aymaras los vencieron, fragmentaron el espacio

76. Op. cit., p. 33.

77. Véase Wachtel, 1998 y 1990.

puquina. Luego se extendieron los quechuas (incas), vinculados a la ciudad-estado del Cuzco; ocuparon también el espacio, incorporándolo al Tawantinsuyo, y dando lugar a un reordenamiento, adecuado al circuito de flujos poblacionales, de alianzas de linajes, bajo la hegemonía del linaje inca. Después de los incas, se produjo la conquista y la colonización española que incorporó poblaciones, territorios, riquezas, tributos a la vorágine de la corona ibérica. En este caso también concurre una reorganización geográfica, demográfica, social, cultural y política. Este acontecimiento ha marcado las transformaciones históricas, sociales, políticas y culturales durante los últimos cinco siglos.

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

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

puede haberse conformado en la interacción y en el intercambio entre sociedades. En este caso, el ayllu es más bien un conjunto de dispositivos de entrelazamiento.

La famosa hipótesis de reciprocidad, derivada de las tesis de Bronislaw Malinowski y Marcel Mauss sobre el kula y el potlatch en la Polinesia y Norteamérica, se hace comprensible, sin necesidad de mantener la totalidad de sus consecuencias, en territorios andinos. El circuito de donaciones, de alianzas, de intercambio, de ferias y de tributaciones hace posible, en una condición de emergencia histórica, una formación social peculiar, atribuible a estas sociedades andinas, que además de guerrear entre ellas de tiempo en tiempo, coexistían, cohabitaban, intercambiaban, participando en múltiples zonas de asentamientos multiétnicos. Para que esto ocurriera era menester contar con dispositivos, mecanismos y procedimientos adecuados que viabilizaran la interrelación y el entrelazamiento. En este caso, el ayllu⁷⁸ vendría a ser una institución de conexión, de entrelazamiento, de alianzas, de distribución y de articulación multiétnica afincada en la transversalidad del manejo de distintos pisos ecológicos.

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

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

Haciendo una pequeña digresión en esto de dar-el-don, debemos notar que el don no se mueve en el mismo nivel cuando se da que cuando retorna, si es que podemos todavía mantener circunstancialmente esta forma de comprender al don según sus circuitos, como donación y contradonación. No se trata de distinguir esta circulación teniendo en cuenta el lugar de partida y de llegada del don, pues esto parece mostrarnos que la circulación gira en el mismo espacio. No es en el mismo plano donde se mueven estos vectores. El don es dar (el) tiempo, como dice Jacques Derrida en su crítica a Mauss; en tanto, a lo que retorna, si es que retorna algo, no podríamos llamarlo don, pues don es dar sin esperar nada a cambio. Lo que retorna tiene otro sentido y es significado desde otra estrategia de valoración. Lo que retorna tiene que ver más con alianzas políticas y compromisos familiares. Lo que retorna es una deuda que no se puede pagar, es como la huella de una atadura, que es a su vez una adhesión⁷⁹. Jacques Derrida escribe:

Ahora bien el don, si lo hay, se refiere sin duda a la economía. No se puede tratar del don sin tratar de esa relación con la economía, por supuesto, incluso con la economía monetaria. ¿Pero, el don, si lo hay, acaso no es aquello mismo que interrumpe la economía? ¿Aquello mismo que al suprimir el cálculo económico, ya no da lugar al intercambio? ¿Aquello mismo que abre el círculo a fin de desafiar la reciprocidad o la simetría, la medida común, y a fin de desviar el retorno con vistas al sin-retorno? Si hay don, lo dado del don (lo que se da, lo que es dado, el don como cosa dada o como acto de donación) no debe volver al donante (no digamos aún al sujeto, al donador o a la donadora). No debe circular, no debe intercambiarse, en cualquier caso no debe agotarse, como don, en el proceso de intercambio, en el movimiento de la circulación del círculo bajo la forma de retorno al punto de partida. Si bien la figura del círculo bajo la forma de retorno al punto de partida, si bien la figura del círculo es esencial para lo económico, el don debe seguir siendo anaeconómico. No porque resulte ajeno al círculo, sino porque debe guardar con el círculo una relación de extrañeza, una relación sin relación de familiar extrañeza. Puede ser que sea en este sentido en el que el don es lo imposible⁸⁰.

79. Revisar Derrida, 1995 y 2000.

80. Véase Derrida, 1995, p. 17.

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

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