

CULTURA POLÍTICA DE LOS AYMARAS Y LOS QUECHUAS EN BOLIVIA

Acerca de las formas aymaras y quechuas de relacionarse con la modernidad¹

Juliana Ströbele-Gregor

¿Qué significa el hecho de que el antiguo secretario general de la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) haya ocupado el cargo de *jilakata* en 1990, es decir, el cargo más alto y tradicional de su comunidad andina? Dicho de otra manera: ¿cómo se puede interpretar que una personalidad que ocupó puestos tan importantes como el de secretario general de la Central Obrera Boliviana (COB) durante la dictadura (1980–1982), que también fue el fundador, primer líder y candidato a la presidencia del partido campesino MRTK (Movimiento Revolucionario Tupac Katari) y que se encuentra integrado a las llamadas formas políticas democráticas y a la política nacional, que tal hombre participe ahora dentro del sistema de cargos socio-religiosos andinos que están arraigados fuertemente en otra tradición?²

Los que se niegan a discutir esta cuestión apuntando a que los gestos populistas siempre movilizan a los electores, tendrían que explicar cómo es posible que el ocupar este cargo tradicional otorgue tanto prestigio.

La carrera política de Jenaro Flores³, a quien nos estamos refiriendo, se podría esclarecer partiendo de su historia personal, explicándola como la expresión de la incapacidad táctica de un político que en cierto momento, al encontrarse en la cúspide de su carrera, careció de una visión amplia que le permitiera reconocer el momento adecuado para emprender la retirada de la arena política para así poder sobrevivir políticamente. De ser así, estaríamos hablando del camino recorrido desde secretario general a *jilakata* como si fuese el final de la historia de un héroe que hoy en día ya no lo es.

Recordemos la biografía de Jenaro Flores: Es un aymara que proviene de un pueblo en las cercanías del lugar donde fue ejecutado el líder de la rebelión anticolonialista de 1781, Tupac Katari. Flores es uno de los iniciadores del movimiento katarista, movimiento social campesino que se extendió rápidamente entre los aymaras y los quechuas. De este movimiento surgió en 1979 la primera organización campesina sindical independiente, la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Como se señaló, Flores fue uno de sus fundadores y su primer secretario general. También fué fundador del partido indígena campesino (MRTK,

Movimiento Revolucionario Tupac Katari) y uno de los que más contribuyeron al desarrollo y creación de dicho movimiento. Participó en la oposición democrática contra la dictadura del General Banzer, razón por la que tuvo que exiliarse. En su función de secretario general de la CSUTCB luchó contra la dictadura de García Mesa (1980–1982) y mientras los otros líderes sindicales de la Central Obrera Boliviana se encontraban en el exilio él permaneció en el país para organizar la resistencia desde la clandestinidad, en calidad de primer líder de la COB. Después de un atentado que puso en peligro su vida, quedó parálítico y atado a una silla de ruedas. Aún así, continuó estimulando el movimiento democrático a través de actividades llenas de astucia. Con ésto se convirtió en un símbolo de la oposición, de la lucha campesina del Altiplano y de la lucha por la democracia.



Fig. 1. "Los Inmortales." Fotografía: Ströbele-Gregor, 1992

En el momento en que se restituye la democracia en el año 1983 se inicia el "descenso" de su carrera política. El escenario político del movimiento sindical comienza a transformarse: diversas corrientes de los partidos políticos empiezan a ganar terreno e influencia dentro de los sindicatos y a combatirse mutuamente. Siendo militante de un partido, el propio Flores contribuyó a la lucha política dentro del sindicato, no de una manera integradora sino más bien agudizando las contradicciones. Permaneció aferrado a su cargo político hasta que a mediados de los años ochenta la demanda por un cambio del liderazgo se hizo cada vez más inminente. Esto trajo consigo que el movimiento casi se resquebrajara. La destitución de Flores no fue una despedida muy gloriosa.

Pero éste es solamente el nivel más superficial de un conflicto mucho más complicado y de múltiples dimensiones dentro de la CSUTCB y del movimiento katarista, que se pudo manifestar abiertamente durante el período democrático. Más allá de las luchas internas de los partidos políticos dentro del sindicato y de la prueba de resistencia por la que pasó el sindicato—influenciada por factores políticos externos—el conflicto remite hacia problemáticas más profundas. Aquí habría que deslindar varios aspectos:

- (1) **La problemática de un sindicato único.** Al parecer es dudoso que las estructuras organizativas centralistas y las metas de un sindicato sean adecuadas para un grupo social y étnicamente tan heterogéneo.
- (2) **La multiplicidad de culturas políticas de la población campesina y su correspondiente articulación en la política nacional dentro del marco de la “democracia”.** Me refiero al hecho de que la población campesina ha desarrollado una serie de culturas políticas que están determinadas a nivel local y regional de formas muy distintas. A esto han contribuido no sólo la diversidad étnico-cultural, sino también las condiciones generales socioeconómicas locales y regionales, las experiencias específicas históricas con los estratos criollos dominantes, así como la influencia de los partidos y las organizaciones del movimiento obrero. Aquí se da una confrontación entre los modelos democráticos occidentales y las formas propias de participación y control que se encuentran arraigadas en las tradiciones andinas.
- (3) **Los procesos de penetración y superposición de diversas experiencias, de culturas políticas e intereses de organización.** Los sindicatos, los partidos y las formas de representación democráticas que en cuanto a su origen provienen de un contexto europeo occidental, presentan entre otras cosas tres elementos desarrollados históricamente: la secularización, la individuación y la profesionalización de la política. En la vida de la población indígena campesina de Bolivia estos elementos se enfrentan con otras tradiciones. Los campesinos no se entienden a sí mismos como individuos separados o independientes de la comunidad, sino más bien se encuentran relacionados de múltiples formas con ella, a ello se suma el que su existencia esté íntimamente ligada a una cosmovisión que determina su forma de pensar y actuar. Partiendo del enlace de sus tradiciones con las formas de vida y los valores occidentales modernos y de la penetración por estructuras ajenas han desarrollado sus formas propias de relación con la modernidad. Esta constelación lleva consigo el surgimiento momentáneo de ambivalencias y fuertes contradicciones que se manifiestan a tres niveles: el de la conceptualización individual de la sociedad, el del comportamiento político y el del desarrollo de organizaciones autónomas.

El caso de Jenaro Flores puede considerarse en este sentido como ejemplar. Su trayectoria política hasta llegar a ser *jilakata*, es decir, representante del sistema de cargos fundados en la tradición andina, se puede considerar, al

menos en Bolivia, como una tendencia actual. Tratando de comprender la relación de las formas políticas occidentales “modernas” y las arraigadas a tradiciones propiamente aymaras y quechuas quiero reconstruir la huella que Jenaro Flores ha dejado. Ella me llevará a recorrer un camino muy especial, ya que estos conceptos habrá que considerarlos no solamente dentro de su propio contexto sino también en sus interacciones mutuas. Esto implica el ocuparse de la democracia y la modernidad de una forma más precisa, tematizando la participación democrática en un país como Bolivia, en el cual la democracia nunca ha sido ni siquiera formalmente auténtica y jamás ha tenido la posibilidad de crear las estructuras necesarias para su realización. Las experiencias breves que los campesinos bolivianos han tenido con esta forma de democracia no han permitido que se la pueda considerar como una alternativa deseable (Urioste 1989:48–9; Toranzo Roca 1990:126–7).

Por otra parte hay que mencionar que en este contexto se han formado algunas estructuras políticas propias que son fruto de una tradición específica y que en determinadas constelaciones históricas y sociales adquieren nuevas formas. Con esto queda claro que mi propósito es el de observar el desarrollo de estas formas de relacionarse con la modernidad en el marco de lo político, es decir, del surgimiento de una “modernidad andina” en la cual la individuación, la secularización y la profesionalización de la acción política no han podido imponerse completamente.

1. Tras las huellas de Jenaro Flores

La tarea de seguir la huella de Jenaro Flores implica necesariamente tomar en cuenta la marcha política de los campesinos del Altiplano y de la CSUTCB y sobre todo de los aymaras. El seguir esta huella posibilita y exige entender esta marcha en un contexto más amplio, así como hacer diferenciaciones en el desarrollo político en el Altiplano desde el surgimiento del movimiento katarista. En otras palabras: primero es necesario observar cuidadosamente el panorama cultural que determinó la ruta que recorrió la marcha. En segundo lugar hay que ver que aparte del camino seguido por la CSUTCB también hay otros caminos. Hay que reconocer que justamente aquellos caminos que comienzan mucho antes—los caminos de las organizaciones tradicionales—a los que la CSUTCB gustosamente se refiere, no siempre desembocan en el camino de la CSUTCB. Con ello surge la imagen de los caminos que se cruzan, pero que no son idénticos. A esto corresponde la imagen del Altiplano con sus numerosos y diversos caminos que se cruzan, se rozan y se separan pero que sin embargo conducen al mismo lugar. Nosotros los observadores comprometidos identificábamos el camino de la CSUTCB con el del movimiento katarista y con el despertar político de los aymaras (vease p. ej. Albó 1986; anónimo [Ströbele-Gregor] 1983). Con ello perdimos de vista las tensiones que se dieron en caminos tan diferentes y en sus tramos. Con nuestra lógica revolucionaria emancipadora occidental dejamos

por momentos de lado las constelaciones y caminos que no concordaban con nuestra imagen de las cosas.

Algo característico de este fenómeno fue que hasta mediados de los años ochenta hizo falta una reflexión crítica sobre las estructuras sindicales de la CSUTCB, así como sobre la relación de la CSUTCB con las estructuras de organización política arraigadas en la tradición andina, como es el caso de las comunidades y los *ayllus*. Se descuidó el tomar en consideración la comprensión que los líderes campesinos aymaras y quechuas tienen de sí mismos, así como las concepciones campesinas sobre poder, autoridad, democracia y control en relación con la organización sindical.⁴

Los criterios contradictorios con los que se ha juzgado a los líderes sindicales indígenas son sintomáticos de este tipo de análisis insuficiente sobre la forma andina de enfrentarse con la modernidad a nivel político. Un ejemplo sería la forma en que el público criollo politizado se refería a la “mentalidad aymara”, cuando el líder de la CSUTCB no actuaba con los criterios de un “político moderno”. Por otro lado en el momento de la caída de Jenaro Flores se escuchaba frecuentemente el comentario de que la causa de que la oposición se agudizara había sido que en su corto período de gobierno él no había tomado en cuenta las costumbres aymaras. Pero aquí hay que preguntar: ¿por qué debía de hacerlo? Después de todo él era secretario general de una organización sindical y no el portador de un cargo andino tradicional. Lo que precisamente no se podía comprender era que él argumentaba como la mayoría de los líderes indígenas de nuevo corte, tanto con las “normas occidentales” como con una lógica que estaba influida por los valores y las normas andinas. No sólo la referencia a su socialización en el mundo campesino aymara sino también la definición propia del movimiento katarista ayudan a explicar este fenómeno.

A continuación intento observar con mayor precisión el entrelazamiento de las normas y formas modernas con las tradicionales. No con la idea de desmontar un viejo héroe y buscar uno nuevo, sino para mostrar la relación específica con la modernidad en su desarrollo y sus rupturas.

2. La “tradicición” y la “modernidad” en la CSUTCB

“Tradicición” y “modernidad” en el mundo andino parecen no encontrarse en una relación dicotómica sino formar por el contrario una estrecha unidad. Sin embargo, no se trata de una unidad armoniosa o libre de conflictos.

Algunos aspectos de la historia de la CSUTCB podrían aclarar esto: como ya es sabido, la CSUTCB se desarrolla como una corriente dentro del movimiento katarista. Asimismo estaba estrechamente relacionada con la corriente cultural y con la política partidista (Cárdenas 1988:523).

Las tres corrientes tenían contacto estrecho tanto con los intelectuales aymaras y los estudiantes de la ciudad de La Paz como con el movimiento obrero y la organización campesina de la oposición. De esta forma circulaban

las ideologías indianistas (Fausto Reinaga, por ejemplo) junto con las posiciones y formas de pensar de la izquierda política del movimiento katarista (Hurtado 1986), encontrándose allí con la cosmovisión, el concepto de orden holístico de la reproducción social y las prácticas sociales que forman el tejido de la vida de los campesinos aymaras y quechuas. Esto quiere decir que desde un principio existían en el movimiento todas estas ideologías, prácticas sociales y formas de organización; en parte concurrían entre sí, en parte se unían en formas diversas, llegando a constituir formas de expresión propias de la modernidad en los Andes.

Mientras que en la corriente cultural del movimiento katarista los conceptos indianistas fueron determinantes, en los partidos políticos las orientaciones de izquierda y el indianismo encontraron formas de expresión autónomas. En la CSUTCB (al menos en su propia definición y de acuerdo a sus metas) se reunían conceptos étnico-culturalistas junto con conceptos sindicalistas. Es evidente que estas mezclas no podían sobrevivir sin tensiones.

El que estas tensiones no sólo hayan existido entre las corrientes, sino también dentro de las organizaciones mismas y en las personas, se puede mostrar en la historia de la CSUTCB y en el quehacer de sus líderes, como es el caso de Jenaro Flores. Siendo secretario general, es decir, como líder nacional, se sentía a la vez comprometido en forma especial con su comunidad y su región y obligado a responder a las expectativas puestas en él, tanto en un sentido material como personal. Los que contemplaban el problema desde afuera le reprochaban clientelismo y corrupción indirecta, mientras que dentro de la lógica aymara y quechua él era percibido como alguien que cumplía con sus obligaciones como "autoridad". Por ello puede decirse que Flores pensaba y actuaba siempre dentro del sistema de valores y normas aymaras. La toma de su cargo como *jilakata* se mueve dentro de esta dinámica, pero sólo porque a este cargo se le otorga importancia y autoridad. ¿Se le otorga realmente importancia? La huella de Jenaro Flores nos lleva a plantear preguntas fundamentales:

¿Cómo está organizada la estructura política arraigada en la tradición andina en la que funciona este sistema de cargos y qué papel juega un cargo en la actualidad? Esto motiva un segundo complejo de preguntas: ¿Qué tan extendidas están estas estructuras hoy día? ¿Son sociopolíticamente relevantes? En caso afirmativo, ¿por qué se mantienen aún, cuando hay estructuras políticas modernas del modelo occidental, tales como sindicatos y partidos? Esto nos lleva a cuestionar una vez más a la CSUTCB: ¿Qué relación existe entre las estructuras rurales tradicionales y la CSUTCB?

Cabe recordar que dentro de la propia definición de la CSUTCB existía desde su fundación la pretensión de reunificar lo étnico-cultural con lo sindical.

3. Formas comunales de administración autónoma

En el Altiplano boliviano están hasta hoy muy extendidos algunos elementos estructurales de la organización tradicional, como lo confirman las nuevas investigaciones. Sin embargo, se presentan en manifestaciones muy diversas⁵.

En la conservación de las estructuras coloniales tempranas (con todas las modificaciones que han sufrido durante estos siglos) fue decisivo el grado de avance y expansión de la hacienda. La reforma agraria de 1953 garantizó, al menos formalmente, el fundamento económico de las estructuras comunales y de las formas transformadas de organización “tradicionales”. Esta reforma preveía títulos tanto privados como de propiedad comunal y declaraba las parcelas otorgadas como propiedad privada no sujeta a venta (Klein 1984:286), a esto se suma el que en las comunidades prerevolucionarias la toma comunal de decisiones quedó casi intacta en lo que respecta a la venta de la tierra (Carter & Albó 1988:464s.). Con esto se daba una condición fundamental para la supervivencia de estructuras comunitarias y patrones de organización con elementos tradicionales que demostraron su eficacia a pesar de todas las transformaciones.

Aún cuando se introdujeron modelos de organización “modernos” como el sindicato campesino y las cooperativas, éstas retomaron en la praxis muchos elementos “tradicionales” (Albó 1981; Harris 1978). Incluso en muchas comunidades que surgieron en 1953 con la reforma agraria, se pueden observar los restos de dichas estructuras. Una causa de ello fue que muchas de estas comunidades en el Altiplano no eran en principio nuevas fundaciones, sino que se basaban en estructuras antiguas del *ayllu* menor o del *ayllu* mínimo.

El sistema de hacienda se había apropiado de los viejos *ayllus*, pero no había destruido completamente las estructuras tradicionales sino que las había modificado bajo las leyes de la ganancia económica (Rojas 1978; Pearse 1975).

Con los supuestos que creó la reforma agraria y bajo condiciones de relaciones sociales basadas en el sistema de pensamiento aymara, se creó el marco en el que la economía individual de parcelas podía integrarse a una administración amplia comunal y autónoma. Los títulos privados de tierra eran por un lado el fundamento para una economía de minifundios, pero por otro lado se mantenían los derechos de tierra comunales y una estructura de organización comunal basada en la racionalidad de la producción andina (Golte 1980), de forma que se pudo dar una cierta continuidad de las formas ligadas a la tradición.

A pesar de las variaciones que se fueron desarrollando, se puede decir—a grosso modo—que estas formas siguen un modelo común, en lo que se refiere al modo en que la comunidad concibe y organiza internamente los procesos de decisión, administración y representación. Las dos columnas que sostienen esta organización sociopolítica de administración autónoma, son la asamblea y el sistema de cargos de las autoridades tradicionales.

Esta forma de administración comunal autónoma fue descrita en la discusión científica y en la política como una “democracia de base”. Este concepto atrajo la atención justamente después de la restitución de la democracia formal en Bolivia. Rivera (1990) ve en la “democracia del ayllu” una forma alternativa a la democracia practicada hasta hoy en día en Bolivia. Carter y Albó (1988) llaman a este modelo “organización democrática rotativa” (477ss.). De hecho se realizan en la administración autónoma comunal ciertos principios que se relacionan con nuestro concepto occidental de democracia directa: la asamblea como instancia máxima donde se toman las decisiones, la participación de los comunarios para tomar las decisiones adecuadas, el control de los funcionarios, la limitación de los períodos de cargo y de sus funciones. Sin embargo me parece que emplear el nombre de democracia proveniente de los modelos occidentales de organización no es correcto, sobre todo porque no coincide con la idea que la comunidad o los *ayllu* tienen de sí mismos, recordando además que la organización política comunal está ligada a una concepción religiosa del mundo que gira en torno a la cosmología andina.

Esto se puede ver de forma muy clara en las funciones que ocupan sus autoridades, en su cultura festiva, así como en la asamblea.

a) La asamblea

Aunque la instancia de decisión máxima de la comunidad que se reúne por lo menos una vez al mes sea pública, no se trata de una asamblea general de individuos con iguales derechos, sino de la reunión de los jefes de familia. Para que las decisiones de la asamblea encuentren el apoyo de todos los miembros de la comunidad deben ser tomadas, de ser posible, con el consenso de la mayoría. La asamblea obliga una y otra vez a superar la formación de fracciones y a lograr una cierta solidaridad y cohesión, en forma paralela a como lo hacen las formas de trabajo comunal y la cultura festiva. En este caso juegan un papel muy importante las autoridades.

b) Jerarquía de cargos

A diferencia de los modelos de democracia de corte occidental, en los cuales sólo algunos pocos participan activamente en la política y donde tiene lugar una profesionalización de la democracia representativa, la administración comunal autónoma de la comunidad o del *ayllu* preve que cada jefe de familia en el transcurso de su vida participe alguna vez en el sistema de cargos y en el caso ideal que recorra la escala completa de la jerarquía. Debido a que las funciones religiosas ceremoniales y la cultura festiva exigen grandes gastos materiales por parte del que ocupa el cargo, el tomar un cargo no sólo es un honor sino una carga. Sin embargo, a pesar de esto, se siguen asumiendo hoy en día las obligaciones festivas comunitarias socio-religiosas aunque no siempre con la misma riqueza que se tenía anteriormente. Por ejemplo, algunos

cargos se olvidan y algunas fiestas no se realizan. Pero el hecho de adquirir prestigio y renombre a través del cumplimiento de estas obligaciones juega un papel muy importante. Además de que la presión social general y el sistema de normas hacen casi imposible rechazar estas obligaciones. Al lado de estas motivaciones mas bien “terrenales”, dominan las de la cosmovisión andina, que se fundan en la idea de la reciprocidad entre seres humanos, con los ancestros y con poderosos seres inmortales. Sólo con el cumplimiento de todas las obligaciones frente a la comunidad se puede contar con la protección y la generosidad de las fuerzas míticas poderosas.

Los llamados “cargos tradicionales” están íntimamente ligados a la cultura festiva, y ésta tiene a su vez mucha importancia en el presente, tanto para la organización social del trabajo como para la constitución y estabilización de la identidad cultural y social.⁶

En la administración comunal autónoma estos cargos incluyen funciones ejecutivas y ceremonial-religiosas. El cargo de *jilakata*⁷, el cargo más alto de la comunidad y/o del *ayllu* mínimo, incluye también funciones jurídicas y en cierto sentido también legislativas.

c) *El cargo de jilakata*

El *jilakata* es la autoridad máxima en la comunidad y es elegido por la asamblea por un año. También aquí, como en el caso de otros cargos, el principio jerárquico rige la duración del período de ejercicio del cargo y la definición de funciones. Este cargo que abarca un sinnúmero de funciones⁸ está dotado de amplio poder, aún cuando el poder aquí no debe ser entendido en un sentido weberiano, como expresión de la dominación, sino como manifestación de gran influencia dentro de la comunidad.

Esto se puede observar entre otras cosas en la administración de justicia. En esta esfera se recurre en gran medida al derecho tradicional que no es reconocido oficialmente (la llamada ley propia o ley consuetudinaria). Ya que se trata de normas que no están codificadas por escrito, existe un marco de interpretación, de redefinición y de modificación de las mismas. Aún cuando la idea central del derecho tradicional es la del mantenimiento de las costumbres, valores y normas de la tradición, es a su vez más flexible y modificable que el derecho escrito. El *jilakata* tiene funciones no solamente jurídicas sino hasta cierto punto legislativas en la medida en que actúa como “juez”. En el proceso de interpretación y redefinición de valores tradicionales hace valer su influencia en forma directa o indirecta. Ya sea en el desarrollo de las normas y valores sociales o en el proceso de decisión acerca de las tendencias que van a imponerse en la comunidad. Como resultado de las experiencias de las migraciones aparece la disyuntiva entre conservar o acomodarse a las normas urbanas que entran a la comunidad creando un potencial de tensiones intercomunitarias.

El cargo de *jilakata*—como muchos otros cargos—tiene sobre todo una función ceremonial religiosa importante. En una descripción de las tareas del *jilakata* (INDICEP 1973:44) éste es definido como “el mediador entre el ayllu y los seres divinos”. En la concepción de la población andina lo religioso y lo cotidiano no están separados. Por esta razón no se ha producido aún una total secularización de lo político en la comunidad o en el ayllu. Eso también es válido ahí donde las estructuras de organización políticas arraigadas en la tradición están recubiertas por las estructuras sindicales, las cuales producen una falsa imagen.

Las autoridades tradicionales juegan también un papel muy especial dentro de la cultura festiva, tan importante para la comunidad. Rasnake llama a los *kuraqkuna* “mediadores simbólicos” (Rasnake 1989:16). Ellos toman funciones de mediación tanto reales como simbólicas, es decir, funciones mediadoras de carácter ceremonial-religiosas. Con esto se convierte su propio rol en un símbolo. Esta caracterización puede aplicarse también al *jilakata* (compárese Carter & Mamani 1982). Según Rasnake los *kuraqkuna* escenifican modelos de la organización social yura, para vincularlos a una visión sagrada del mundo. Los ritos describen la organización interna, pero además sitúan esta estructura en relación a un contexto más amplio, haciendo referencia a sus vínculos con otros grupos sociales de la nación y con el Estado boliviano (Rasnake 1989:16). De qué manera se celebra y se reconstituye en la cultura festiva la comunidad y la idea de comunidad está documentado por una gran cantidad de datos etnográficos. Esto se refiere tanto al afianzamiento de la cohesión del grupo, como al fortalecimiento de la relación con los seres poderosos e inmortales. Esta escenificación del modelo de organización social, así como la conexión de la comunidad con el sistema religioso está fuertemente anclada en el ciclo agrario.

Las fiestas y los ritos pueden ser además puntos de partida para cambios sociales, cuando elementos nuevos, que se adquirieron a través de las relaciones con el exterior, se integran en el sistema de normas. Las fiestas funcionan precisamente como un mecanismo que permite la reformulación de conceptos y normas tradicionales. Es un proceso que puede compararse en cierta forma con el cambio de las normas a través de la aplicación del derecho tradicional. También aquí se produce una relación especial con la modernidad en cuanto se hace referencia a la introducción de normas que provienen de la sociedad nacional. En ambos niveles, en lo jurídico y en lo religioso, el *jilakata* ejerce una gran influencia.

4. Formas andinas de la modernidad

Los resultados de las investigaciones acerca de los aymaras (por ejemplo Platt, Harris, Rasnake) muestran que los *ayllus* y las comunidades se han ido transformando permanentemente bajo la presión de la adaptación forzada que los remite a un proceso de continua reformulación de valores y modifi-

cación de sus formas económicas. Esta dinámica siempre es estructurada por la lógica que es expresión de la propia cultura.

Respecto al desarrollo en las comunidades que resulta del enfrentamiento con específicas formas de modernización económico-técnica y con las ideologías y organizaciones occidentales del estado nacional moderno habría que plantearse la siguiente pregunta: ¿Cómo se pueden entender los procesos de cambio en el mundo aymara y quechua y sus formas de relacionarse con la modernidad? Desde mediados de la década de los años 70 la investigación andina en Bolivia se ha preocupado por la relación entre la tradición y la modernidad. Sin embargo, esto no ha conducido a un debate teórico más amplio. Considero que éste no es el lugar adecuado para iniciar este debate. No obstante, me interesa discutir una contribución que trata explícitamente sobre el análisis de la conciencia y estructuras políticas de los campesinos andino. Se trata del trabajo de Silvia Rivera, que recurre en su interpretación a algunas categorías de Ernst Bloch. La autora, que tiene grandes conocimientos sobre el tema, parte de la concepción blochiana de las “contradicciones no-coetáneas” o “contradicciones diacrónicas” para establecer diferenciaciones en la relación que sostienen los *ayllus* tradicionales del norte de Potosí con la CSUTCB (Rivera 1990). En este sentido me parece importante cuestionar la utilización de la concepción blochiana.

Ernst Bloch desarrolló en 1932 su concepto de las contradicciones no-coetáneas (*Ungleichzeitigkeit*) en el marco de una teoría de la historia materialista (Bloch 1959-IV). El analiza la coexistencia de diferentes formas de producción y sus correspondientes formas de conciencia, en especial con respecto a los trabajadores alemanes. Para Bloch es de suma importancia lo que él denomina como la no coincidencia de la base económica con la superestructura cultural. Con esta categoría quiere expresar el hecho de que a pesar de acontecer un cambio en las relaciones sociales y en la base económica, puedan seguir existiendo formas de pensar, ideas y visiones que tienen su origen en épocas anteriores. Estas tienen a su vez, de una manera consciente o inconsciente, una gran influencia sobre las nuevas estructuras (Bloch 1959-VII:398s., 146). Bloch retoma algunas ideas del psicoanálisis (Freud) para poder explicar mejor los procesos de concientización y de acción política.

Bloch observa las contradicciones diacrónicas (*Ungleichzeitigkeiten*) tanto en diferentes procesos histórico-espaciales con desarrollos regionales diferenciados, como en la simultaneidad (*Gleichzeitigkeit*) de diversas formas de producción. Aún cuando un mérito del concepto blochiano es que motiva a hacer diferenciaciones, no hay que olvidar que Bloch permaneció preso de un esquema histórico-teórico específico, que presupone la existencia de una norma histórica de la simultaneidad (*Gleichzeitigkeit*), es decir, una secuencia en la historia. En su concepción se articula una comprensión de la historia que implica una dirección y un proceso provenientes de la concepción marxista de la historia. Benjamin fue uno de los primeros que señaló en sus anotaciones críticas este problema (Benjamin 1966:648)⁹.

El aporte indiscutible de Bloch radica sin embargo en haber contrapuesto a la concepción simplificadora y lineal de los procesos históricos propagada en especial por el marxismo vulgar, una visión que parte de una dinámica polirítmica de la historia, que demanda la diferenciación de las diversas “esferas” de lo social y que intenta comprender la dialéctica compleja entre la base social y la ideología. El concepto blochiano es muy seductor a primera vista pues ofrece aparentemente un planteamiento con el cual es posible explicar mejor desarrollos asincrónicos en los países colonizados.

La cuestión que queda por aclarar es precisamente la de cómo hay que entender la simultaneidad y las contradicciones no coetáneas si no se parte de una concepción universal de tiempo, historia y desarrollo.¹⁰ Precisamente esta comprensión universalista de la historia, con sus reivindicaciones de totalidad y verdad, no es adecuada para explicar los procesos sociales reales. Esto quedó especialmente claro a partir del desarrollo político de fines de los años 80. Tampoco la ya innegable creciente uniformación de economías y culturas bajo el reinado de un sistema económico mundial y la creación de redes mundiales de comunicación puede ser entendida como manifestación de una orientación universal (*Gerichtetheit*) de los desarrollos sociales. Es aún más difícil querer subsumir diferentes formas de economía regional o de conciencia bajo las categorías de “simultaneidad” (*Gleichzeitigkeit*) y de “contradicciones diacrónicas” (*Ungleichzeitigkeiten*). Las llamadas economías “tradicionales” están incorporadas directa o indirectamente al mercado y deben ser consideradas como una parte del sistema mundial económico moderno, al mismo tiempo que como resultado de la propia modernización. Así mismo, con la introducción de estructuras políticas basadas en el estado nacional moderno se han desarrollado nuevas formas políticas y nuevas ideologías. Partiendo de la observación de que no hay una sola modernidad sino varias modernidades como resultado del régimen de la economía capitalista y la difusión del concepto del estado nacional, se pueden entender las formas de organización y de pensamiento que hoy se manifiestan como “tradicionales”, como formas de una modernidad específica y como expresión de desarrollos locales.

Un análisis de la historia y de los acontecimientos actuales en los Andes tomando como base las reflexiones blochianas seguiría una teoría del progreso en la cual la “tradicción” sería entendida como contradicción diacrónica dentro del marco de un proceso de desarrollo global. En esta lógica, la tradición sería necesariamente interpretada como residuo o como elemento obstructor del desarrollo social que está ahí ya sea para ser conservado o transmitido, aislado o conscientemente reprimido. En el marco de este concepto se quieren explicar procesos de formación de conciencia que se han desarrollado como consecuencia de contradicciones económicas y sociales dentro de una sociedad y de sus contradicciones de clase específicas.

El camino para entender el *ayllu*, la comunidad y la función de las autoridades tradicionales no conduce a demostrar la funcionalidad de las “estruc-

turas tradicionales” en el presente. En mi opinión estas estructuras denominadas como “tradicionales” deben entenderse como expresión de una modernidad específica. Se trata de estructuras que han surgido a partir de tradiciones culturales cuyas raíces se encuentran en la historia colonial y postcolonial. En el transcurso de esta historia colonial y postcolonial las estructuras han sufrido múltiples transformaciones tanto por la implantación de estructuras europeas, como a través de la confrontación, la resistencia y la acomodación de los *ayllus* a la sociedad dominante. Es significativo que estos cambios ocurrieran a menudo siguiendo una lógica cuyo punto de partida se encontraba en el sistema cultural autónomo de valores y pensamiento.

No se debe entonces entender la “larga duración” de estructuras (Braudel) como un elemento estático y obstructor, sino que hay que reconocer los procesos dialécticos de cambio y relacionarlos con el desarrollo del sistema de pensamiento y cosmovisión que se encuentran en su base. Aquí hay que tomar en consideración que este desarrollo acontece en base a otro, que no posee la lógica de pensamiento occidental sino que tiene su propia racionalidad. El concepto propio del orden de la reproducción social (Hocquenghem) determina también el manejo de los elementos ajenos, del sistema de pensamiento europeo y de las formas de vida europeas.

Esto también es válido para la comprensión de las formas actuales de comportamiento político de la población andina y de la vitalidad de las estructuras de organización política arraigadas a la tradición. También las experiencias del presente son elaboradas en base a esta lógica propia. Se puede mostrar cómo algunas experiencias de los pueblos aymaras y quechuas con la sociedad nacional han contribuido desde su propia perspectiva a reafirmar el sentido y la funcionalidad de sus propias estructuras de organización.

Entre ellas se cuenta la experiencia de siglos de confrontación con la sociedad dominante. A través de ella se muestra el carácter ambivalente de los principios de organización social andina. Por un lado, las estructuras pudieron ser transformadas con la finalidad de facilitar la explotación y opresión colonial y postcolonial, y se utilizaron incluso para el enriquecimiento de los caciques. Por otra parte han servido exactamente para objetivos opuestos: para defender las tierras, para garantizar la supervivencia económica y para conservar la identidad étnico-cultural.

En la actualidad se producen también otras experiencias contradictorias. Los principios que están en la base de las estructuras de organización política tradicionales no sólo abren posibilidades para el clientelismo político y la manipulación sino que al mismo tiempo ofrecen un fundamento para el control político comunitario de los funcionarios y para la participación destacada de la comunidad en la administración comunal.

A pesar de que las condiciones socioeconómicas sufrieron cambios profundos, el principio del consenso sigue jugando un papel muy importante para frenar las tendencias de disolución de los aymaras (Albó 1975). De esta manera se contribuye a mantener la paz social y la cohesión interna.

Otra experiencia es cómo la racionalidad andina en la organización social de la reproducción (Golte 1980) sigue teniendo hoy en día efectos ventajosos en las estrategias socioeconómicas de los pueblos andinos. Generalizando, se puede afirmar que estos pueblos han logrado desarrollar estrategias apropiadas para poder manejar las exigencias de la modernidad como resultado de la reformulación forzada de normas y de la modificación de estructuras.

En el caso de los migrantes urbanos¹¹ se puede constatar en qué medida la población andina es flexible en el manejo de ideas y estructuras de comportamiento ajenas a su mundo. En base a sus principios de pensamiento específicos redefinen y amplían su concepción del mundo y acomodan sus modelos de acción a las circunstancias económicas y sociales sin tener por ello que renunciar a las estructuras de pensamiento propias.

Un ejemplo destacado de esta capacidad de continuidad “cambiante” y dinámica es el hecho de que hay muchos fundamentalistas protestantes entre las mujeres y los hombres de la élite dirigente del movimiento katarista que provienen de las provincias occidentales y del suroeste de La Paz. Se trata en especial de adventistas cuya labor educativa en el campo empezó en la primera mitad de este siglo (Ströbele-Gregor 1989). Estas personalidades dirigentes indígenas reúnen en sí una identidad étnica y una conciencia histórica propia, creencias y normas de vida que provienen del exterior, así como una conciencia de clase e ideas políticas de izquierda. Todos estos elementos no están sobrepuestos sino que a menudo se encuentran conectados y relacionados de forma un tanto ambivalente con las estructuras emocionales y de pensamiento, adquiridas en el proceso de socialización. En sus concepciones sobre la organización y su praxis correspondiente se condensan y sintetizan estas experiencias.

Ciertamente, esta combinación ideológica que parece especialmente contradictoria con el fundamentalismo protestante caracteriza solamente a una minoría de los kataristas. Jenaro Flores no pertenece a este grupo. No obstante, en base a este ejemplo se puede esclarecer bien qué es lo que se entiende como construcción de una “modernidad propia” así como las formas de enfrentarse a la modernidad.

5. Acerca de la relación entre *ayllu* y sindicato

En el transcurso de la búsqueda de las huellas que Jenaro Flores ha dejado a través de su carrera política se nos presenta la pregunta sobre el desarrollo de la práctica política de la CSUTCB y las diversas formas en que los campesinos reflexionan sobre sus propias experiencias. En otras palabras, tenemos que preguntarnos por la relación entre sindicato y formas de organización arraigadas a tradiciones propias en el *ayllu* y en la comunidad.

Debido al alto grado de organización, a la gran influencia política de la CSUTCB, en especial sobre la población del Altiplano, y a las acciones con apoyo de masas, se tuvo por muchos años la idea de que la CSUTCB era in-

discutiblemente expresión “genuina” del campesinado. Los que creían en esto ignoraron los problemas más virulentos que desde la fundación del sindicato estaban presentes en él. Los problemas radicaban en el hecho de que la relación entre el sindicato y las organizaciones arraigadas en la tradición de ninguna manera se configuraron sin conflictos, además de que esta relación tampoco funcionaba en base al entendimiento propio de los kataristas dentro de la CSUTCB.

Esta visión unilateral se puede aclarar partiendo de la situación política general en la que se encontraba Bolivia. Durante la dictadura, la importancia de la CSUTCB radicaba en su especial capacidad de aglutinar y dar expresión política a las demandas de la población rural frente al estado. Los conflictos o tensiones fueron naturalmente dejados de lado. Con la restitución de la democracia se dieron condiciones que hicieron necesaria no sólo una reformulación de metas y de la función del sindicato sino también de la propia comprensión.

A partir de este momento aparecieron discrepancias políticas que condujeron a luchas internas más fuertes. Los funcionarios del sindicato que pertenecían a diferentes partidos políticos empezaron a movilizar a la base para sus propios intereses partidistas. Este desarrollo desató en algunas regiones conflictos latentes entre las autoridades tradicionales y el sindicato que dejaron ver que se trataba de problemas entre la base y la organización política. Rivera opinó al respecto en 1986 que en aquel proceso iniciado en 1983 el movimiento katarista empezó a perder su legitimación entre los campesinos indígenas del Altiplano a raíz de la intensificación de las luchas entre partidos políticos por establecer una línea política. El movimiento perdió parte de la base porque en la lucha por la hegemonía dentro de la CSUTCB se utilizaron métodos e intrigas provenientes de la cultura política de los *q'ara* (los blancos) cuya finalidad era hacer de la base un objeto de manipulación (Rivera 1986:13). Para los campesinos que habían luchado, eso no era democracia. La base se retiró poco a poco de la política activa “nacional” y se limitó a luchar por iniciativas propias en el marco de la organización comunal. Para muchos campesinos quedó comprobado que la organización arraigada en la tradición del *ayllu* o de la comunidad era el único fundamento para la acción política autodeterminada.

La huella que hasta ahora hemos seguido demanda un análisis cuidadoso de la razón por la cual se dió ese desarrollo.

A principio de los años 80, cuando los kataristas dominaban la CSUTCB, recalcaron en sus discursos la heterogeneidad étnica y cultural de la población campesina y lucharon por defender su identidad cultural indígena. También despertaron el orgullo de los campesinos por sus valores tradicionales propios. El movimiento katarista fue también el primero que empezó en Bolivia a ver la historia y la política actual desde la perspectiva de los “indios”. Fue el primero que acusó a los grupos en el poder de continuar con la opresión de la población indígena, utilizando para esto el discurso de los

derechos civiles. El movimiento katarista luchó utilizando los elementos políticos del sindicato no sólo para plantear demandas económicas sino también para obtener derechos étnico-culturales.

Los kataristas dentro de la CSUTCB lograron combinar ambas perspectivas sin cuestionar críticamente la propia estructura sindical. Creyeron que podrían darle al sindicato la forma de un instrumento de poder auténtico para las masas campesinas, simplemente ampliando el modelo occidental que habían asimilado. Eso significaba que el sindicato no sólo debería ser instrumento político y económico de lucha sino también modelo de organización para la administración autónoma de la base indígena. Esta concepción partía del supuesto de que el modelo empleado por el sindicato se podría amalgamar con las formas tradicionales de organización (Rivera 1990:26).

Los autores cercanos a los kataristas como Rivera, Albó o Cárdenas afirman que esta amalgama se logró en muchas regiones del Altiplano. Una excepción se dio en la región norte de Potosí. Esto se puede explicar, por un lado, tomando en consideración que las estructuras del *ayllu* locales estaban muy arraigadas y funcionaban bien. Por otra parte, hay que considerar la política regional torpe y carente de visión de los líderes sindicales.

Sin poner en duda la esencia de esta afirmación acerca de la identificación con la CSUTCB en muchas partes del Altiplano hay que hacer algunas diferenciaciones. La relación de las autoridades tradicionales con las estructuras arraigadas en tradiciones se han ido conformando localmente de diversas maneras. No en todos los sitios se dio una combinación y amalgama de los cargos. En algunos casos surgieron estructuras paralelas y se produjo una competencia entre las autoridades tradicionales y los líderes sindicales. Tal competencia reveló la formación de nuevos valores, los cuales aparentemente lograban imponerse como resultado de nuevas demandas sociales: en estos casos se confrontaba lo viejo con lo nuevo, el saber adquirido mediante experiencias en la vida se veía enfrentado a la educación escolar y a la capacidad de dominar formas políticas y de relacionarse urbanas, la espiritualidad se confrontaba a la ideología política. Ahí donde se desarrollaron estructuras paralelas se dio un trabajo positivo siempre y cuando el funcionario del sindicato pudiera respetar las estructuras tradicionales tanto como a los poseedores de cargos existentes. Donde esto no sucedió, se dieron grandes conflictos. Según Rivera (1990:28ss.) el rechazo a la CSUTCB en el norte de Potosí radica en la incapacidad de los líderes sindicales regionales de reconocer y respetar el sistema tradicional. Ni siquiera fueron capaces de entenderlo. Una de las causas de esto fué el hecho de que los cargos altos regionales en la CSUTCB fueron ocupados por personas que tenían una buena formación, que habían vivido mucho tiempo fuera del contexto campesino y que habían sido socializados dentro de los partidos de izquierda o en el movimiento minero. Estos funcionarios compartían las convicciones políticas de los kataristas, sin embargo su praxis y sus normas políticas estaban impregnadas de la cultura política occidental criolla. De esta manera los líderes de la CSUTCB

del norte de Potosí en 1979/80 consideraban que los campesinos de los *ayllus* eran atrasados y que sus estrategias políticas tradicionales frente al Estado eran expresión de sometimiento.

Lo que estos líderes sindicales no pudieron reconocer fue que desde la perspectiva de los campesinos eran estas estrategias las que hasta entonces les habían garantizado su subsistencia y la propiedad de sus tierras.

De cualquier forma sería muy simplista el querer reducir estos conflictos con todas sus consecuencias a la incapacidad de los líderes sindicales¹². Aquí nos encontramos con dos formas de organización que funcionan en base a principios diferentes. Desde la perspectiva de los campesinos de los *ayllus* es vital permanecer arraigados a sus propias formas, que ellos dominan. Porque en su opinión las estructuras tradicionales han demostrado su validez al haberles posibilitado la defensa de sus tierras, al haberles asegurado cohesión y solidaridad y al haberles ayudado a resolver conflictos y a enfrentarse y combatir las tendencias individualistas. Y también porque han demostrado su validez en cuanto a mantener la participación comunitaria y la responsabilidad política de sus representantes a pesar de las influencias de los partidos políticos.

Frente a esto los campesinos se vieron confrontados por la CSUTCB con un modelo de organización ajeno a su realidad, el cual funcionaba en base a normas que no eran las suyas, sino las de los estratos criollos y mestizos. La terminología usada, las formas de comportamiento y los valores no eran los suyos. Ellos no habían participado en la formulación de metas y sus intereses no eran considerados importantes. ¿Por qué habían de identificarse con esta organización?

La historia del norte de Potosí es ciertamente un caso extremo. En otras regiones el proceso de amalgamamiento se produjo de mejor manera. Esto es válido en especial para las regiones donde se encuentran las antiguas haciendas o en zonas en donde a raíz del desarrollo veloz de la minería a principios de siglo, los individuos pudieron tener sus primeras experiencias con la modernización. De todas formas, la CSUTCB no logró convertirse en aquello a lo que una vez aspiró: llegar a ser la organización única de la población campesina del país. Su visión de una amalgama entre formas de organización andinas y occidentales no se realizó en la forma deseada. La estructura sindical y la cultura política occidental fueron dominando poco a poco los sindicatos. El abismo entre el discurso y la praxis se hizo cada vez más grande. La base, sin embargo, consiguió conservar vivos los principios de organización propia.

6. ¿Victoria de los “tradicionalistas”?

Durante el tiempo en que Jenaro Flores fue secretario general de la CSUTCB apoyó fuertemente al sindicalismo. Anticipando su futura destitución en 1988, reconoció las necesidades del momento y trató de ganar a las mayorías luchando por el *ayllu* y combatiendo el sindicalismo. En el Primer

Congreso Extraordinario del sindicato en 1988 en el que se debatió la nueva orientación de la organización, su propia fracción propuso la sustitución de la CSUTCB mediante una asociación de *ayllus* y comunidades. Se planteó que

los *jilakatas* y *mallkus* sean las autoridades legítimas de este nuevo modelo social. De esta manera acabar con el sindicalismo opresor, represor, reproductor de las relaciones de producción capitalistas (cit. s. Calla, Pinelo & Urioste 1989:49).

Ciertamente lo que motivó a Flores a dar este paso fué táctica y estrategia política. Sin embargo, detrás de esto se encuentra el desarrollo político real de la población boliviana llamada "indígena". Se trata de un desarrollo que no solamente se ha dado en el Altiplano sino también en el resto del país. Nuevas organizaciones "indígenas" han surgido desde entonces y se presentan cada vez más seguras y conscientes. Lo que ellas demandan es el reconocimiento de su autonomía dentro de la sociedad nacional. Ellas defienden sus formas de vida, y su mundo, luchan por su supervivencia económica y cultural y por la revaloración de su identidad étnica. Las demandas políticas concretas de autodeterminación se combinan con visiones de un orden social nuevo.

Hasta aquí nos han conducido las huellas de Jenaro Flores. En base a su historia política se han podido mostrar las formas específicas de relacionarse con la modernidad que han desarrollado los pueblos andinos bolivianos. Esta historia muestra los caminos diferentes y entreverados que corren entre la modernidad occidental y las normas y valores autónomos del mundo aymara y quechua. Ella muestra las formas de comportamiento ambivalentes, las complejas estructuras y las formas de conciencia que se han desarrollado como resultado de esta confrontación y que forman parte de otra modernidad autónoma. En este sentido, se puede considerar a Flores como uno de los protagonistas de esta relación con la modernidad.

Notas

- 1 Me refiero aquí ante todo a estructuras socio-políticas e instituciones políticas creadas por el Estado-Nación moderno. Pero coincido con Quijano (1988) que sostiene que "en Europa, la modernidad se consolida de una cierta forma como parte de la experiencia cotidiana, al mismo tiempo como práctica social y como su ideología legitimatoria. En América Latina, por el contrario, y hasta bien entrado al siglo XX, se instala una profunda y prolongada brecha entre ideología de la modernidad y las prácticas sociales, no infrecuentemente dentro de las mismas instituciones sociales o políticas" (1988:15).
Traducción de este artículo: Marta Zapata.
- 2 Utilizo este concepto para caracterizar las estructuras comunitarias de organización político-religiosa propia que hoy existen y que están determinadas por tradiciones que se han ido transformando en el transcurso de la historia. Este planteamiento será desarrollado extensamente más adelante.
- 3 Desde 1981 tengo contacto periódico con kataristas y en especial con Jenaro Flores al cual he realizado diversas entrevistas.
- 4 Una de las pocas excepciones se halla en los análisis de Albó *et al.* sobre Jesús de Machaca (1972). Algunas referencias se encuentran también en Carter & Mamani (1982).
- 5 Véase el resumen de Carter & Albó 1988. Para regiones específicas remitimos a: Harris (1978 y 1982); Platt (1982); Godoy (1981); Rasnake (1989); Izko, Molina & Pereira (1986); Riviere (1982) para la región Norte de Potosí y el Departamento Oruro. Para la región norte del río Desaguadero entre otras co-

- sas: Bastien (1978); Carter & Mamani (1982); Albó (1972); Rösing (1987). Una bibliografía extensa sobre los aymaras se encuentra en la compilación de Albó (1988).
- 6 Para la región especialmente tradicional del norte de Potosí véase la reciente investigación de Rasnake (1989), para la "moderna" región cercana a la ciudad compárese p. e. Carter & Mamani (1982). Buechler (1980) constata cómo a través de la cultura festiva surgen también en la ciudad elementos creadores de identidad así como de redes sociales de mucha relevancia económica. La cultura festiva citadina de los aymaras no niega su origen en la tradición andina, aún cuando el mundo urbano ha dado lugar a nuevas interpretaciones.
 - 7 En otras zonas de los aymaras se les llama *mallku*; en las regiones donde se habla quechua se llama algunas veces a los representantes del *ayllu* mayor *kuraqa* que quiere decir "nobleza de herencia" o liderazgo étnico. En el norte de Potosí los *jilakata* son los representantes al nivel del *ayllu* menor, los *kuraqas* se eligen de las familias de alto rango como representantes al nivel del *ayllu* mayor (Rasnake 1989:66ss., 78ss.).
 - 8 Una descripción ilustradora de cargos y funciones de Irpa Chico que proviene de una comunidad originaria se encuentra en Carter & Mamani (1982). Ya que esta comunidad se encuentra en la misma región donde está la comunidad de donde viene Jenaro Flores, me pareció especialmente importante referirme a estos datos etnográficos. Mis conversaciones con Flores lo confirman.
 - 9 Ya en 1986 había intentado Beat Dietschy hacer productivo el planteamiento blochiano para el análisis del desarrollo en el Perú. Su lectura crítica del concepto de Bloch me ha sido de gran valor.
 - 10 Dietschy señala acertadamente que Bloch intenta "salvar la universalidad de la teoría de la historia marxista a través de abrir la posibilidad de percibir los factores que desestabilizan los caminos equivocados y los rodeos del proceso histórico corrigiendo así los olvidos del materialismo marxista vulgar" (Dietschy 1986:26).
 - 11 Aquí hay que mencionar en especial el estudio en 4 tomos sobre migrantes urbanos de Albó, Greaves & Sandoval (1981-87). Sobre la red social mediada por la cultura festiva y su redefinición en el contexto urbano véase Buechler 1980 y Albó 1985. Sobre el tema de las organizaciones políticas y sociales en el Alto y su trasfondo "tradicional" vease Ströbele-Gregor (1990a). Hasta qué punto esta impregnada la economía "informal" de las estructuras rurales andinas es discutido en Ströbele-Gregor (1990b).
 - 12 Rivera tampoco hace esto en su análisis.

Referencias

- Albó, Xavier
 1975 *La paradoja aymara: Solidaridad y faccionalismo*. La Paz: Cuadernos de Investigación CIPCA, Nr. 8.
 1981 *Bases étnicas y sociales para la participación aymara*. La Paz: Mimeo.
 1985 "Pacha Mama y Q'ara: el aymara ante la opresión de la naturaleza y de la sociedad". *Estado y Sociedad* 1:73-88.
 1986 "Cuando el gigante despierte". *Cuarto Intermedio* 1:1-20.
- Albó, Xavier (comp.)
 1988 *Raíces de América. El Mundo Aymara*. Madrid: Alianza/UNESCO.
- Albó, Xavier et al.
 1972 "Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca". *América Indígena* 32:773-816.
- Albó, Xavier; Greaves, Thomas & Godofredo Sandoval
 1981-87 *Chukiyawu: la cara aymara de La Paz*. La Paz: Cuadernos de Investigación CIPCA, Nr. 20, 22, 24, 29.
- anónimo (Ströbele-Gregor, Juliana)
 1983 "Der schlafende Riese erwacht". *Latinamerika-Nachrichten* 120:12-24.
- Bastien Joseph W.
 1978 *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean ayllu*. American Ethnological Society, mon. 64. St. Paul: West Publishing.
- Benjamin, Walter
 1966 *Briefe*. Vol. II. Francfort-del-Meno: Suhrkamp.
- Bloch, Ernst
 1959 *Gesammelte Werke*. Vol. IV y VII. Francfort-del-Meno: Suhrkamp.
- Buechler, Hans
 1980 *The Masked Media*. The Hague: Mouton.

- Calla, Ricardo; Pinelo, José E. & Miguel Urioste
1989 *CSUTCB: Debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades*. La Paz: CEDLA.
- Cárdenas, Víctor Hugo
1988 "La lucha de un pueblo". En: *Raíces de América. El Mundo Aymara*. Albó, Xavier, comp. Madrid: Alianza América/UNESCO, 495-534.
- Carter, William & Xavier Albó
1988 "La Comunidad Aymara: un mini-estado en conflicto". En: *Raíces de América. El Mundo Aymara*. Albó, Xavier, comp. Madrid: Alianza América/UNESCO, 451-94.
- Carter, William & Mauricio Mamani
1982 *Irpa Chbico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Juventud.
- Dietschy, Beat
1986 'Nicht alle sind im selben Jetzt da'. *Über die Kategorie Ungleichzeitigkeit*. Manuscrito.
- Flores, Jenaro
1991 Entrevista a Juliana Ströbele-Gregor. La Paz, 9. Sept. (no publicada).
- Godoy, Ricardo
1981 *From Indian to Miner and Back Again. Small Scale Mining in the Jukumani ayllu, Northern Potosí, Bolivia*. Ph.D. dissertation. New York: Columbia University.
- Golte, Jürgen
1980 *La racionalidad de la organización andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gow, David
1976 *The Gods and Social Change in the High Andes*. Ph.D. dissertation. Madison: University of Wisconsin.
- Izko, Javier; Molina, Ramiro & Raúl Pereira
1986 *Tiempo de vida y muerte*. La Paz: Consejo Nacional de Población, Ministerio de Planeamiento.
- Harris, Olivia
1978 "El parentesco y la economía vertical en el ayllu laymi". *Avances* 1:51-64.
1982 "Labour and Produce in an Ethnic Economy, Northern Potosí, Bolivia". En *Ecology and Exchange in the Andes*. David Lehman, ed. Londres: Cambridge University Press, 70-96.
- Hurtado, Javier
1986 *El Katarismo*. La Paz: HISBOL.
- INDICEP
1973 "El jilakata. Apuntes sobre el sistema político del los aymaras". *Allpanchis* 5:33-44.
- Klein, Herbert
1984 *Historia general de Bolivia*. La Paz: Ed. Juventud.
- Pearse, Andrew
1975 "The Latin American Peasant". Londres: Frank Cass, 119-62.
- Platt, Tristan
1982 *El ayllu andino y el estado boliviano*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rasnake, Roger
1989 *Autoridad y poder en los Andes. Los Kuraqkuna de Yura*. La Paz: HISBOL.
- Rivera, Silvia
1986 "Sindicalismo 'campesino': Unidad en la diversidad?" *Presencia* (La Paz) 7.12.1986:12-3.
1990 "Democracia liberal y democracia de ayllu: El caso del Norte Potosí, Bolivia." En *El difícil camino hacia la democracia*. Carlos Toranzo Roca, ed. La Paz: ILDIS, 9-52.
- Rivière, Gilles
1982 *Sabaya: Structures socio-économiques et représentations symboliques dans le Carangas, Bolivie*. These 3. er ciècle. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Rojas, Antonio
1978 "La tierra y el trabajo en la articulación de la economía campesina con la hacienda". *Avances* (La Paz) 1:51-70.
- Rösing, Ina
1987 *Die Verbannung der Trauer*. Nördlingen: Greno.
- Silverblatt, Irene
1987 *Moon, Sun and Witches: Gender, Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton, Nueva York: Princeton University Press.
- Ströbele-Gregor, Juliana
1989 *Indios de piel blanca*. La Paz: HISBOL. (Versión española de: Dialektik der Gegenauflklärung. Zur Problematik fundamentalistischer und evangelikaler Missionierung bei den urbanen Aymara in La Paz (Bolivien). Bonn: HOLOS 1988).

- 1990a "El Alto – Stadt der Zukunft". In *Lateinamerika – Analysen und Berichte 14*. Dietmar Dirmoser et al., ed. Hamburgo: JUNIUS, 84–107.
- 1990b "Suche nach Sicherheit und eigenständigen Formen der Selbstbehauptung". Ponencia presentada durante el Congreso de la Asociación Alemana de Investigación sobre América Latina (ADLAF) "Socialización global – culturas locales", del 18 al 22 de octubre de 1990 en Berlín. Publicado en 1992 Francfort-del-Meno: Vervuert, 114–20.
- Quijano, Aníbal
1988 *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política.
- Toranzo Roca, Carlos
1990 "Conflicto Estado sociedad". En *El difícil camino hacia la democracia*. Carlos Toranzo Roca, ed. La Paz: ILDIS, 119–30.
- Urioste, Miguel
1989 *Resistencia campesina. Efectos de la política económica neoliberal del Decreto Supremo 21060*. La Paz: CEDLA.