

Recepción: 28/11/2005

Aprobación: 28/07/2006

LA VOZ DE LOS CERROS Y LOS PÁRAMOS. LOS UNIVERSOS INDÍGENAS ANDINOS EN SU LUCHA POR LA EDUCACIÓN Y EL RESPETO A SUS IDENTIDADES

Dr. Juan Marchena F
Universidad Pablo de Olavide
Sevilla

RESUMEN

En este artículo se analiza el cómo y el porqué, en las repúblicas andinas, la inclusión de los pueblos originarios a los destinos nacionales ha sido lenta, insegura e irregular y muchas veces marcada por una violencia extrema. En cuanto a la educación, el trabajo describe cómo las poblaciones indígenas han sido relegadas durante décadas, sufriendo recortes y atrasos continuos por parte del Estado y sus instituciones. Reconstruye la memoria de los pueblos indígenas originarios, en el espacio que abarca el sur de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y el norte chileno y argentino.

Palabras clave: pueblos indígenas, memoria, exclusión, educación.

**THE VOICE OF THE HILLS AND THE MOORS. THE INDIGENOUS
ANDEAN UNIVERSES IN THEIR STRUGGLE FOR THE
EDUCATION AND THE RESPECT TO THEIR IDENTITIES**

Dr. Juan Marchena F.
Universidad Pablo de Olavide
Sevilla

ABSTRACT

In this article, the how and why the inclusion of the native peoples to the national destinies has been slow, insecure and irregular, and, many times, marked by an extreme violence are analyzed. Regarding the education, the paper describes how the indigenous populations have been relegated for decades, undergoing continuous cutting downs and delays by the State and its institutions. The work rebuilds the memory of the native indigenous peoples including the south of Colombia, Ecuador, Peru, Bolivia and the north of Chile and Argentina.

Key words: *indigenous peoples, memory, exclusion, education.*

Urqukunaqa kawsaqmi runa hina kawsayniyuqmi runahinan yarqachikuq. Ch'akichikuq. Chaymi wawakunata naceqtin urqukuna urqarikunku... Chaymi padridoyki para siempre... Huq criatura nacenchiq chaypa uq urqus uqariwashun... Ahinatan rimanku ñawpa runakuna... Ñawpaqqa urqukunan rimaq, ahinan... "Qan urquchu kashanki?". "Ari, urqun kashani". Sapa urqutaqmi sutiuyuqkama. Allin rispitaná chay urqukuna allin haywakuna, wirawan sumaqchata haywakuna. Tinkakuna...¹.

Los cerros viven, tienen vida como los runas². Así como los hombres, tienen hambre y sed. Por eso cuando nacen los wawas³, los cerros se apoderan de ellos. "Mi ahijado", dicen... "él es tu padrino para siempre"... Cuando nacemos como criaturas, un cerro nos alza para protegernos... Así hablan los antiguos hombres... Antiguamente los cerros hablaban, así es... "¿Tú eres ese cerro?" "Sí, soy el cerro". Cada cerro tiene su nombre. Estos son cerros que hay que respetar bien, hay que darles buena ofrenda. Bonito hay que alcanzarles con sebo, hay que ofrendarles...

Esta conferencia fue escrita para ser leída en Pasto, por su temática y planteo. Pero, como todos sabemos, el volcán Galeras, una tardía procesión hacia su cumbre con el manto de la virgen del Rosario que solo logró sus efectos cuando ya era tarde, o quizás *Supay*⁴, impidieron que pudiera ser así.

De todas formas, desde acá, en Bogotá, situados como estamos en las faldas de los cerros de Monserrate, también tiene sentido esta charla. Por varias razones. Primero, porque perdidos en el tráfico de los negocios mayores y menores de la capital, en el vendaval chirriante de las busetas o en la vocinglería de las calles, olvidamos muchas veces que nos hallamos en el corazón de la cordillera de los Andes. Bogotá es también el mundo andino, por mucho que los constructores de la nación hayan querido convencernos de que, en una República blanca, aristocrática o burguesa según las épocas, el mundo andino no tiene cabida en su corazón. Pero no es así históricamente. Muiscas o Chibchas, asentados durante siglos en estas *sabanas* de altura, forman parte de nuestra realidad en muchas facetas de la vida, aún quinientos años después de la invasión europea y del holocausto que produjeron los españoles en los pueblos originarios del continente. Por eso, aunque esta conferencia tendría más calado en Pasto, en Popayán, aun en Tunja, donde la pervivencia de los pueblos y las culturas andinas es más evidente, nos basta con volver nuestro rostro hacia la vidriera del salón para convencernos de que, desde esta sexta planta de la

Javeriana, ahí están los Andes, los cerros verdes envueltos en su bruma, casi al alcance de la mano: –“*Qan urquchu kashanki?*” –“*Ari, urqun kashani*”. –“¿Tú eres ese cerro?”, preguntamos–. “Sí, soy el cerro”, nos contestan.

Y una segunda razón: también creo que esta charla tiene sentido aquí y ahora porque nos han acostumbrado a asumir que si algo sucede, sucede en Bogotá; lo demás parece como si ocurriera en otro mundo. Como quiso el Galeras, o el *Supay*, quizás sea bueno que pronunciemos estas palabras en la capital, si es que las palabras en nuestros días pueden tener alguna importancia. Capaz que acá tengan más eco, que calen a alguien, que impliquemos a alguien más en esta historia. Capaz también que incomodemos a alguien. Porque Colombia, como el resto de las repúblicas andinas, se ha debatido durante los dos siglos de construcción republicana entre la inclusión forzada de las poblaciones originarias en la vida política y social, y la exclusión también forzada de estas sociedades de los avatares de la nación y la ciudadanía. Una paradoja aún no resuelta en muchos casos en nuestro mundo.

Esta conferencia trata de analizar el cómo y el por qué, en las repúblicas andinas (fundamentalmente Ecuador, Perú y Bolivia, pero también en el sur colombiano y los nortes chileno y argentino) la inclusión de los pueblos originarios a los destinos nacionales –en el grado que ello se haya conseguido y tolerado– ha sido lenta, insegura e irregular, señalada por mil y una contingencias, muchas veces marcadas por la violencia más extrema cuando no por un exterminio calculado. No es una conferencia para especialistas en etnohistoria andina, la mayor parte de los cuales aparecerán aquí citados y referenciados, sino para personas que deseen una aproximación a la cuestión indígena de alguien que lleva décadas estudiando este tema tan apasionante como intenso y comprometido.

Trata también esta charla de cómo la educación de este importante contingente de población, a fin de ver incluidas sus señas identitarias en el concepto republicano de ciudadanía, ha sufrido igualmente recortes y atrasos continuos por parte del Estado y sus instituciones. Los pueblos indígenas originarios a todo lo largo del cordón andino, no solo fueron relegados durante décadas en los procesos educativos nacionales, sino que a través precisamente de una “educación nacional” han sido barridas o menospreciadas sus particularidades y especificidades, sus lenguas, sus formas organizacionales, sus culturas en suma. Y ello en aras a constituirnos todos en países blancos y occidentales. Los pueblos Muisca, Chibcha, Pasto, Paez, Pijao, Teguá, Tairona, Senú, Embera, Wayú, Kogui o Guambiano, por citar solo algunos en Colombia, duermen un sueño de siglos en los museos, o en los catálogos sobre el patrimonio cultural colombiano, del que –nos dicen– debemos sentirnos orgullosos “porque es nuestro”. Pero sus descendientes, hoy, duermen también su sueño de siglos

esperando, desde la Guajira a la Patagonia, el reconocimiento de sus derechos culturales, porque son “suyos” (no los consideramos “nuestros”), y esperando también el reconocimiento real de sus derechos ciudadanos y republicanos. Pero si se duelen, si alzan la voz, si nos insisten y reclaman, si apelan a la justicia o a la memoria, si se reconstruyen y reorganizan, si crean, si avanzan, si sienten, entonces pasan a constituir un problema para el Estado que, normalmente, acude a la fuerza y al “sentimiento nacional” para solucionarlo. Solo parecen ser “nuestros” los indígenas “históricos”; los del presente, no tanto. Pero están ahí; son sus herederos, los jirones que dejamos de los pueblos más orgullosos de América.

Actualmente vienen a ser más de setecientos grupos indígenas en todo el continente, que hablan más de cuatrocientas lenguas, con una población superior a los 50 millones⁵, fundamentalmente situados en la región Andina y en Mesoamérica, y su memoria constituye el referente más importante de lo que hoy venimos a llamar América Latina. No solo por conformar las que fueron las sociedades originarias, sino porque en el presente, aún dominados física, económica y culturalmente, testimonian con su lucha permanente la conquista de la independencia, la justicia, la dignidad y la necesidad de combatir la pobreza; no se rindieron, no se dejaron comprar, fueron y son abatidos y destruidos. Su lucha durante siglos, por sus tierras, su cultura y su identidad, representa a la vez la lucha que debería ser de todos por acercarnos a la propia y olvidada memoria de nuestra propia liberación. Una memoria que debe reconstruirse a partir del análisis histórico –señalan los indígenas en sus textos– para ubicar y explicar la situación de pobreza y marginación en que viven, tal y como expresan en la famosa declaración de Barbados, que se remonta nada menos que a 1977⁶: “La ideología debe formularse a partir del análisis histórico. El método de trabajo inicial puede ser el estudio de la historia para ubicar y explicar la situación de dominación”⁷. Y una memoria que expresan de mil y una formas, con mil y un gritos, con mil y un cánticos. Porque los pueblos originarios andinos no han cesado de cantar, y es su cántico de creación espiritual y humana la señal y testimonio más importante de vida y reconstrucción. Por eso a veces debemos oír la voz de los cerros: *Urqukunaqa rimac*, los cerros hablan, pero no los oímos.

UN TUPIDO TAPIZ DE PUEBLOS ORIGINARIOS

La tierra de los pueblos andinos es inmensa, bella, arrugada, fría y ventosa, y se desparrama desde las alturas de la cordillera hasta las zonas más bajas y calientes. Una tierra que ha sido poblada desde hace miles de años cultivada con respeto y esmero por pueblos numerosos, sabios y trabajadores. Tanto en las alturas de las punas como en los páramos, los cerros, los valles y las *yungas*

calientes, en los ríos y en los lagos, y desde las selvas orientales hasta el litoral Pacífico, los pueblos andinos han domesticado y poblado estos inmensos espacios, identificándolos con sus propios nombres. En ellos puede seguirse el rastro humanizado que han dejado los trabajos de sus hombres y mujeres. Espacios también reconocidos por su significado sagrado: desde los venerables santuarios y lugares de culto ancestral, sus dioses⁸ y también sus divinidades malignas⁹ han ejercido secularmente su dominio sobre las tierras y los hombres.

Los *ayllus*, las parcialidades, comunidades y familias étnicas, en los territorios que controlaban y consideraban suyos, pudieron acceder, arriba y abajo del horizonte vertical andino y en un espacio amplio y disperso, a una variada gama de productos; lo cual no solo les garantizó la supervivencia, sino les permitió, además, obtener un excedente que, una vez almacenado y redistribuido, les hizo crecer y crear algunas de las culturas más importantes de la historia de los hombres sobre la tierra.

Lograron así abundantes cosechas de tubérculos y gramíneas en las alturas cultivables; de maíz y frutas en los valles; *coca*, *ají* y maderas fueron recolectadas en las *yungas*; algodón, *guano* y pescados subieron desde la costa; peces y plantas extrajeron de los ríos, lagos y lagunas; los rebaños de camélidos en las *punas* fueron numerosos; y metales y piedras preciosas o corales, ámbar, perlas y conchas de nácar... toda una gama de productos diversificados y adaptados a las condiciones del medio, fueron intercambiados recorriendo a veces largos caminos.

Para obtenerlos fue necesario desarrollar múltiples formas de organización de la vida material y social, basadas en el trabajo colectivo, a fin de conseguir la autonomía económica del grupo humano y su crecimiento cuantitativo y cualitativo. El trabajo de los hombres y mujeres que habitaban las tierras andinas estuvo así sujeto a complejas formas de organización que constituyeron el plano basal de sus culturas.

Aunque la explicación no es sencilla, el *ayllu*¹⁰ –la unidad básica del grupo étnico en la Sierra, desde el sur colombiano hasta el norte argentino– estaba constituido por un conjunto de productores más o menos dispersos, unidos por lazos cooperativos, a través de los cuales el grupo conseguía la pretendida autonomía económica. Estos lazos, además, se reforzaban con la aceptación por parte de todos de pertenecer a una misma familia étnica, y de poseer un linaje común, en la medida que se identificaban entre ellos y ante otros como descendientes de un mismo antepasado (real o mítico) sintiéndose parientes entre sí; y también por estar ligados a una tierra concreta, a un medio físico específico que les aportaba en sus elementos naturales (un cerro, un río, un

páramo, una pampa, una quebrada) las señas de identidad colectiva que los consolidaba como miembros todos de una misma “familia étnica”.

El *ayllu* no tenía un tamaño concreto. A veces estaba compuesto por pocas unidades familiares u hogares (hablando siempre de familias extensas); a veces por varios *ayllus* pequeños que formaban uno mayor. Incluso entre varios *ayllus* grandes podía darse ese mismo sentido de pertenencia común o de parentesco, más o menos lejano pero definitorio. Decían pertenecer a una misma unidad étnica, a una zona geográfica reconocida, usaban una misma lengua o un dialecto de la misma, unas formas alimenticias concretas, un tipo de cerámica o de tejido determinados, utilizaban unos colores específicos para teñir la ropa... Es decir, a través de este proceso de identificación colectiva, en el que se pudieron ir incorporando un mayor número de hogares, es como transitamos desde el *ayllu* básico al grupo étnico (colectividad territorial); o al señorío que sobre el mismo ejercía el *cacique* (*kuraka*, *mallku* o *jilaqata* según las zonas) una autoridad étnica de linaje reconocido; o incluso a la confederación de varios de ellos mediante complejas jerarquías cacicales, especialmente en la zona aymara (confederaciones Charca o Qharaqhara, por ejemplo, y entre otras muchas, en la actual Bolivia).

Ese sentido de ser y sentirse “hermanos” en el *ayllu* confería a sus integrantes un especial sentido de la unidad y de la cohesión interna. Las relaciones de parentesco, entendidas en el sentido anteriormente explicado, y que podían retrotraerse hasta la época del mítico antepasado fundador, conformando la tradición del grupo, constituían la red de hogares o familias que integraban el *ayllu*. Por tanto, en el *ayllu* sentían que reposaba su identidad, y en él se aseguraban la supervivencia y el progreso.

La tierra y sus bienes potenciales, los pastizales, las aguas, los animales y los frutos, pertenecían al dominio colectivo del *ayllu*, o de la parcialidad o comunidad étnica compuesta por varios de ellos. Solos o en colaboración con otros *ayllus*, intentaban el acceso, explotación y control de los diversos microambientes del área donde se ubicaban, lo que les dotaba, desde una bien manejada complementariedad ecológica, de una rica diversidad productiva. En función de la zona donde se situaran, debían aplicar mayores o menores esfuerzos para lograrlo; pero este control y manejo de los microambientes y de sus productos eran el objetivo común.

Desde el *ayllu* se tenía derecho a los bienes; si estos crecían, el *ayllu* aumentaba su prestigio, porque existía un sentido colectivo y no individual de la movilidad social y del progreso económico, en función del éxito obtenido en el uso de los recursos disponibles.

Con los dioses y las *huacas*¹¹ locales sucedía del mismo modo. Eran parte de la colectividad y nadie podía usufructuarlos por sí solos. Lo religioso conformaba una esfera fundamental de lo colectivo, otra de sus señas de identidad que ligaba pasado, presente y futuro. Las relaciones simbólicas eran de una extraordinaria importancia, remarcadas en complejas prácticas rituales e identitarias.

Al interior del *ayllu* no solo se trataba de compartir recursos. El trabajo, o mejor dicho la fuerza de trabajo, era igualmente repartido. Al igual que se intercambiaban recíprocamente los bienes, aportados por el esfuerzo de cada hogar o grupo de hogares en los diferentes nichos ecológicos, también se intercambiaban recíprocamente el trabajo. Porque se trataba de un esfuerzo diversificado, en la medida que se explotaban a la vez distintos microambientes dispersos en el horizonte vertical andino. Es decir, aplicaban estos esfuerzos en función de la altura y de las condiciones ecológicas del territorio; o realizaban actividades distintas, desde las textiles a la elaboración de utensilios. Así, estas relaciones de cooperación entre los diversos productores eran las que garantizaban el utilizar en provecho compartido el total de los bienes y los servicios.

En la medida que este tipo de relaciones podía ampliarse a otros *ayllus*, extendiendo sobre ellos sus prácticas y rituales identitarios, aumentaba la fuerza de trabajo del grupo étnico inicial, y se posibilitaba así que alcanzaran mayores y más lejanos recursos. Mediante complejas relaciones donde se entreveraban manejos compartidos de diversos nichos o territorios, alianzas políticas jerarquizadas –en función del prestigio de los *caciques*, de sus linajes o del peso total del grupo–, intereses comunes, solidaridades e incluso oposiciones que se manifestaban en guerras y luchas rituales, este conjunto de segmentos desiguales terminaba por conformar un vector de fuerza común, altamente eficaz y que tenía en la complementariedad el principal sostén sobre el qué sustentarse.

Las sociedades andinas accedieron de este modo a distintas y separadas zonas de producción o recolección, creándose lo que John Murra denominó “archipiélagos productivos”, arriba y abajo del espacio vertical: los espacios conocidos como *Anansaya-Urinsaya* de los quechuas (de arriba y de abajo respectivamente), o *Urcosuyo* (lo alto, lo masculino) –*Umasuyu* (lo bajo, lo femenino) de los aymaras. Estas relaciones colectivas permitían emprender también tareas más ambiciosas, aportando cada *runa* su trabajo a una tarea común, concreta y temporal, las conocidas como *mink'a*, *ayñi*, *yanapaku*, *jayma*, *achogalla*... A ellas acudían para realizar tareas comunitarias en momentos señalados. Esto fue lo que permitió, por ejemplo, la construcción masiva de andenes de cultivo, de almacenes, caminos, tambos¹² o canales de riego, incrementando la producción, los recursos, la circulación de los mismos, los

excedentes y su conservación; o fortalezas defensivas (*pukaras*), templos y santuarios.

Estos intercambios de bienes o servicios al interior del *ayllu* o del grupo étnico debían ser equitativos, en función del principio regulador de la reciprocidad: el concepto *ayni*. *Ayni* significa retorno, mutualidad, trabajo recíproco (*aynicui*, *ayninacuy*, prestarse ayuda mutua): yo para tí lo mismo que tú para mí. Pero reciprocidad comprometida (*ayniy*: comprometerse). Incluso existía en la comunidad un *aynicamayok*, es decir, un guardián o juez de estas relaciones equilibradas: uno debía dar al otro lo mismo que recibía, y ambos tenían derecho a que las prestaciones fuesen equilibradas. Además, se aplicaba el término *tinku*: lo unido, lo completo, lo equilibrado (*tinkucuy*, confluir). *Ayni* y *tinku* regularon así los intercambios recíprocos de todo tipo, las obligaciones mutuas. Y esta reciprocidad se ajustaba no solo entre los miembros del *ayllu*, sino entre el *ayllu* como colectivo y sus integrantes debían trabajar para la comunidad en la medida que la comunidad trabajaba para cada uno de ellos.

A pesar de todo lo anterior existieron asimetrías en estas relaciones. Asimetrías que, en mayor o menor grado y según determinadas circunstancias, dieron lugar a las estratificaciones que encontramos al interior de *ayllus*, parcialidades y comunidades. Por una parte porque no todos los hogares eran iguales en tamaño, y por tanto en capacidad productiva; así, el aporte al *ayllu* se realizaba desde una posición de desigualdad en cuanto a la carga laboral que a cada uno correspondía aportar; es decir, unos debían trabajar más que otros. Por otra, entre distintos *ayllus* y con respecto a un grupo étnico más grande sucedía lo mismo; incluso era común que existieran en el seno de los *ayllus* (y/o con más razón en un grupo conformado por varios de ellos) ciertos hogares o *ayllus* considerados como “parientes pobres”, a quienes, por motivos de tradición o por una tardía incorporación al mismo, les tocaba menos tierra o menos producto y más trabajo en los repartos. Es decir, el sentido de lo comunitario, la aplicación de los conceptos *ayni* y *tinku*, no conllevaba necesariamente un régimen igualitario de deberes, obligaciones y derechos.

Del mismo modo, la ampliación de estas redes de parentesco a grupos más numerosos generó en algunos hogares ciertas dudas respecto de con quien mantener mayor lealtad (a la hora de aplicar cantidades de trabajo, por ejemplo): si con el *ayllu* original o con el colectivo superior. Estos conflictos y su resolución (positiva o negativa) repercutían en el prestigio que el grupo adquiría al interior del conjunto mayor, en el trabajo que debían aportar, o en los bienes y servicios que de él habrían de recibir.

En este sentido, el regulador de todas estas complejas relaciones era el *cacique*, *kuraka*, *mallku*, o *jilaqata*, según las zonas, la autoridad étnica del grupo

o del pueblo, o incluso del *ayllu* si éste era muy grande. Este *kuraka* pertenecía, o decía pertenecer, al linaje fundador, y su autoridad le venía conferida por sucesión que se transmitía en el seno de su parentela, la cual constituía un grupo importante de poder al interior del colectivo. El prestigio de su liderazgo, desde su posición de privilegio y preeminencia, lo obtenía en función de cómo manejara este complicado nudo de obligaciones y derechos.

El *kuraka* representaba la identidad colectiva, organizaba el trabajo y reparaba las tierras; se encargaba de enviar los trabajadores necesarios a los distintos nichos productivos; velaba por el almacenamiento y consumo de los bienes comunales; defendía los intereses comunitarios en sus relaciones con otros grupos; y dirigía los rituales religiosos. Las contrapartidas que recibía eran laborales y productivas: la comunidad le trabajaba las tierras, le entregaba productos procedentes de otros nichos ecológicos, le tejía la ropa (de la mejor calidad, *cumbi*), le ofrecía ofrendas por su dedicación a sus responsabilidades con motivo de las fiestas religiosas (plumas, joyas, mujeres, tierras, ganado...), le construía la vivienda –a veces de gran tamaño y suntuosidad– y le rendía un cierto culto político que incluía insignias, desfiles sobre andas acompañado de músicos y danzantes... Culto que, pasado el tiempo, podía incluir dosis más o menos abundantes de deificación.

Pero su mecanismo fundamental de poder sobre el grupo lo constituía el otro gran principio articulador del mundo andino junto con la reciprocidad: la redistribución. El *kuraka* era el que redistribuía los bienes obtenidos colectivamente y los excedentes productivos. En ceremonias que tenían lugar en días señalados, con motivo de las siembras y cosechas o en algunas festividades relacionadas con las *huacas* locales y el calendario solar, se procedía al reparto de estos bienes. También se atendía a los hogares que habían sufrido una quiebra o accidente y se cuidaba el mantenimiento de los ancianos y los niños.

En estas ceremonias de la redistribución se mantenían también los principios *ayni* y *tinku*, aunque obviamente no se aplicasen con un sentido completamente igualitario para todos los miembros de la comunidad. La redistribución tenía que ver con principios de jerarquía (normalmente el *ayllu* o la parentela del *kuraka* resultaban favorecidos); tenía que ver también con la cantidad de tierra asignada para el trabajo (el *topo*, medida de tierra recibida anualmente por un hogar o grupo de hogares para su puesta en producción) y su rendimiento; con la cantidad de mano de obra aportada por los mismos; con la dificultad o el tiempo asignado a algunos hogares o individuos de varios hogares en tareas de *mitmacunas* (familias enviadas para el trabajo en otros nichos ecológicos lejanos) o en labores para la comunidad, como el tejido, por ejemplo; con la mayor o menor cantidad de contribuciones exigidas por parte de otro señor étnico superior, o para el culto de los dioses locales, o con los tribu-

tos imperiales del *Tawantinsuyu incaico*. Es decir, el *kuraka* podía manejar el trabajo y la redistribución a favor de unos o de otros, de manera que pudo generar una red de lealtades en torno a su persona y a su grupo cuando no un ámbito clientelar mucho más extenso. Con estas redes se aseguraba para el futuro mayores aportaciones de productos y trabajos, que aumentaban su poder, porque los bienes así obtenidos los volvía a situar en el circuito de la redistribución.

Obviamente este juego de lealtades generaba también conflictos de autoridad en el seno del grupo, de manera que las relaciones de poder se mantuvieron siempre en un tenso equilibrio. Un equilibrio que si algunas veces fue precario (especialmente cuando se produjeron crisis climatológicas agudas, interferencias externas como en el caso de las invasiones de otros pueblos vecinos, o como sucedió con las expansiones imperiales *Wari* o *Inca*) en otros momentos en los que el éxito político y económico acompañó las decisiones de estas autoridades, consolidó el papel protagónico de los *kurakas*.

LA DESTRUCCIÓN DEL MUNDO

Todo este universo social, cultural y económico, resultó letalmente afectado por la invasión europea cuando, tras el asesinato del *Inca Atahualpa* en Cajamarca a manos de los hermanos Pizarro, el *Tawantinsuyu* entró en crisis terminal.

La conquista andina por los europeos no solo significó el fin de los *Incas*, sino la dislocación de los equilibrios, pactos y dominaciones que constituyeron y consolidaron su imperio; una dislocación que conllevó el consiguiente reverdecimiento de los localismos que, como un mosaico gigantesco, habían caracterizado desde mucho tiempo atrás a la región. A esta desarticulación siguió un violento periodo de enfrentamientos entre los diversos grupos de conquistadores europeos y los que llegaron poco después; y entre todos estos y la Corona española, ante la imposibilidad de ponerse de acuerdo sobre qué modelo había de implantarse a fin de explotar rápida e intensivamente las tierras y los recursos que acababan de conquistar.

El fracaso de los *Incas* y de algunos señores étnicos en varias regiones para organizar una resistencia efectiva primero, y una ofensiva conjunta después, que expulsara y aniquilara a los invasores blancos, originó la gran represión ejecutada por los españoles contra los líderes indígenas y principales señores étnicos que podrían haber urdido esa resistencia, desde las *panacas* (familias) imperiales incaicas hasta las viejas familias de autoridades indígenas consideradas más prestigiosas, eliminándolas, degradándolas, removiéndolas de sus

tierras, pretendiendo con todo ello extinguir sus linajes o sustituirlos por otros más sumisos y dóciles.

Para llevar a cabo esta política, “pacificar” la región y organizar la extracción y remisión de los recursos a Europa, tanto de metales preciosos como de otros bienes, así como para fortalecer los mecanismos de control sobre la población indígena, fueron enviados desde España enérgicos administradores. Uno de ellos, el Virrey Francisco de Toledo, ordenó realizar una profunda reestructuración del espacio andino que provocó más daños en los pueblos indígenas que los desastres originados por las guerras de conquista, a pesar de todo el vendaval de sangre y violencia que habían producido¹³.

La política Toledana de fragmentar la sociedad colonial en dos universos separados, la República de Españoles (con su propia legislación) y la República de los Indios (igualmente con una normativa particular, impuesta por unos jueces especiales llamados Corregidores de Indios) fue acompañada de un conjunto de disposiciones con las que se pretendió evitar –a los ojos europeos– la dispersión habitacional en que vivía la población andina. Ésta fue agrupada y “reducida”.

Fruto de un profundo desconocimiento del trabajo comunitario y recíproco de los diferentes *ayllus* y parcialidades en los distintos microambientes ecológicos o archipiélagos productivos, Toledo obligó a la población indígena a “vivir en policía” en “reducciones” o pueblos de indios, porque así sería más fácil –opinaba– controlarla, tasarla (someterla a tributo) y obligarla al trabajo. Surgieron así las llamadas “comunidades de indios”, en adelante la forma más característica de organización de la población indígena en los Andes.

Por imposición y coacción, los diversos *ayllus* y parcialidades de naturales originarios se vieron obligados a abandonar el uso de la verticalidad productiva, y fueron compelidos a habitar y a trabajar solo en determinados nichos ecológicos, aquellos en que fueron situados a la fuerza (“reducidos” o “resguardados”, de ahí los términos “reducción” o “resguardo”) por las Ordenanzas de Toledo. Así, la complementariedad productiva quedó quebrada y la subsistencia de las nuevas poblaciones no pudo sino entrar en crisis, al faltarles buena parte de sus recursos: lo que antes conseguían por intercambios recíprocos al interior del *ayllu* o entre varios de ellos, ahora debían obtenerlo en el mercado colonial –con la consiguiente monetarización de sus economías, abandonando o redimensionando el sistema de trueque–, o a través de la compra obligada de productos a los Corregidores, a los precios que éstos dispusiesen.

Esta compulsiva dislocación de las formas de organización del trabajo y de la producción indígenas, de su ubicación en el medio natural y de sus formas

de relación, tanto adentro como afuera de los *ayllus* y parcialidades, forzando a los pueblos a la transformación de sus economías naturales en economías coloniales, vino acompañada, además, por el establecimiento de la *Tasa de tributo*. En la Visita General, mandada a realizar por Toledo, los indígenas fueron agrupados en sus nuevos pueblos (normalmente situados por los españoles en las zonas bajas o en el fondo de los valles, es decir, lejos de las alturas de la Sierra donde les sería más fácil resistir), debiendo abandonar los demás nichos ecológicos que tradicionalmente habían trabajado. Por tanto, se les obligó a concentrarse en una “población”, un concepto nuevo para ellos. Surgieron así los llamados *pueblos de indios*, que mantenían las características de las villas de españoles: plaza central, iglesia, casa del cabildo indígena, calles trazadas a cordel... En ellos se les “entregaba” una tierra comunal que debían cultivar para pagar con sus frutos el tributo que se les imponía (la *tasa* de cada pueblo) y se les obligaba a que eligieran una autoridad para su comunidad, conocida como *alcalde de indios* o *varayoq*¹⁴. Una vez asentada la población en su nuevo emplazamiento, se contabilizaba el número de varones, que pasaban a ser considerados *indios originarios* de tal comunidad y, en función de su número, ésta quedaba *tasada* en una cantidad fija de tributo a pagar anualmente al Corregidor.

Junto con esta tasa se fijaba también el contingente anual de varones (*mitayos*) que la comunidad debía poner a disposición de la Corona y de sus autoridades para las *mitas* (trabajos temporales obligatorios) que se les exigieran, a fin de ser remitidos donde y cuando se les ordenara, normalmente a las minas.

Es decir, reducción a comunidades, Pueblos de Indios o Resguardos, tasa de tributo y cuota mitaya, fueron tres obligaciones fundamentales impuestas a la población indígena que trastornaron y dislocaron completamente el universo andino. A su vez, las “reducciones a pueblos de indios” originaron el abandono forzoso de las formas de producción, relación y articulación tradicionales, generando profundas crisis de subsistencia por la ausencia de muchos productos básicos que antes obtenían a través de las mismas, quedando todavía más indefensos ante los embates de las epidemias occidentales.

Estas medidas provocaron la huida de muchos indígenas de sus *ayllus* y parcialidades a fin de librarse del tributo y de las *mitas*. Otros, en cambio, intentaron regresar a sus lugares de origen, bien porque eran *mitmacunas* (colonos) del tiempo de los *Incas* y se hallaban en lugares diferentes de los suyos, o porque eran siervos de otros señores, o bien porque en el momento de la gran reorganización de Toledo estaban trabajando en nichos ecológicos lejanos de sus *ayllus* y fueron encuadrados y mezclados a la fuerza en comunidades ajenas. Y todavía otros, los *yanacunas*¹⁵, buscaban ocupación y lugar en el nuevo

régimen colonial alegando sus privilegios anteriores. Todos formaron parte de la gran multitud errante que fue ubicándose donde y como pudo, o trabajando en lo que les saliera al camino.

Unos fueron a las nuevas ciudades de españoles a trabajar como sirvientes o artesanos. Otros vinieron a recalar en los pueblos de indios ya establecidos, siendo encuadrados en calidad de *indios forasteros*: es decir, no pertenecían a la comunidad que los acogía, no tenían derecho a las tierras comunales, no pagaban tributo ni tenían obligaciones *mitayas*, pero debían estar dispuestos a trabajar en lo que la comunidad les fuera señalando. La comunidad los recibía como tales “forasteros” porque representaban una aportación relevante de mano de obra que liberaba a los comuneros “originarios” de una parte de la carga laboral obligatoria. También les arrendaron parcelas de las tierras comunales, lo que permitía a la comunidad pagar con estas rentas una porción del tributo; o los mandaron a las minas como mitayos a sueldo, completando la cuota *mitaya* y librando así a algunos comuneros de esta pesada carga; o realizaron otros trabajos que los originarios no podían cumplir. Estos forasteros fueron así “indios de segunda” al interior de la comunidad, pero su papel fue muy importante. Como su número a veces era superior al de “originarios”, a pesar de ser un producto no deseado del sistema colonial, terminaron por formar parte sustancial del mismo.

Además, los indígenas no sometidos al régimen toledano fueron repartidos en *encomiendas* entre los conquistadores, en función de una vieja institución medieval europea que en la región andina constituyó uno de los puntales de la destrucción y la desarticulación del universo antiguo. Al ser repartida entre los “nuevos señores”, la población indígena originaria sintió el peso del desmantelamiento de sus organizaciones sociales, económicas, políticas y religiosas, y el aislamiento de los diferentes grupos que las componían.

Todo lo anterior tuvo, obviamente, un fuerte impacto sobre las antiguas autoridades indígenas. Los *kurakas*, *jilaqatas* y *mallkus*, o los descendientes de los primitivos señores étnicos, se vieron compelidos a aceptar el conjunto de las nuevas medidas coloniales si querían continuar ejerciendo como tales autoridades. Las disposiciones de Toledo y otros virreyes y Presidentes de Audiencia, en su afán por poner cortapisas a todo lo que recordara al “tiempo antiguo”, se encaminaron a evitar la transmisión por herencia de estas jefaturas étnicas, rompiendo así los viejos linajes prehispánicos. Esta política dio al gobierno colonial una gran capacidad de maniobra y de coacción, nombrando o destituyendo a los *kurakas* desafectos o dudosos con el nuevo orden, pero originó también la insumisión de muchos *caciques* que protestaron o se alzaron contra el sistema. Estos fueron perseguidos y reemplazados por otros más dóciles y prácticos, que enseguida constituyeron sus nuevos linajes y acepta-

ron la situación de dominación, manteniendo su predominio social y su autoridad sobre el resto de los ahora “sus” indígenas.

En general, muchas de las antiguas autoridades étnicas decidieron someterse, y apoyaron la normativa que permitía grosso modo que los indígenas originarios les “reconocieran” sus jefaturas. Movieron todas sus influencias al interior de los pueblos y consiguieron permanecer al frente de las comunidades, aunque con ello algunos se transformaron en un fundamental eslabón de la larga cadena expoliadora y explotadora de las comunidades, construyendo desde sus linajes una suerte de ahidalgamiento más o menos hereditario. Incluso elaboraron genealogías, por lo regular forzadas, que si por una parte apelaban a la identidad y a la memoria étnica del grupo, por otra la reformulaban, la reinventaban en su provecho cuando no la modificaban hasta hacer irreconocible a la anterior. Es decir, combinaron prácticas de poder y dispositivos de obtención de prestigio procedentes tanto del mundo antiguo como de la sociedad colonial, entremezclando símbolos, atributos y lenguajes tanto indígenas como occidentales. En algunos casos estos procesos pueden entenderse como estrategias de supervivencia desarrolladas por algunas jerarquías étnicas; algo así como constituirse en guardianes de lo perdido o custodios de la memoria. En otros, los liderazgos indígenas y sus legitimidades se basaron sin más en mecanismos coactivos y extorsivos netamente coloniales para con sus *hatunrunas*¹⁶.

Bajo el paraguas protector de lo que ellos entendieron como un pacto con el monarca (tributo y obediencia al rey a cambio de tierras comunales y respeto a su jerarquía indígena) el rey de España sería el que les conferiría la autoridad sobre su comunidad. *Kurakas*, *jilaqatas* y *mallkus* afirmaron que se trataba de un acuerdo entre señores.

Por tanto, algunas de estas autoridades indígenas pudieron mantener ciertas prerrogativas sociales y económicas: por ejemplo, quedaron exonerados del pago del tributo y del servicio de la *mita*, y conservaron el usufructo de una parte del trabajo comunal en su provecho (utilizando los indios *pongos* – servidores temporales– para sus negocios y trajines). Las antiguas relaciones de reciprocidad siguieron existiendo en los *ayllus* y comunidades, controladas por los *kurakas*, pero cada vez fueron más asimétricas y perversas, y aunque en general degradaron el prestigio de los linajes, la autoridad de muchos jefes étnicos se basó todavía en el manejo de estos mecanismos.

Una de las habilidades de Toledo fue venderles la idea –a su vez revendida por los *kurakas* y consumida por los comuneros indígenas– de que la obligatoriedad del tributo y de la *mita* equivalía al reconocimiento por parte del rey de la propiedad de la tierra comunal para los originarios: pagar el tributo y aten-

der las *mitas* constituían por tanto una especie de pacto entre la comunidad y la corona por el derecho a la tierra, actuando el *kuraka* como mediador y depositario de la autoridad. Otra habilidad fue “convencerles” de que se trataba de una “donación real” –cuando había sido una usurpación, lo que muchos *caciques* nunca olvidaron–. Pero el pragmatismo se impuso: en realidad, sin la cooperación y participación de los líderes étnicos a la hora de lograr la extracción de los recursos, nada hubiera logrado el régimen colonial.

También fue una habilidad de Toledo –y del régimen colonial en general– aprovecharse de los cambios forzosamente producidos en las redes de alianzas de caciques, *kurakas*, *jilaqatas* y *malkus* al quebrarse las antiguas y tradicionales preeminencias y jerarquías existentes entre las distintas autoridades étnicas. Cuando las sustituyeron por nuevas redes, estas autoridades pudieron llevar a cabo nuevos posicionamientos, especialmente contando con el apoyo que algunos recibieron del gobierno colonial. Comenzó así una pugna –a veces simbólica, otras violenta– entre estas jefaturas étnicas por las primacías de los linajes. Y estos nuevos posicionamientos generaron una deuda impagable de estas autoridades étnicas para con el régimen colonial que les apoyó en estos conflictos, del que acabaron siendo cautivos. En adelante, como el tiempo demostraría, muchas de estas deudas de “lealtad” se saldarían con el alineamiento irrestricto de algunos de estos *caciques* con el régimen colonial, normalmente en contra de otros *kurakas* y sus comunidades menos pactistas. Conflictos por la tierra, por los recursos, incluso por el reconocimiento de sus legitimidades, no hicieron sino desarticular aun más este desbaratado mundo, ensangrentar la región y aumentar la carga y la desdicha de los pueblos.

A pesar de todo lo anterior, las comunidades indígenas, aunque una invención de Toledo basadas en el viejo derecho castellano, y a pesar, también, de que en su establecimiento se tuvieron en cuenta escasamente las tradiciones andinas, vinieron a recomponer de alguna manera el espíritu y la esencia de los viejos *ayllus*; los comuneros se aferraron a sus nuevas señas de identidad con tal de salir adelante y, como habían hecho desde siglos atrás, crearon y reinventaron los mecanismos que les permitieron sobrevivir en éste, para ellos, disparatado nuevo mundo que les cayó encima.

Así, si los comuneros originarios constituyeron el núcleo vertebrador de las comunidades, los resguardos y los pueblos, los forasteros aportaron con la renta de sus alquileres una parte sustancial del tributo. La comunidad y sus *kurakas* aprendieron a hacer frente a las nuevas leyes del mercado monetarizado, a adquirir metal para sus compras, a trajinar sus productos e intercambiarlos como bienes coloniales, a zafarse en la medida de lo posible de la presión de los corregidores, y, especialmente, a pleitear en defensa de sus intereses aprovechando las quiebras y los resquicios del sistema jurídico español¹⁷.

Si pudiera suponerse que el universo andino colonial quedó así fijado definitivamente, tal hipótesis se aleja mucho de la realidad. Y ello porque los abusos contra la población indígena fueron continuos a todo lo largo del periodo, y a cada arbitrariedad los pueblos andinos respondieron de forma diferente. Evidentemente no se respetó la legislación en general, ni siquiera la dictada específicamente para ellos, sino que corregidores y otras autoridades coloniales consideraron que la explotación de la mano de obra indígena constituía la médula del sistema de dominación, y usaron esta legislación abusivamente en su provecho. Las tierras comunales fueron un objetivo para los hacendados, y las comunidades tuvieron forzosamente que ofrecer los trabajadores necesarios para las explotaciones agrícolas y mineras. En palabras de mineros, administradores coloniales, hacendados y comerciantes, “sin indios no había Indias”. Por tanto, afirmaban, una estricta aplicación de la legislación impediría el desarrollo de aquellos reinos y los abocaría a su total ruina.

Ante estos abusos, los *kurakas* utilizaron los propios mecanismos del régimen: los archivos coloniales se hallan repletos de autos y pleitos interpuestos ante la justicia española por las autoridades indígenas y las comunidades en general en reclamo de sus derechos, y en procura de obtener respeto para sus propiedades, especialmente las tierras comunales. Pero en otras ocasiones, cuando estos reclamos judiciales no fueron atendidos, las autoridades indígenas o las comunidades organizadas emprendieron movimientos de protesta que llegaron a la utilización de medidas de fuerza contra la opresión colonial. Los siglos XVI, XVII y XVIII están jalonados de sublevaciones, alzamientos y motines, llevados a cabo por las comunidades, muchas veces con sus autoridades al frente, a fin de recuperar lo que entendían como suyo e intentar defender sus derechos que sentían con toda razón conculcados y despreciados. La mayor parte de estos movimientos presentan un alcance muy local y concreto, con lo que fueron fáciles aunque sangrientamente reprimidos; pero fueron cientos, si no miles de ellos, y conforman una de las más largas historias de resistencia que puedan descubrirse en el pasado de las sociedades humanas. Resistencia que tomó mil y una formas, desde las simbólicas como el *Taky Onkoy*, la persistencia en sus cultos antiguos a pesar de la fuerte imposición que significó la evangelización cristiana, el guarecer subterráneamente muchos de sus rasgos culturales, hasta el carácter marcadamente revolucionario que tuvieron otras sublevaciones, masivas e incendiarias, que se extendieron por amplias zonas de la región, como la de Santos Atahualpa en la Sierra Central peruana, la de Túpac Amaru en la región cusqueña, o la de los hermanos Katari y Tupac Katari en el Alto Perú (la actual Bolivia).

Estos grandes movimientos de protesta hicieron tambalear por momentos la estructura de dominación colonial, y una gran ola de represión se extendió

por toda la Sierra, afectando fundamentalmente a las autoridades indígenas, muchas de las cuales fueron eliminadas, sustituidas por agentes leales o recluidas en el fondo de la “mancha india” en la que los propietarios y terratenientes, algunos ya criollos europeizados, quisieron incluir a todos estos vigorosos pueblos andinos. Buena parte de las tierras comunales de estos indígenas alzados fueron absorbidas por las haciendas de los represores, y los comuneros muertos o desterrados o convertidos en peones forzados.

Tras tres siglos coloniales, el impacto de este tiempo sobre las sociedades indígenas americanas había sido terrible: la mayor catástrofe demográfica que conoce la historia. Catástrofe que no solo fue resultado de la invasión y las guerras de conquista, por más sangrientas que éstas fueron, sino que el choque biológico de las enfermedades europeas diezmo las poblaciones. La desarticulación de los universos originarios (en lo productivo, en lo social, en lo cultural, en lo religioso, en lo lingüístico, en lo geográfico...) conllevó su obligada inserción en el mundo económico y productivo occidental; les obligó a cambiar sus lugares y formas de cultivo, a participar compelidamente en los mercados monetarios, en los trabajos forzados en las minas y sementeras de los hacendados, o a emigrar a las ciudades, donde se transformaron en el lumpen colonial, encerrados en sus barrios, “cercados” y “parroquias de indios”, malviviendo en pésimas condiciones de servilismo y exclusión.

Pero a pesar de todo, las sociedades originarias andinas supieron resistir, readaptarse, crear, transformarse, hasta seguir constituyendo el núcleo articulador de la realidad andina durante el periodo colonial. Por más que la historiografía tradicional ha intentado mostrarnos una historia colonial de blancos conquistadores en “sus tierras,” criollos adinerados en sus palacios, obispos en sus catedrales y monjas en sus conventos de clausura, la historia colonial continuó siendo una historia indígena. Los pueblos originarios no solo fueron la base de la economía colonial, la fuente principal de producción, circulación y tributación de bienes, servicios y personas, sino también los que mantuvieron la protesta, la insurgencia y la rebelión contra el régimen colonial y su cadena de opresiones; y, sobre todo, en una evidencia del poder del número, los que en el momento de la independencia constituían más del 75 % de la población total de las repúblicas andinas. Habían sido y eran agentes de su propia historia, y sujetos indiscutibles de la misma por su desafío ante el sistema colonial, pasiva, activa o creativamente. A ellos debía corresponderles, en el sistema de libertades y representación propuesto por el triunfante liberalismo republicano, en virtud de este trascendental factor del número y de su larga lucha de resistencia contra la opresión colonial, formar y constituir el cuerpo y el alma de las Repúblicas. Desde luego no fue así.

Rhec No. 9, año 2006, pp. 9–71

TIEMPOS DE CAMBIOS, TIEMPOS DE CONTINUIDADES

A principios del siglo XIX, la situación dio un giro inesperado. La Constitución de Cádiz de 1812 permitió a los indígenas, como súbditos del Rey, participar directamente en la vida política, tanto como sufragistas o como nuevas autoridades constitucionales. Así, en las elecciones realizadas en la Sierra entre 1810 y 1812, y luego en 1820, los indígenas participaron abiertamente, eligiendo a sus representantes constitucionales y a los que debían responsabilizarse de los gobiernos locales. Esta situación significó un cambio trascendental en cuanto a la composición y alcances de las autoridades en cada uno de los municipios y parroquias¹⁸. Otra consecuencia importante de la aplicación de la Constitución gaditana en los Andes fue la eliminación del tributo indígena y el reparto obligatorio de tierras tanto entre los comuneros como entre los forasteros, a partir de aquí llamados “agregados”.

Pero el periodo de vigencia de la Constitución gaditana fue tan breve que apenas dio lugar a profundizar en estos cambios que pudieron haber llegado a ser trascendentales. La abolición de la Constitución dislocó de nuevo el horizonte político andino cuando en 1814 el Rey de España Fernando VII la derogó, volviendo a aplicar la política más absolutista: quedaba restablecido el tributo y suspendidos los repartos de tierras que se habían iniciado.

En esta coyuntura, la independencia americana se vino encima de los pueblos andinos como un *huaico*, como una violenta torrentera que acabó por arrastrarlo todo. En la Sierra, los indígenas participaron como carne de cañón en los ejércitos tanto patriotas como realistas, pero cuando pudieron manifestarse libremente lo hicieron bajo las banderas de la libertad, una vez se convencieron de que los viejos pactos entre la Corona y las autoridades étnicas habían dejado de tener valor, y que verdaderamente podían ser de nuevo libres y soberanos de sus tierras¹⁹.

Al finalizar la guerra se hallaron en situación de reclamar una ciudadanía que les correspondía por derecho propio, como principales pobladores de las nuevas repúblicas, y como parte importante de los ejércitos combatientes; pero por otro lado observaron cómo estos derechos, cuando se les reconocían, eran conculcados con asiduidad e impunidad por la nueva clase política blancocriolla que se situaba al frente de los destinos republicanos. Hubo incluso intentos de restablecer de nuevo los pactos, esta vez entre *kurakas* principales y los líderes de las nuevas repúblicas, que fueron entendidos por estos últimos como “resabios del viejo orden”, “nostalgias realistas” y “extremos” que había que extirpar para la buena salud republicana, con lo que la mayor parte de estas autoridades indígenas que habían podido sobrevivir a tres siglos de opresión colonial fueron ahora ignoradas cuando no perseguidas por las tropas nacionales.

Por tanto, de nuevo las tres cuestiones fundamentales en torno a las que giraron los reclamos de las comunidades indígenas siguieron siendo la abolición del tributo, el respeto a sus autoridades y los derechos sobre sus tierras. Cuando en 1825 el dominio español finalizó definitivamente en la sierra andina, Bolívar suprimió “la contribución impuesta a los indígenas por el gobierno español con el nombre de tributo”. También en Colombia la ley que les exoneraba del pago del mismo era promulgada en el congreso de Cúcuta: “Los indígenas de Colombia, llamados indios por el código español, no pagarán en lo venidero el impuesto conocido con el degradante nombre de tributo”. En Ecuador, Sucre intentó también eliminarlo.

Sin embargo, pasados los primeros años, la abolición del tributo quedó suspendida por la legislación republicana. En Colombia, Santander lo mantuvo hasta que “terminara definitivamente la guerra”. En Ecuador el impuesto continuó vigente porque este rubro constituía la parte más importante de las rentas de la República. En Bolivia, el libertador Simón Bolívar consiguió inicialmente que los indígenas solo estuvieran sujetos, como los demás ciudadanos de la República, a la contribución personal general, que debía ser abonada por todos los varones comprendidos entre los dieciocho y los sesenta años de edad. La raza, afirmaba, no debía constituir ningún eximente, de manera que los tres pesos anuales que debían pagar ahora los indígenas significaban menos de la mitad de lo que antes abonaban. Sin embargo, blancos y mestizos consideraron este impuesto general como indeseable e inaplicable para sus personas, y se negaron a pagarlo. El sucesor de Bolívar, el Mariscal Sucre, se encontró por tanto en serias dificultades no solo políticas sino también económicas, ya que al aplicar la reforma fiscal, la tributación al Estado se había reducido a cifras muy inferiores a las anteriormente obtenidas, porque blancos y mestizos no pagaban. Debió dar marcha atrás y recurrir a exacciones extraordinarias o a préstamos de particulares, cuando no a empréstitos internacionales. En estas circunstancias, las autoridades bolivianas decidieron que el tributo indígena debía ser repuesto.

En 1826 este ramo fiscal representaba el 30% del total de los ingresos nacionales de Bolivia, por lo cual se opinó que su eliminación resultaba muy gravosa para la República, y en 1827 se dispuso que “los indígenas quedan sujetos a la contribución que han satisfecho hasta ahora”. Como demuestra el profesor Nicolás Sánchez Albornoz²⁰, el tributo indígena fue puesto de nuevo en vigor y su recaudación alcanzó enseguida más del 40% del total de las rentas públicas de Bolivia.

El Perú siguió idéntico camino²¹, e incluso Bolívar se vio obligado a reimplantar la contribución general de indígenas en la Gran Colombia. En Ecuador, si las rentas totales ascendían a 600.000 pesos, el tributo indígena supera-

Rhec No. 9, año 2006, pp. 9–71

ba los 200.000, con lo cual su derogación parecía inviable para los representantes políticos. La cuestión se aclara si consideramos que detrás de los discursos que defendían esta medida de reimplantación del tributo se hallaban los intereses de los grupos dominantes en las principales ciudades, para los cuales era impensable otro tipo de tributación diferente por el peligro de resultar ellos mismos afectados. Los indígenas no solamente constituían la mayor parte de la población, sino que debían seguir siendo el principal recurso fiscal de las Repúblicas.

Estas medidas de reposición del tributo fueron justificadas por una comisión de letrados en Colombia con los siguientes argumentos: “El indio es la presa infalible del más fuerte, y nadie deja de serlo respecto de un ser tan abatido y miserable. La tasa del tributo les defiende de semejantes extorsiones, pues, es una contribución única. Abolido el tributo, cayó sobre los indios una nube de calamidades, de manera que, en cambio de una igualdad nominal, perdieron las garantías civiles a que debían la exención de mayores males. Desde que el indio paga su tasa queda libre de otras molestias de parte del fisco”²².

Es bien significativo que en aquellos países, como Venezuela o Argentina, donde el tributo indígena representaba un escaso porcentaje de las rentas nacionales, no existieron graves problemas para su eliminación. En cambio, en aquellas otras repúblicas donde los indígenas conformaban el mayor porcentaje de población, el tributo fue repuesto e inclusive incrementado.

Sánchez Albornoz señala que en Bolivia el tributo fue abolido varias veces, aunque tan sólo en el papel, en un proceso que él califica como de “tributo abolido, tributo repuesto”. Igual que se lo extinguía, renacía enseguida bajo un distinto apelativo: ahora sería la *contribución indígena*. Según las cifras oficiales, si el tributo indígena en 1790 equivalía al 27% del ingreso fiscal, en 1835, por ejemplo, alcanzó casi el 40%.

En el caso boliviano, las regiones con mayor población indígena a comienzos de la década de los treinta del s. XIX aportaban la parte sustancial de la tributación republicana: La Paz, Potosí y Oruro participaban con más del 85%, puesto que a mayor población indígena mayor ingreso de tributo provincial. Como la tasa no era individual sino colectiva, resultaba que los naturales del altiplano pagaban hasta tres veces más tributo por cabeza que los indígenas de los valles de Cochabamba y Chuquisaca, sin contar los del Oriente, donde no existía este impuesto. A finales de esa década el tributo representaba ya el 52% del ingreso fiscal.

En Colombia, el tributo continuó cobrándose hasta mediados de la década de los treinta, en Perú hasta la de los cincuenta y en Ecuador hasta inicios de la

de los sesenta. Y ello considerando que posteriormente a estas fechas y en algunos momentos y lugares, volvieron a reaparecer estas contribuciones. Al mismo tiempo se dictaron las leyes de “conscripción”, que obligaban a los indígenas a realizar determinados trabajos gratuitos para el Estado (construcción de caminos, puentes, edificios) a cambio de la comida. Una nueva forma de *mita* obligatoria.

La consolidación o supresión del tributo llevaba aparejada, además, la cuestión probablemente más importante: el mantenimiento o eliminación de los derechos indígenas sobre las tierras comunales. Como indicamos más arriba, durante el período colonial la responsabilidad del pago del tributo correspondía a la comunidad a la que se hallaban adscritos, por lo que se entendía que la posesión de la tierra comunal estaba ligada al pago de las tasas. Más tarde, según la Constitución de Cádiz, las “tierras familiares” debían constituir la base de sustentación de la contribución, ahora personal, por lo que la abolición del tributo colectivo debía conllevar forzosamente el reparto de las tierras, lo que no se llevó a cabo por el poco tiempo que esta constitución estuvo en vigor. Pero, tras la independencia y las primeras constituciones republicanas, este principio liberal de desarrollar la propiedad –en el sentido occidental de la misma– no pudo ser aplicado porque, como hemos comentado, el tributo colectivo representaba el ramo fiscal más importante, sin el cual era imposible sostener al Estado, dada la negativa de la élite criolla a aceptar una tributación que les afectase. Y también porque, en algunos países como Bolivia, Ecuador y Perú, resultaba “peligroso”, en opinión de ciertos políticos, dotar a los indígenas de tierras en propiedad, ya que con ellas accederían a la clase de propietarios y al ejercicio de sus plenos derechos de ciudadanía.

Con el tributo en vigor no procedía el reparto de tierras, y considerando que buena parte de la población indígena estaba adscrita a sus tierras comunales, tampoco procedía concederles sus derechos ciudadanos, y entre ellos el de la educación, que continuó siendo por décadas su principal reclamo, por ser el más claro elemento diferenciador entre blancos y mestizos e indios, toda vez que su analfabetismo les impedía también el ejercicio de su participación política.

Es decir, durante aquellos años –más o menos para el área andina hasta la década de los setenta del s. XIX– en que la tierra, su producción y sus beneficios no fueron importantes, y representaron una escasa proporción de las rentas familiares de los sectores más influyentes en las políticas nacionales, el tributo indígena siguió siendo fundamental para el fisco republicano, y, aunque soportando grandes presiones, las comunidades pudieron seguir manejando y poseyendo sus tierras tradicionales.

Rhec No. 9, año 2006, pp. 9–71

Pero cuando la situación cambió, especialmente con el crecimiento de la demanda externa de productos primarios, las tierras del interior comenzaron a cobrar un nuevo y alto valor. La aparición de nuevos “señores de tierras” obligó al desarrollo de la hacienda (mixta, agrícola y ganadera) y a la multiplicación de hacendados poderosos que necesitaron acumular grandes extensiones en zonas productivas. Un proceso que dio origen al gamonalismo serrano (Gamonal: hacendado, señor de tierras y de indios, y representante político del Estado en sus propiedades). Estos gamonales, con un fuerte poder político a escala local y regional, presionaron a sus gobiernos respectivos para liberalizar las tierras y “desvincular” a los indios –peones necesarios para trabajar las haciendas– de sus nexos comunitarios. Alcanzó así su cenit el proceso de avance del latifundio sobre las comunidades y sus tierras iniciado a finales de la colonia.

Y este cenit se alcanzó, además, en áreas geográficas bien concretas, aunque bien extensas. Por ejemplo en Colombia, en las zonas donde la “colonización” se extendió por regiones de escasa población indígena y donde ésta pudo ser desplazada o exterminada, el gamonalismo como tal tuvo poca influencia. Pero en aquellas otras donde el valor de la tierra cobró auge y constituyó el principal factor de enriquecimiento de las grandes familias tradicionales y su más importante capital social y político (Cundinamarca, Boyacá, Pasto o Popayán) y, además, donde la población indígena era abundante y organizada en torno a tierras comunales, el caciquismo gamonalista tuvo un notable desarrollo. El mismo fenómeno lo encontramos al norte de Ecuador y en los valles próximos a Quito y más al sur. En cambio en la región de Cuenca, donde la actividad económica basada en la producción artesanal y en las operaciones mercantiles realizadas entre la Costa y la Sierra fue importante, hallamos un menor desarrollo del régimen de haciendas. En Cañar y Loja, con tierras indígenas y abundante población originaria, se vio robustecido.

En Perú, en Lima y en la costa en general, se vivió una época dorada en torno al *guano* y los beneficios de las exportaciones, prestándose poca atención desde el gobierno a lo que sucedía en la cordillera; en la Sierra, en cambio, el gamonalismo, desde Cajamarca a Puno, constituyó el nudo vertebrador de la política y la economía regionales, a costa de las tierras y los brazos de cientos de comunidades que fueron invadidas y disueltas, y sus comuneros transformados en colonos de las haciendas. En el sur peruano la extensión de la gran hacienda lanera creó un modelo de explotación feroz de los antiguos *ayllus* y comunidades. En Bolivia, el fracaso del modelo minero y el aislamiento a que fue sometido el país al perder su salida al mar como consecuencia de la Guerra del Pacífico, limitándose extraordinariamente su comercio exterior, llevaron a sus élites gobernantes a buscar en la tierra el único modo de enriquecimiento y aliviar la que consideraron “trágica situación”. Pero esa tierra

necesaria para ellos estaba ocupada por las comunidades en su mayor parte, y no dieron con otra solución que la de arrebatársela a como diera lugar.

Un caso un tanto especial es el de Argentina, en concreto las tierras situadas en la puna, al norte de la provincia de Jujuy, donde los indígenas representaron a lo largo del s. XIX la mayoría de la población. Allí el tributo adquirió la forma de “Contribución Directa de la Puna”, creado a partir de 1840, mientras que el resto de las tierras tradicionales de las comunidades de la Quebrada de Humahuaca pasaron a ser tierras fiscales y arrendadas²³. Los grandes terratenientes tradicionales (como el antiguo marquesado del valle del Tojo o de Yavi) arrendaron también las tierras a los indígenas, aunque buena parte de las mismas habían sido usurpadas a sus legítimos propietarios. Estos alquileres o cánones abusivos originaron diversos movimientos de protesta y rebelión que culminaron con nuevos acaparamientos de tierra por parte de los hacendados. La concentración de la propiedad en pocas manos continuó produciéndose, sobre todo a raíz del desarrollo de la industria azucarera en la zona, necesitada cada vez de más mano de obra, la que fue aportada por una población indígena que recibía como salario el permiso para cultivar en las zonas de altura.

Así, desde el sur de Colombia al norte argentino, y desde el punto de vista de la acción política, se trató de cambiar tributo para el Estado por tierras para los hacendados; indios “mal ocupados” en sus comunidades por peones asalariados; tierras “improductivas” por haciendas exportadoras. Tanto el conservatismo como el liberalismo encontraron puntos de encuentro en esta política depredadora emprendida por las repúblicas. Los unos, con un claro afán de apropiarse de tierras y brazos, consolidando su posición económica y política mediante el manejo y control de “los indios de sus jurisdicciones”; los otros, aplicando equivocadas medidas para “modernizar la nación”, aunque ello conllevara privar a la mayor parte de la población de sus tradicionales sistemas productivos y de consumo, despojarles de su autonomía y autogobierno, desposeerlos de sus tierras y arrojarlos indefensos a las fauces de los gamonales.

Si desde los tiempos coloniales el tributo había estado ligado a la tierra comunal, desaparecido aquel debía desaparecer ésta. Los indios, por otra parte, dejarían de ser seres “colectivizados” en sus comunidades y pasar a ser individualmente sujetos nacionales. Esos fueron los argumentos jurídicos utilizados por la clase política para proceder al despojo. Fue el triunfo del gamonalismo.

Primero se procedió a conceder títulos de propiedad a aquellos indígenas que demostrasen haber estado personalmente en posesión de un determinado lote en los diez últimos años. Esto les obligaba a “desvincularse” de la comunidad y a actuar como sujetos individuales. Fueron los famosos *Decretos de Des-*

Rhec No. 9, año 2006, pp. 9–71

vinculación. En Bolivia se declararon estas tierras propiedad del Estado, quedando los comuneros ligados a ellas solo en calidad de enfiteutas, por lo que el tributo venía a constituir en realidad un canon que abonaban al Estado por tierras que eran consideradas públicas. Era el primer paso. Por fin, en 1866, las tierras “fiscales”, es decir, las tierras de las comunidades, fueron puestas a la venta por el presidente Melgarejo.

De una u otra manera, en todas las regiones andinas arriba mencionadas, se fueron dictando leyes mediante las cuales las tierras fueron rematadas por el Estado, aunque se preveían algunos “beneficios” para los indígenas: podrían reclamar parcelas a título personal en un plazo breve (en Bolivia éste se estableció en sesenta días) y mediante el pago de un canon. Si las tierras no eran reclamadas oficialmente con documentos “fehacientes” (cabe aludir al desconocimiento de estos mecanismos legales por parte de los indígenas y de las trampas y ardidés que les tendieron no pocos leguleyos, a veces haciendo desaparecer los títulos), ni se abonaban las tasas (la escasez de numerario en sus manos era consustancial a su sistema productivo), las tierras serían enajenadas en pública subasta.

No es necesario advertir que con estas medidas la cantidad de tierra que quedó en manos de indígenas (y no colectiva sino individualmente) fue bien escasa y, desde luego, la mayor parte de las tierras comunales fueron liquidadas y vendidas, acabando en manos de los principales terratenientes. En las Memorias de Gobierno de los Ministerios del ramo, en Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, pueden estudiarse estas gigantescas transferencias de tierras desde las comunidades a los serranos más pudientes. Solo en Bolivia y entre 1866 y 1869, más de cuatrocientas comunidades fueron liquidadas y subastadas públicamente²⁴. Según E. Luis Antezana²⁵ las haciendas pasaron en estas décadas de 300 a más de 4000, y en el sur peruano, con el desarrollo lanero, de 700 a más de 3000²⁶. Como un gran éxito republicano, aclamado por conservadores y liberales, se consideró abolido, al fin, el “oprobioso tributo de los indios”, “herrumbrosa herencia del coloniaje”.

¿Qué sucedió con la mayor parte de los comuneros? Muchos de ellos fueron acogidos “paternal” y patriarcalmente por el nuevo propietario, el gamonal, quien dispuso que podían permanecer en el fundo –muchas veces la tierra del antiguo *ayllu* arrebatado– como peones (*Colonos*, fueron denominados en algunos lugares). A cambio de permitirles cultivar ciertas parcelas que les asignaban (obviamente las de peor calidad) trabajarían para él como peones y a él debían asegurarles su lealtad y algunas prestaciones de servicios. Reverdecía así el pongaje: de entre los colonos, determinados indios “*pongos*” debían encargarse anualmente del servicio doméstico en la casa–hacienda (“casco”), o de transportar en sus bestias de carga las mercancías y los productos de la

hacienda hasta los mercados. Este régimen de semi-esclavitud (que en Ecuador recibió el nombre de *huasipunaje* –*huasipongo*, la casa de los *pongos*– y que significaba dedicar a la hacienda del patrón más de 320 días de trabajo al año) se extendió a todo lo largo de las sierras andinas. Quedaron así liquidadas y deshechas no solo las formas tradicionales de organización indígena; no solo se eliminaron sus autoridades, que fueron perseguidas y obligadas a permanecer en la ilegalidad, persistiendo subterráneamente en una “cultura sumergida”, siendo representadas en los juzgados mediante “apoderados” y “personeros”; sino que desapareció también todo el sistema productivo tradicional que constituía su forma de vida. La riqueza de la región andina, basada en la complementariedad y diversidad de sus nichos ecológicos, quedó así reducida a la homogeneidad de la producción del latifundio, para ser vendida en el marco regional o, en ocasiones, en el mercado internacional. Todo lo demás debía ser adquirido más allá de las lindes de las haciendas. El derecho individual quedaba sometido a la voluntad, casi siempre más que caprichosa, de los gamonales. La tierra era transmitida entre ellos por herencia o transferida por compraventa, con sus indios adentro; eran parte de la hacienda, a veces lo de más valor; como el ganado, como los árboles, como los cerros o los arroyos.

Pueblos enteros quedaron encerrados tras sus cercas. En ellos el cura, el juez, el escribano, no eran sino esbirros del gamonal, y a cuya familia muchas veces pertenecían. La vida quedó ahogada y silenciada tras las *pircas* de piedra, bajo la mirada atenta de los mayordomos del amo.

En aquellos escasos momentos en que el triunfo momentáneo de determinadas opciones políticas permitieron y lograron una mayor participación de estos peones y *huasipunjos*, antaño altivos comuneros, en la vida política nacional o local, mediante su incorporación como sufragistas en las elecciones, el clientelismo político del gamonal mantuvo y usó los votos cautivos de sus indios en su propio provecho. Usando estrategias bien dispares, desde las amenazas de expulsión de la hacienda, condenando al hambre y a la miseria a los que osaban oponérsele, hasta el castigo físico individual y colectivo, el compadrazgo forzado, el patriarcado moral y religioso o las dispersiones obligadas de los miembros de las familias de colonos entre los diversos fundos que constituían la hacienda, el gamonalismo sujetó a la población indígena hasta atarla a ellos y a sus intereses por mil lazos. Como explicaba uno de estos latifundistas bolivianos, “arrancar esos terrenos de manos del indígena ignorante y atrasado, sin medios, capacidad y voluntad para cultivarlos, y pasarlos a la emprendedora, activa e inteligente raza blanca, ávida de propiedades y fortuna, llena de ambición y necesidades, es efectuar la conversión más saludable en el orden social y económico de Bolivia”²⁷. El campesino andino siguió siendo un indio miserable sumergido o en la sumisión política, social y económica más absoluta o en lo más profundo de la inexistencia civil y ciudadana²⁸.

Rhec No. 9, año 2006, pp. 9–71

No pocas veces, además, estos mismos indígenas fueron utilizados para manifestar la fuerza y el poder de un gamonal en sus disputas contra otros miembros de su clase, por competencias políticas o por el control de nuevas tierras. Muchas de las llamadas “guerras civiles” o “conflictos políticos” en estas regiones durante más de un siglo y protagonizados por el gamonalismo, fueron dirimidos a golpes entre sus respectivos peones, aportando sangre de huasipungos y cadáveres de colonos, quienes tenían que expresar así su incondicionalidad con el patrón.

Contra estos abusos los indígenas mostraron una aparente sumisión no obstante salpicada de cientos de reclamos planteados por todas las vías. Continuaron, como en la colonia, pleiteando en los juzgados, exponiendo documentos y títulos que demostraban su dominio sobre sus tierras y que ocultaron y transmitieron de *kuraka* en *kuraka* como el tesoro máspreciado²⁹; pleitos y reclamos que, en su mayor parte, durmieron el sueño de los juzgados, fueron resueltos en su contra o fueron pasto de abogados y “tinterillos” sin escrúpulos o jueces prevaricadores, como luego explicaremos. También se refugiaron en el bandidaje y el abigeato, siendo muchos de ellos detenidos y sentenciados a décadas de prisión en legendarias y lejanas cárceles de las que solo algunos regresaron. O se rebelaron violentamente contra los hacendados y sus mayordomos, quemaron las haciendas y sembraderas, apalearon, lapidaron o *chancaron*³⁰ a algunos gamonales, sufriendo por ello castigos ejemplares, masacres colectivas y persecuciones eternas que el tiempo apenas ha conseguido relegar al olvido.

En Bolivia, las rebeliones aymaras se extendieron con las leyes de Melgarejo, en San Pedro de Tiquina, Ancoraimes y Taraco, que se saldaron con la muerte de más de tres mil indígenas en 1869 y 1870, aunque al año siguiente consiguieron cercar La Paz a costa de otros cientos de muertos. La instalación de “Mesas revisitadoras”, donde volvieron a deslindarse nuevas tierras comunales que se subastaron, motivaron mayores sublevaciones, con la consiguiente represión, fusilamiento y arresto de *kurakas*, *jilacatas* y *personeros*³¹. En 1896 el dirigente Pablo Zárate Willka, de la comunidad de Sicasica, organizó un gran movimiento indígena que conmocionó los distritos de la capital boliviana, Oruro y Potosí. Sus “soldados aymara” recorrieron la región castigando a los patrones, vecinos *q'aras* (“pelados”, blancos) y *mistis* (mestizos propietarios, *mistis q'ara*³²), y a las autoridades abusivas en general, fueran conservadores o liberales. Quemaron haciendas y procuraron recuperar las tierras usurpadas. Los regimientos gubernamentales apagaron con el mayor ensañamiento –que quisieron fuera ejemplar– a esta sublevación. Muchos *kurakas* fueron apresados, encarcelados, fusilados y sus tierras pasaron a manos de los principales políticos, incluido el presidente Pando. Otros intentos de rebelión, ya en

las primeras décadas del s.XX, fueron igualmente ahogados en sangre, dado que ahora la elite no solo necesitaba tierras, sino toda la mano de obra posible para el pavoroso desarrollo minero en torno al estaño que comenzaba a producirse; y una forma de conseguirla era sacar a los indígenas de sus tierras. Victor Hugo Cárdenas cita una de las órdenes que dictó el Ministro de Guerra a sus tropas en 1902: “Respecto de la actitud que manifiesta la indiada, y si encontrara masas numerosas reunidas en actitud hostil [...] los disparos se harán con objeto de herir blanco seguro, prohibiendo todo disparo de simple fogueo o alarma, que no hace otra cosa que amenguar el respeto que debe tenerse por la fuerza pública”³³. No obstante, la determinación de resistir y reclamar lo que consideraban era de justicia llevó a las autoridades indígenas a nuevos actos de protesta en Chayanta y Pocoata, Machaka, Caquiaviri, Patamaya, Aroma, Loayza, Pacajes [...] sofocados de nuevo con masacres ordenadas por las autoridades provinciales y nacionales. La historia de Bolivia está salpicada de estos acontecimientos.

En el Perú, a las sucesivas rebeliones de indígenas y campesinos en la Sierra Central³⁴ siguió entre otras la que tuvo lugar en Huancané (Puno) en 1867. El presidente Prado y el Congreso Nacional aprobaron un decreto extraordinario llamado “Ley del Terror” que autorizaba al ejército a trasladar a los habitantes de las comunidades indígenas sublevadas a las regiones selváticas del oriente, a la par que se les permitía usar cualquier método que considerasen adecuado para solucionar el problema. En cooperación con mercenarios de los hacendados afectados por la rebelión, los soldados vencieron a los indígenas e iniciaron sangrientas acciones represivas no solo en Huancané sino en otros lugares de la Sierra³⁵. Pocos años más tarde, en 1885, el alcalde de un barrio indígena de Huaraz, Pedro Pablo Atusparia, junto con varios *varayoq* del Callejón de Huaylas (sierra de Ancash), organizaron otra gran sublevación propugnando la devolución de sus tierras y la eliminación o expulsión de la población blanca³⁶. De nuevo el ejército enviado desde Lima organizó una feroz campaña represiva, seguida por la prensa gamonalista en estos términos: “Aún después de la entrada en esta ciudad (Huaraz) de las fuerzas expedicionarias comandadas por [...] y de la derrota de los indígenas, de recuerdos impercederos para nosotros, la situación de Departamento no estaba definida; todavía el desorden y la anarquía imperaban en muchos de los pueblos y no se podía decir, con verdad, que la tranquilidad y la paz reinasen, ni podía asegurarse cuándo terminaría ese estado anómalo que estaba aniquilando las industrias y matando el trabajo [...] En los últimos días fue aprisionado y pasado por las armas el que nos inquietaba desde las breñas y escarpadas rocas de la Cordillera Negra. El *cacique* Pedro Cochaquín pagó con su vida su insensata y salvaje pretensión de dominar el Departamento con sus huestes armadas de palos y lanzas [...] Un esfuerzo del Supremo Gobierno salvará la nación”³⁷. A este alzamiento siguie-

ron los de Ilave y Juli (orillas del Titikaka) en 1896, liquidados igualmente con cientos de muertos indígenas. En 1915, también en la zona de Puno, el dirigente Teodomiro Gutiérrez Cuevas, llamado *Rumi Maki* (Mano de Piedra) lideró una gran sublevación por la recuperación de sus tierras y la abolición de la servidumbre del trabajo obligatorio para las autoridades políticas, judiciales y eclesiásticas, también reprimido a conciencia por las tropas gubernamentales. De nuevo en 1923 en Huancané volvieron a rebelarse los campesinos, intentando crear un “pueblo libre aymara”, siendo fusilados sus líderes y las tierras comunales repartidas entre las haciendas. Todavía en 1930 y 1945 en Azángaro y Chucuito se produjeron nuevas sublevaciones contra los hacendados.

En Ecuador fueron comunes estas rebeliones indígenas, en la zona de Cañar y Azuay, contra el diezmo –que consideraron abusivo–, en defensa de las tierras comunales, contra el tributo estatal y contra la contribución subsidiaria (en forma de trabajo obligatorio, al igual que en el Perú llamadas “conscriptciones”). En el centro y norte de la sierra ecuatoriana los conflictos estallaron contra la extensión de las haciendas sobre las tierras de las comunidades y contra las contribuciones desmesuradas exigidas por el Estado. Especial virulencia tuvo la represión del alzamiento dirigido por Fernando Daquilema en Chimborazo (1872) conocido como el Cápac Apu, llevado a cabo contra los diezmeros abusivos y ahogada en sangre después de que los sublevados asaltarán las ciudades de Cajabamba y Punín. Todos estos levantamientos, al igual que en Bolivia y Perú, se agudizaron en la sierra ecuatoriana durante las últimas décadas del s. XIX, cuando el gamonalismo logró su mayor expansión amparado por los gobiernos. Se dictaron así las leyes de derogación de los cabildos indígenas, según las cuales las tierras comunales pasaban a los “consejos municipales”, que podían arrendar las tierras y liquidarlas por adquisición individual³⁸. Todos estos conflictos y luchas continuaron en el s. XX. Los indígenas siguieron reclamando por la recuperación de estas tierras, contra los excesos gamonalistas y contra la tiranía de funcionarios públicos corruptos, empeñados en someterles a una continua extorsión laboral y económica. Sucesos como los de Patateurco en Tungurahua (1907), Chillanes en Bolívar (1913), Guamote en Chimborazo (1921), Sinincay en Azuay (1923) o Urcuquí en Imbabura (1924) muestran este camino de continua rebelión³⁹.

En Argentina, en la zona de la puna jujeña, las tierras indígenas habían sido transformadas en fiscales desde 1835, y se había prohibido que los originarios pagaran arriendos o cargas personales “que a título de propietarios les hayan impuesto los descendientes de los antiguos encomenderos” coloniales. Aunque, como indicamos más arriba, tales arriendos y gravámenes continuaron siendo exigidos, entre otros por el antiguo marqués de Yavi, Fernando Campeiro, que alegaba derechos familiares sobre esas tierras. Derechos que le fueron

reconocidos en una sentencia de la Corte Suprema de Justicia de la Nación en 1877, aunque aclarando que existía un contrato mediante el cual el titular del derecho real cedió a perpetuidad o por largo tiempo el dominio útil de los predios, reservándose el dominio directo, a cambio de un canon anual⁴⁰. Es decir, el enfiteuta (los indígenas) y sus herederos conservarían la tierra mientras pagasen. Dado que el cobro de este canon (que en realidad funcionaba como arriendo) fue licitado por los propietarios entre ciertos particulares y mayordomos, los abusos se hicieron crónicos y motivaron algunas protestas, desarrolladas en 1850, 1852, 1860 y 1864 y en toda la zona: Humahuaca, Tilcara, Purmamarca, Salinas Grandes, Casabindo, Cochinota... En 1872 los campesinos indígenas de estos dos últimos pueblos de la Puna protestaron ante la Corte Provincial de Jujuy por los cobros indebidos ejecutados por los agentes de Campero; protestas que fueron desoídas dado que el terrateniente y el grupo de propietarios puneños representaban la fuerza política más importante de la Provincia. Los indígenas se alzaron entonces y ocuparon Yavi, siendo acusados de “comunistas” y de “bolivianos” que atacaban el territorio nacional. La rebelión se extendió a otros pueblos, ocuparon las fincas y se declaró “general sublevación”. Tropas nacionales y provinciales se enfrentaron a los alzados en Quera (1875) donde murieron más de 200 indígenas, siendo otros fusilados en sus pueblos respectivos “para mayor escarmiento”. El bando del Gobernador de la Provincia de Jujuy señalaba que “por cuanto un considerable número de habitantes de los cuatro departamentos de la *Puna* se han declarado en abierta rebelión contra las autoridades legalmente constituidas de la Nación y de la Provincia, asaltando a mano armada poblaciones indefensas, asesinando a sus vecinos, incendiando y saqueando varias propiedades”, el Presidente había ordenado la intervención del modo más drástico⁴¹. Años después, en 1913, todavía los puneños se quejaban del trato recibido ante un Interventor General nombrado para determinar las circunstancias de lo acontecido. Los indígenas elevaron este reclamo: “Nuestros abuelos y padres han sido los primeros en denunciar y gestionar la reivindicación de nuestros territorios; por este motivo, todo el poder armado de la provincia cayó sobre ellos en los campos de Quera, donde la masacre sepultó por centenares a puneños altivos y conscientes de sus deberes”⁴². Aún en 1946, una comisión de ellos fue hasta Buenos Aires para entrevistarse con el presidente Juan Domingo Perón; al día siguiente fueron obligados a embarcar en un tren de ganado y devueltos a la Puna.

En Chile, la normativa contra las comunidades fue aplicada en el norte, en la zona de Atacama y Antofagasta, pero tuvo una especial incidencia en el sur, una fase cruel de exterminio de los pueblos indígenas situados más abajo de la conocida como “la frontera” desde los tiempos coloniales. Sus tierras fueron invadidas por el ejército en la llamada Campaña del Sur. *El Mercurio* de Valparaíso llegó a publicar en 1859: “Los hombres no nacieron para vivir inú-

tilmente y como los animales selváticos, sin provecho del género humano; y una asociación de bárbaros, tan bárbaros como las pampas o como los araucanos, no es más que una horda de fieras, que es urgente encadenar o destruir en el interés de la humanidad y en bien de la civilización”. Como ha señalado Jorge Pinto, surgieron voces contra esta posición, como las de Eulogio Altamirano, Aquinas Ried o J.C. Morales, en la *Revista Católica* o en la *Revista del Pacífico*, e incluso se llegó a un agrio debate parlamentario en 1868 en el que el senador Vicuña Mackenna llevó la voz cantante entre los anti-indigenistas: “Basta ya de timideces; aquí hay que llamar las cosas por su nombre, y la única palabra que cabe es conquista”, fueron sus palabras en la Cámara de Diputados. Después de la guerra despiadada de los años 1870 y 80, los araucanos habían sido reducidos, habían perdido sus tierras que fueron repartidas entre colonos (muchos de ellos los soldados que participaron en la guerra de conquista) cuando no exterminados en su mayor parte. El discurso de la desolación sustituyó entonces tímidamente al anterior pro-indigenista entre algunos escritores y políticos: Jorge Klickmann escribió la novela *La ciudad encantada* (1892), una defensa de la cultura destruida, y otros autores publicaron algunos trabajos de corte antropológico, como Tomás Guevara (*Las últimas familias y costumbres araucanas*), Pedro Ruíz Aldea (*Los araucanos y sus costumbres*), Isidoro Errázuriz (*Tres razas*) u otros de temática jurídica, como Julio Zenteno Barros (*Condición legal del indígena*, 1891). Pero poco más se hizo y los araucanos y mapuches quedaron relegados a la más mísera condición, sin tierras y sin futuro ni esperanza⁴³.

En Colombia se siguió el proceso general ya enunciado para el resto de las repúblicas andinas de liquidar sus formas tradicionales de propiedad. Aparte de las misiones religiosas de “reducción y civilización”, se insistió en el “atraso” que la existencia de estos “resguardos indígenas” comportaba para amplias zonas de la nación. Los “resguardos”, aunque procedentes de la normativa colonial, fueron modificados por la legislación republicana. Se reconocía dominio pleno sobre las tierras tradicionales a favor de una comunidad originaria, y se les permitía en ellas el ejercicio de ciertas formas de autogobierno, siendo –solo sobre el papel– “inalienables, imprescriptibles e inembargables”. Pero la situación cambió cuando la presión de los terratenientes aumentó sobre los gobiernos regionales y nacionales. En 1858, en Cundinamarca y Boyacá, los resguardos fueron divididos en lotes o parcelas y repartidos –vendidos en realidad– entre los indígenas. El resultado fue que éstos, a su vez, se vieron obligados a malvenderlos a los gamonales de sus pueblos, convirtiéndose en miserables peones a jornal o en arrendatarios forzosos de las que hasta entonces habían sido sus tierras; u obligados a marchar a otras zonas de colonización, desvinculándose de su cultura y de sus formas organizativas. Además, estas tierras, antaño agrícolas, fueron dedicadas por los gamonales masiva-

mente a la ganadería, con lo que los precios de los alimentos subieron e hicieron más difícil aun la subsistencia de este campesinado cautivo y encerrado en las haciendas. En otras zonas, como el Valle del Cauca, la situación fue similar y las voces de protesta para impedir las leyes de parcelación fueron acalladas con una sangrienta represión y la enajenación forzada de las tierras comunales, que se transformaron en parte de las grandes haciendas de la zona. Frente a estas medidas, los procesos de resistencia tanto legal como violenta no se hicieron esperar; procesos que concluyeron con un elevado saldo de muertos y detenidos. Parte de estas luchas conllevarían al mantenimiento de algunos de los resguardos en determinadas regiones. La Ley 89 de 1890, establecía una cierta tolerancia con los resguardos y cabildos indígenas mientras se encontraba una fórmula para sacar a los originarios de lo que la misma ley llamaba “estado de salvajismo”. Es decir, un compás de espera. En 1910, un indígena llamado Manuel Quintín Lame Chantre, que había nacido en la hacienda de Polindara, cerca de Popayán, fue elegido representante y defensor de los cabildos indígenas del Cauca y viajó a Bogotá a fin de recuperar las cédulas reales de los resguardos, pidiendo ser recibido por el Congreso. Pocos años después dirigió un levantamiento en sus pueblos de origen que se extendió por el Huila, Tolima y el Valle, protestando contra el *terraje* o impuesto que pagaban los indígenas a los gamonales por tierras que hasta entonces habían sido suyas: “¿A cuenta de qué seguimos descontando terraje por un pedazo de tierra que es de nosotros? ¿Nos da miedo que nos quemem los ranchos y nos corten los cercos, porque reclamamos lo que nuestro Señor nos dio? Los blancos nos quitaron las tierras porque no supimos defenderlas, y hoy nos quieren estrechar más; no lo podemos permitir”⁴⁴. Lame fue acusado de construir una “república de los indígenas” y arrestado durante años, a pesar de lo cual el movimiento continuó hasta llegar a constituirse en un serio conflicto nacional que fue denunciado en la capital como una “verdadera guerra racial”. Él seguía hablando por “los restos de mi raza que vive hoy [...] odiada, engañada, perseguida, pisoteada, robada por las personas no indígenas colombianas de los trece departamentos”⁴⁵. Después de nuevas detenciones, asesinatos de líderes y asaltos a las tierras comunales, en 1938 se obtuvieron los primeros resultados de su lucha con la restitución de los resguardos de Ortega y Chaparral⁴⁶.

Es decir, desde Colombia a Argentina, estas campañas de subyugación y masacres campesinas no impidieron la larga lucha de los pueblos indígenas por sus tierras, sus derechos, sus autoridades y su identidad. La resistencia pareció enquistarse al interior de las almas.

La literatura andina, desde fines del siglo XIX hasta mediados del XX, está plagada de obras y autores que han narrado con detalle y excelente expresión la rudeza de esta vida y las injusticias cometidas con la población indígena en

los Andes: desde el boliviano Alcides Arguedas con *Raza de Bronce*; *Huasipungo* o *Atrapados* del ecuatoriano Jorge Icaza; el peruano Ciro Alegría con *El mundo es ancho y ajeno* o *Los perros hambrientos*; el también peruano José María Arguedas con *Los ríos profundos* o *Todas las sangres*; el boliviano Jesús Lara con *Yawarninchij* (Nuestra sangre) o *Yanakuna*; hasta, por citar a un último autor, Manuel Scorza, con su pentalogía que comienza con *Redoble por Rancas* y termina con *La tumba del relámpago...* todos han rescatado a su manera la palabra perdida e iluminado la imagen oculta de este gigantesco drama del gamonalismo y la de destrucción de las comunidades andinas. Sin olvidar, obviamente, que todo ello ha quedado en la memoria colectiva de estos pueblos; memoria que aún espera su rescate. La literatura en lenguas indígenas, basada la mayor parte de las veces en esta memoria es, así mismo, testimonio inmarchitable de estas luchas.

CULTURAS DE RESISTENCIA: RAÍCES Y ALAS

Las reformas agrarias emprendidas en la región desde los años cincuenta hasta nuestros días han demostrado, en general, su escaso desarrollo y profundidad. Todavía hoy, los jueces de reforma agraria siguen intentando en algunas regiones una aplicación efectiva de la ley que procure mitigar los errores del pasado. Una losa de tiempo agota estas posibilidades. La violencia de algunos grupos armados como Sendero Luminoso, atacando y destruyendo los jirones de estas comunidades, a sus autoridades y personeros, completó incluso este tan triste panorama.

Pero ahora, en los últimos años, y tras graves incidentes que ni siquiera los más conspicuos gobiernos defensores a ultranza del liberalismo económico han podido evitar ni soslayar, comienza a reconocerse el inmenso coste social que las políticas de ajuste y la lucha contra la inflación llevada a cabo por la mayor parte de los mismos, a instancias de las grandes instituciones financieras internacionales, han acarreado para la mayor parte de la población, y muy especialmente para los más carenciados.

La CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, organismo de Naciones Unidas) insiste en la necesidad de aplicar fórmulas que conjuguen la transformación productiva con la equidad; incluso el Banco Mundial o el Foro de Davos incorporan ahora este discurso a sus planteos, conscientes del terrible resultado de las políticas que hasta hace poco proponían. A la vez, advierten que, para la mayor parte de los gobiernos latinoamericanos, alcanzar este equilibrio no será tarea sencilla, y que por mucho tiempo la estabilización de los precios y el asegurar los salarios mediante el control de la inflación, seguirá siendo lo más importante en una sociedad abatida por los frac-

sos; pero sin profundizar en los costos sociales que dichas políticas acarrearán cuando no se asientan en modificaciones estructurales ni de la producción ni del Estado.

Este posicionamiento gubernamental apenas reconoce la importancia de los indicadores sociales regionales o de las microcifras, que muestran un claro deterioro en la situación de los sectores populares, cada vez más y más sumidos en la pobreza y en la desesperanza; y lo que es peor, electoralmente tampoco parecen importarles demasiado, lo que sin duda pone en tela de juicio los sistemas electorales de estas frágiles democracias. Unos indicadores que muestran la incorporación anual de seis millones de personas al contingente de pobres en el continente, el aumento vertiginoso de la mortalidad infantil –dadas las precarias condiciones sanitarias en que vive la población–, de la desnutrición y de la juventud sin escolarizar, ocasionado todo ello por el abandono por parte del Estado de sus prestaciones sociales, ahora consideradas como rémoras, generadoras de déficit público y finalmente eliminadas tras el achicamiento del aparato estatal, siguiendo las indicaciones de los expertos internacionales que los planificadores gubernamentales han de tomar como dogma irrenunciable. Como aparecía en una viñeta publicada hace unos días en la prensa española, el FMI daba las gracias a las clases desarraigadas por su paciencia secular.

Es en estas circunstancias donde el problema de la población indígena adquiere su auténtica dimensión. Si el Estado se muestra como un estado excluyente es porque su carácter, en la mayor parte de América Latina, se ha ido bosquejando en función de los intereses de la clase o de la alianza de clases dominante que lo generó y lo constituye; de aquí la exclusión que termina realizando –en la práctica pero también en la teoría–, para con el resto de los sectores sociales y económicos.

Y no puede olvidarse que la población indígena en América Latina, en una notable diferencia con lo que normalmente se aprecia en Europa a través de los medios de comunicación, no se reduce a pueblos o comunidades selváticas en claro peligro de extinción ante el avance de la “civilización”, sino a la mayor parte de los habitantes de muchos países de la región o, al menos, a un porcentaje bien significativo, especialmente en la región andina... Es decir, una parte importante de la ciudadanía. Surge pues la pregunta: ¿su exclusión es producto de su raza, o son excluidos por pertenecer a los sectores populares más terriblemente afectados por las políticas neoliberales; o lo son por la combinación letal de ambas circunstancias?

En las últimas décadas, diversas organizaciones indígenas latinoamericanas y ciertos grupos de intelectuales vinculados a ellas han remarcado el hecho diferencial étnico y cultural como una ventaja positiva para el conjunto de

estos pueblos, luchando por afianzar en el contexto de la sociedad nacional sus procesos de autodemarcación, de creación colectiva, de formalización de su conciencia comunitaria, presentando la reivindicación étnica y la educación en sus lenguas y sus valores como una lucha por la defensa de la identidad de estos grupos sociales frente a la anomia, a los procesos de despersonalización e irracionalidad de la sociedad de masas representada por la Nación-Estado y por la globalización.

Hasta ahora estas batallas han sido observadas como la “lucha de las minorías”. Pero, ¿qué sucede cuando este hecho diferencial “afecta” a porcentajes mucho mayores de la población y cuando, precisamente, es la minoría blanca la que detenta históricamente la representación y la actuación del Estado? Se entiende mucho mejor así el interés de las élites nacionales por soslayar el problema étnico; y por soslayar también que la “incorporación de la población indígena a los destinos nacionales” se ha producido sustituyendo forzosamente sus elementos constitutivos –políticos, culturales o lingüísticos– por otros completamente extraños a ellos, en un afán por alienarlos, y mediando la expropiación de las tierras comunales y la ampliación de las haciendas, el destrozo irreversible de los ecosistemas donde se mantenían, y el vertido hacia las industrias, las maquilas o la recolección monoprodutora, de estos pueblos indígenas como mano de obra abundante y semigratuita, lo que les ha permitido mantener bajo mínimos los costos de producción y enriquecerse en el mundo globalizado.

Hace casi ochenta años el pensador peruano José Carlos Mariátegui afirmaba que el “problema del indio” era un problema social antes que étnico⁴⁷. Ahora, en los últimos tiempos, la presencia masiva de indígenas serranos en las ciudades de la costa peruana y en especial en Lima, ha despertado viejos temores criollos, hablándose de “cholificación del Perú”, de “desborde popular”, de “andinización de las ciudades”, cuando la lógica de los procesos conlleva forzosamente a un universo de fusión cultural e integración que parece estar marcando el nacimiento de una nueva nación. En Bolivia ha sucedido algo similar, a partir del crecimiento impresionante de la ciudad de El Alto, y del desbordamiento de las ciudades con población desplazada.

Los esquemas de clasificación social o incluso étnica en muchos países de la América Latina oligárquica, precisamente aquellos donde la población indígena-mestiza presenta los mayores porcentajes, están dejando de tener sentido, y los cambios en las últimas décadas así lo demuestran. ¿Quién es indígena? ¿Quién no lo es? Si pasamos de las apreciaciones del censista a las autoidentificaciones, o autoclasificaciones, los resultados sorprenden. Y ello tiene que ver con la desaparición de los actores sociales de esa América Latina oligárquica tradicional (los terratenientes, la oligarquía como clase gobernante).

te) y la aparición de nuevos gestores políticos y económicos, pero sobre todo con la reubicación de quienes se suponía debían estar siempre debajo: “los indios”. Las poblaciones “campesinas” –un eufemismo para evitar el uso de la palabra indígena– se están resistiendo política, social y económicamente a seguir ocupando el lugar subordinado en que les sumió primero el régimen colonial y luego el régimen oligárquico. Y es una resistencia abrumadoramente mayoritaria, donde aparecen más como ciudadanos de la república en defensa de sus derechos que simplemente como “indiecitos incultos anclados en sus tradiciones ancestrales”. Las mujeres y los hombres andinos de nuestros días, precisamente utilizando su larga lucha étnica reivindicativa, aparecen mucho más preocupados por la educación y el progreso material que por los mitos ancestrales o el retorno del Inca. Como señala Tristan Platt, tanto el auge de una “creciente clase mercantilista campesina (indígena)” surgida de las mismas formas de organización comunitaria–cooperativista, o la consolidación del indígena minero como obrero asalariado y sindicalizado, tienden a identificar la adquisición de una “conciencia de avanzada”. En palabras de un indígena minero, militante sindical: “los campesinos que vienen a la mina aprenden qué es la civilización del otro”.

A pesar del peligro que puede representar la inmersión de esta masa de población en las alienantes reglas del juego del sistema dominante, son muchos los detalles que nos pueden llevar a suponer que no es tan trágica la situación si consiguen defender su posición y sus elementos diferenciadores desde la conquista de la ciudadanía. Sobre si esto acarreará cambios más que sustanciales en la realidad latinoamericana no nos queda la más ligera duda. Nada va a ser igual, ni en Ecuador, ni en Colombia, ni en Perú, ni en Bolivia... Nada está ya siendo igual. La “conquista de la nación por el indio”, o los nuevos mecanismos de participación política, inventados, reinventados, propuestos o conquistados, indican que nos encontramos ante cambios muy importantes en la sociedad y en la política del subcontinente. Y su incorporación a las masas electorales, capaces de situar a sus líderes en las sedes departamentales, gubernativas y presidenciales, como estamos observando en los últimos tiempos, es un hecho incuestionable e imparable, por más que los analistas políticos de corte occidental se nieguen a aceptarlo tal cual es.

Hablan y reivindican la conquista de la ciudadanía, de sus derechos, y entre ellos –muy destacadamente– del derecho a la educación. Reclamamos que los otros consideran una invasión; pero se trata de una “invasión” que es justamente el punto de partida de un proceso de construcción de nuevas identidades: de invasores a ciudadanos. De meros “indios” a indígenas republicanos. Identidades que se están forjando, que son nuevas, que son calificadas como “desborde popular” (*sartawi*– levantamiento, rebelión, motín) y que alientan,

como ya indicamos, los temores de la vieja sociedad criolla, cuando no el rechazo o el rechazo –por desconocimiento entre otras muchas cosas– de ciertos grupos de opinión occidentales. A estos cambios también tenemos que irnos acostumbrando; y dejar de considerar a la población indígena, desde el acomodado primer mundo, a partir de parámetros exclusivamente folklóricos o culturalistas.

Posibilitar la esperanza, configurar espacios desde donde edificarla, son las nuevas funciones de muchos dirigentes indígenas en nuestros días: esperanza basada en ideales propios, en valores específicos, en proyectos liberadores. Esta búsqueda de adscripción étnica en el contexto de la batalla por los derechos ciudadanos y constitucionales, y desde la solidez de su tradición, su lengua, su cultura, sus mecanismos de representación, su concepto de la educación, frente a la represión, frente a la muerte, frente a la más injusta y desigual de las realidades es, para numerosos indígenas o campesinos latinoamericanos, una forma de construir la esperanza en proyectos cuya realización es percibida como posible y deseable, enfrentándose y venciendo con sus derechos ciudadanos a la dominación histórica, a las nuevas formas de represión y al modelo exclusivista del Estado.

Como siempre ha sucedido a lo largo de tantos siglos de pasado, el mundo indígena ha sabido y podido reconstruirse y modificar sus estructuras para defenderse, resistir y crecer. Porque, como escribió un querido amigo peruano, la capacidad de creación y reinención del mundo andino es extraordinaria.

Han sido capaces de crear nuevas formas de representación y organización y dar un nuevo sentido a la Comunidad andina, y una cultura democrática asamblearia; de mediación y consenso, se va abriendo paso, debiéndose destacar el papel fundamental que las mujeres han tenido, tienen y tendrán en este proceso.

Unas palabras al respecto: La región andina se ha convertido en los últimos años en un universo de mujeres. Basta recorrer sus rutas, sus campos, sus pueblos, sus barrios... Allí, aquí, por todas partes, una, diez, cien, mil mujeres indígenas construyen la realidad cotidiana: sirven comidas, atienden una escuela, llenan los mercados con sus productos, capitanean un emprendimiento local, organizan una cooperativa, establecen un puesto de salud, fundan una empresa comunal, crean una red asistencial, introducen nuevas formas de organización, de pensar en lo colectivo, se empoderan frente a la realidad porque saben que de ellas depende el futuro de muchos: para que coman, sean atendidos, aprendan en unas escuelas devastadas por la inexistencia, la ineficacia y la voracidad del Estado, los hijos, los pobres, los miserables, los abandonados, los perdidos, los olvidados... Las mujeres latinoamericanas en gene-

ral y andinas en particular han liderado el cambio desde lo pequeño pero desde lo fundamental; desde la escala humana, porque nadie sino ellas conoce cual es la verdadera dimensión de lo fundamental. Su empoderamiento, casi nunca individual, casi siempre colectivo, ha surgido de la misma necesidad de poner fin a la catástrofe. Y usan sus herramientas basales: la lógica de la solidaridad, del trabajo horizontal, del compromiso vital, de la batalla de la vida contra la muerte.

Han revitalizado mecanismos que parecían escondidos, cuando no relegados, olvidados, ocultos, pero vivos en la memoria colectiva de estas mujeres. Han trabajado y trabajan desde el hecho diferencial del género, y desde sus aportes étnicos y culturales como una ventaja positiva para el conjunto de las sociedades, luchando por construir y afianzar procesos de autodemarcación, de creación colectiva, de formalización de su conciencia comunitaria, presentando sus reivindicaciones como una lucha por la defensa de la identidad de los sectores desfavorecidos frente a la anomia de una clase política tradicionalmente masculina, corrupta e individualista, y frente a los procesos de despersonalización e irracionalidad de la sociedad contemporánea. La lucha de muchas mujeres en América Latina nos muestra el verdadero combate por la conquista de la ciudadanía.

Han sido capaces, primero, de superar la secular situación de precariedad, en todos los ámbitos, en que la mujer vivía y era relegada, a través de su autosuperación mediante una capacitación que ellas mismas han logrado, la mayor parte de las veces sin más apoyos que su tesón e inquebrantable voluntad; la educación de la mujer ha sido así un factor fundamental en estos cambios, segundo, han creado nuevas formas de representación y organización, dando un nuevo sentido al concepto *comunidad*, y originando una nueva cultura democrática, de mediación y consenso, que se va abriendo paso decididamente, y en la que la educación posee un valor fundamental. En los diversos comités, asambleas comunales y organizaciones de base, el peso de la mujer es hoy día decisivo, y en muchos casos mayoritario. En el nuevo papel que han alcanzado las autoridades locales, las mujeres poseen un protagonismo especial, augurando nuevas posibilidades de avance y conquista de los espacios propios. Ante estos nuevos principios de liderazgo, la dirigencia de las mujeres plantea, además, la conquista de su autonomía.

Los cada día más numerosos comités y asambleas comunitarias o vecinales, o juntas y asambleas de jóvenes, sean aymaras, quechuas, cañaris, mapuches, puneños... usando, además, los cada vez más extendidos sistemas de comunicación popular –las radios en lenguas indígenas, por ejemplo, y poco a poco la televisión– para elevar y difundir los reclamos al Estado por tierras, educación y servicios y contra la exclusión y la injusticia, se van transformado en consus-

tanciales con la esencia del indígena andino. El nuevo papel de las autoridades locales –de mil y un tipos, de mil y una categorías, desde *mallkus* a *secretarios generales*– como agentes de representación y sociabilidad, les permite un nuevo avance, una nueva conquista, una cada vez mayor y más intensa reproducción social, económica y cultural.

Los nuevos principios y formas de autoridad proponen acceder a una soberanía diferente, que está dejando de ser representada por la clase política tradicional, corrupta y clientelar que, en su opinión, personifica a la Nación–Estado y desde ella a la globalización. La lucha a la que en los últimos tiempos estamos asistiendo entre esta dirigencia contra los convenios internacionales firmados por los gobiernos nacionales respectivos –valga señalar el TLC– es bien demostrativa de estos cambios. En todos los países de la región andina, dirigentes de comunas campesinas y pueblos indígenas se oponen a estos tratados, alegando que están promovidos por grupos empresariales favorecidos por los gobiernos, a los que acusan de entreguistas y autoritarios, y sometidos a la presión de los Estados Unidos. En Ecuador, la CONAIE⁴⁸ lleva tiempo movilizándolo sus efectivos contra el TLC; del mismo modo en Perú y Bolivia la contestación ha sido contundente; en Colombia, la ONIC⁴⁹ ha propuesto “movilizaciones continentales”. Consideran su causa como “justa y soberana”, emanada de una autoridad popular que reivindica sus intereses colectivos puestos en peligro por una desigual inserción en el mundo globalizado. Así, con estos tratados –aseguran– las empresas norteamericanas se adueñarán de sus conocimientos ancestrales, patentándolos para obligarles a pagar por sus propios saberes, a la par que ahogarán a los campesinos indígenas con productos agrícolas importados –muchos de ellos transgénicos– según las leyes ominosas de un mercado cada vez más hegemónico administrado a nivel mundial. A todo ello, concluyen, se unirá la privatización total de los servicios públicos, con lo que su exclusión será todavía más profunda. La prueba de que tienen razón es que todo ello ha sucedido ya.

La dirigencia indígena alcanza grados superiores de coordinación en torno a confederaciones y agrupaciones “nacionales indígenas” como las ya señaladas, o de comuneros indígenas y campesinos a nivel regional y local, desde las que también se lucha a otra escala contra estos tratados y acuerdos: desde sus pancartas se dice luchar por el respeto a la dignidad y atención a las necesidades prioritarias de las comunidades, por la defensa de los pequeños productores, incapaces de competir con la importación de productos agrícolas subvencionados, por la defensa de la educación pública volcada a las necesidades reales de los pueblos indígenas, y contra un sistema al que acusan de tomar a la educación superior como mercancía, proponiendo en este punto la creación y desarrollo de las universidades interculturales de las nacionalidades y pue-

blos indígenas y una educación superior intercultural... Una dirigencia que ha logrado, con las luchas promovidas desde los colectivos que representan –y que se diversifican desde los paros activos, los bloqueos de caminos, rutas y accesos a las ciudades y capitales, o los desabastecimientos de productos a grandes masas de población, hasta otras más radicales como asaltos y tomas de edificios públicos y aun de sedes parlamentarias o aprehensión de rehenes– ser oídos por los gobiernos, promover debates y diálogos sin someterse a chantajes y amenazas, y extender al total de la ciudadanía el derecho a estar informada de las decisiones que les afecten, exigiendo que estas decisiones sean transparentes y se tomen en beneficio de la población. Dirigencia que también promueve su participación en la toma de decisiones, asegurándose que sea resguardada la soberanía popular sobre los recursos nacionales, especialmente en cuanto a la venta e internacionalización de los mismos (hidrocarburos, aguas, energía...)⁵⁰. Por último, una dirigencia que ha llegado a organizarse hacia adentro y hacia afuera –desde federaciones provinciales, regionales o incluso panandinas de indígenas y campesinos, hasta los llamados “Frentes Únicos”– a fin de difundir sus proyectos, convertirse en actores políticos y transformarse en alternativas reales de poder, de cara a la conquista democrática de los gobiernos nacionales. El mundo andino no ha cesado ni cesará de dar sorpresas en este sentido a los politólogos convencionales. Ecuador, Bolivia y Perú son buenos ejemplos al respecto. Ya nada volverá a ser igual en la Sierra.

Por tanto, los dirigentes comunales, como nuevos kurakas, soportan su autoridad –en las diferentes escalas de la dirigencia– en el prestigio de la labor desarrollada ante el conjunto de los nuevos comuneros en la nueva realidad; en las tareas de mediación ejercida en el seno de la comunidad; en la intermediación entre ésta con los diversos agentes externos a la misma –tanto procedentes del Estado como de otros organismos públicos y privados–; y –cada vez con mayor importancia– por los logros en el plano educativo que, normalmente por sus propios medios, van alcanzando.

A los valores tradicionales como pertenencia e identidad suman ahora otros nuevos, que tienen que ver con la participación y el desarrollo individual mediante la educación y el trabajo para la colectividad; y sobre todo, los que permiten realizar un aterrizaje, lo más realista posible, sobre los problemas que les afectan. En especial en su relación dialéctica con un Estado nacido en otra lógica. Los grandes temas que aparecen ahora en sus agendas son las reformas políticas y “étnicas” de los Estados, los “bailes” de la identidad indígena, el sentido de sus “usos y costumbres”, el contraste y complementariedad entre derechos indígenas y legalidad estatal, la tierra, los recursos y el territorio. Resulta bien significativo que en los últimos cambios constitucionales llevados a cabo en varios países de la región andina, conceptos como el de país

“multiétnico y pluricultural” se han ido abriendo camino. E incluso en Ecuador se ha incorporado el término de “nacionalidades”. En otros países se han producido avances sustanciales como la incorporación de nuevas formas de propiedad colectiva, a partir de las llamadas “tierras comunitarias de origen”; incluso hay propuestas más contundentes, como la de desbolivianizar a Bolivia para indigenizarla. En general, parece avanzarse con fuerza hacia el reconocimiento de personería jurídica a los *ayllus*, pueblos andinos y comunidades, mediante la creación de “distritos municipales indígenas”, donde la municipalización se transforme en el núcleo duro de las reformas institucionales, porque, señalan, desde aquí se produce un mayor fortalecimiento étnico, tendiéndose a lograr –o al menos eso es lo que se desearía por parte de los actores políticos indígenas– la jurisdicción sobre el territorio, el control social sobre sus recursos, mayores niveles de representación ante y en los diferentes órganos del poder estatal, la autonomía fiscal, la potestad de recibir, recaudar y manejar fondos externos e internos, y una mayor libertad cultural. Hay lugares en el continente donde se ha podido paulatinamente conseguir el modelo municipal, pero manteniendo sus usos y costumbres tradicionales, evitando en lo posible la ingerencia del Estado cuando ésta ha sido en detrimento de sus intereses colectivos, especialmente en lo referente a privatizaciones de tierras.

Claro que el camino a recorrer es largo y lleno de espinas cuando no de inconvenientes y retrasos. Además, hay que señalar las abundantes contradicciones en el conjunto de estas medidas adoptadas por el Estado, fuertemente presionado por las luchas campesinas. Por ejemplo, parece que no tiene sentido otorgar derechos de propiedad comunal o colectiva sin, al mismo tiempo, otorgar el derecho de ejercer la autoridad pública en ese territorio. O, en los conflictos de competencias entre los Tribunales Constitucionales y los Consejos de Estado u órganos similares de superior gobierno, estos últimos acaban por anular o no aplicar las sentencias de los primeros –en muchos casos favorables a los indígenas en una aplicación cabal de los textos constitucionales– alegando razones de Estado o de manifiesta utilidad pública nacional, como sucede en los temas referentes a recursos petroleros, mineros o energéticos (aguas).

Otros asuntos no menos importantes tienen también cabida en las discusiones que, a nivel interno y por mil vericuetos en el seno de estos pueblos andinos, se vienen produciendo. Por ejemplo, lo que tiene que ver con identidad e identificación. En el censo de 2001, el 62 % de los bolivianos mayores de 15 años afirmó “pertenecer” a alguno de los 33 pueblos indígenas que se especificaban en el formulario. Y además, un importante sector de ellos vive ya en las ciudades, pues el 50 % de los paceños se declararon aymaras y un 10 % quechua, mientras en El Alto, el gran barrio/ciudad arriba de La Paz, el 74 % dijo ser

aymara. En Ecuador, en los últimos censos parece detectarse que el número de personas que se “identifican” como indígenas crece, debido a que el nuevo posicionamiento de las organizaciones indígenas en el contexto de la política nacional ha hecho aumentar el orgullo a sentirse tal, o, al menos, a no tener que esconder su condición. Este dato contrasta con que en el censo ecuatoriano de 2001, el número de mestizos fue del 77% y el de indígenas solo el 7%, lo que evidentemente no concuerda con la realidad. En otros lugares se plantea la necesidad de introducir reformas electorales que favorezcan el cuoteo étnico. Ahora bien, ¿es todo esto efímero o se acabará imponiendo la vieja fórmula de la democracia occidental de un ciudadano un voto? El debate es bien importante y candente en nuestros días. Cuestiones como qué asigna o define la identidad étnica: ¿Lengua, indumentaria, lugar de residencia, rituales? ¿Qué valores influyen en la autoasignación individual? Aun siendo ésta una cuestión eminentemente subjetiva, parece que ser indígena ya pasa por la propia conciencia, y en este caso la autoasignación subjetiva se aproxima, como ha indicado reiteradamente Xavier Albó para Bolivia, a la identidad más objetiva. La identidad autoconstruida continua y constantemente, cada día menos velada. Y el debate, en las sociedades urbanas, cada vez más importante en los terrenos no solo económico y social sino cuantitativo, está abierto y en flor. Cuando menos, las lógicas del pasado parecen quebradas y, si no se impone una sola de ellas sobre las demás, los nuevos mecanismos representativos en lo colectivo e individual, serán cada vez más exponentes de realidades más complejas, cambiantes y sincréticas en lo político y lo cultural. Estamos, de nuevo, ante el reto de la diversidad.

Algo similar podemos decir de la llamada “justicia indígena” o, con mayor aprehensión, “justicias indígenas”. Otro debate en marcha, en la medida que buena parte de los problemas que afectan a estos pueblos no pueden ser resueltos por la justicia ordinaria u “occidental”, dadas las diferencias culturales y las lógicas diferentes entre ambos mundos. No solo por una cuestión lingüística (el derecho a ser juzgado o a defenderse en su propia lengua), sino por las fallas evidentes del sistema judicial convencional aplicado a estos universos, de las que la historia ofrece un florido ramillete desde la conquista española. Si en las relaciones complejas establecidas al interior de los pueblos indígenas, la “justicia” (lo justo, lo equilibrado, lo medido, lo equitativo, en las relaciones de reciprocidad, redistribución e intercambio, regidas en el mundo andino por las raíces “*ayni*” o “*tinku*”) se hallaba en el núcleo de las formas de organización, las formas impuestas por regímenes abusivos, autoritarios y coercitivos para con estos pueblos como fueron el colonial y el republicano, se basaron en un concepto y una aplicación de la justicia que en poco podían beneficiar o cubrir las necesidades y expectativas de estas sociedades originarias. Frente a esta realidad surge la cuestión de la “justicia indígena”, reconoci-

da con mayor o menor tibieza en algunos cuerpos legales de los países andinos, como un horizonte más real y beneficioso para estos colectivos, aunque no exento de problemas y paradojas: ¿Ha de formar parte esta justicia indígena de un cuerpo especial dentro del sistema de la justicia del Estado? ¿A quiénes afecta y a quiénes no? ¿Para qué casos? ¿Debe ser regulada como un cuerpo más, creándose una especie de codificación? ¿Hay que homogeneizar ambos cuerpos jurídicos? ¿Se trata de una sola justicia indígena o por el contrario debe considerarse la existencia de múltiples, variadas y diversificadas “justicias indígenas”? ¿Hasta dónde éstas se conforman solo y exclusivamente desde una plataforma de “usos y costumbres”? ¿Qué sucede cuando estos “usos y costumbres” chocan o se interfieren con los cuerpos ordinarios de la justicia estatal? ¿Qué sucede cuando estos “usos y costumbres” chocan o se interfieren con derechos considerados como inviolables (castigos físicos, castigos morales, incluso privación de la vida)? Todo un debate de flecos y ramificaciones sumamente importantes que muestran la vitalidad del mundo que se nos presenta.

Las dirigencias indígenas se enfrentan también al grave problema de la violencia. Una violencia contra las colectividades que, aparte de endémica y estructural a todo lo largo del cordón andino como hemos analizado, adquiere en los últimos años una dramática dureza en varias regiones, especialmente en ciertas zonas de Colombia. Al ocupar áreas aisladas pero dotadas de una alta biodiversidad (ideales para ciertos cultivos), a la vez poseedoras de abundantes riquezas minerales y de hidrocarburos, estratégicas para el desarrollo nacional, estas comunidades se han transformado en incómodos testigos de los conflictos armados que asolan el país, ante la actuación y presencia de fuerzas insurgentes, militares y paramilitares que resuelven allí sus enfrentamientos y que usan estas áreas como zonas de paso o de repliegue, situando a estos pueblos y resguardos en el centro mismo del conflicto. O siendo expropiadas sus tierras por el Estado para grandes proyectos nacionales. Al ser la parte más débil, por más que han intentado mostrarse ajenos a estos conflictos y solicitado se les respete en estas guerras que no son las suyas, han sufrido los embates, castigos y represiones por parte de todos los actores beligerantes. Líderes y comunidades han soportado las consecuencias de esta situación, con numerosos asesinatos y masacres, en el intento de expulsarlos de estas zonas o, en el caso de grupos de narcotraficantes, de obligarlos a ciertos cultivos ilícitos que acaban siendo destruidos por el Estado en colaboración con otras fuerzas internacionales, devastando, además, el medio agrícola convencional del que viven normalmente. Frente a todo esto, los reclamos de las autoridades de comunidades y organizaciones indígenas, reivindicando el respeto a su autogobierno, a su dinámica organizativa y a sus derechos territoriales, no solo han sido desoídos por todas las partes en conflicto, sino que se ha llevado

a cabo una feroz campaña de eliminación de buena parte de la dirigencia de estos pueblos, en uno de los procesos más silenciosos, dramáticos y sangrientos de nuestra contemporaneidad, a fin de lograr la disgregación y desintegración de los campesinos, provocando su desplazamiento forzado y el abandono de sus territorios.

Autoridades indígenas que, no obstante las dificultades por las que atraviesan, siguen solicitando asumir un papel activo en los procesos de paz; no solo porque la guerra ocupa sus territorios, sino porque para ellos su visibilidad es la única garantía de que no serán exterminados. Están intentando fortalecer sus gobiernos autóctonos para no verse involucrados en el conflicto armado, y para ejercer un control efectivo que evite la vinculación de las comunidades con los grupos armados, así como la injerencia de éstos en asuntos indígenas que solo a ellos competen, como son la educación, la salud, el ejercicio de sus formas de gobierno, de organización y de justicia... Y sin aceptar que estos asuntos sean resueltos desde fuera y bajo las condiciones de un conflicto armado. Solicitan también respeto hacia sus decisiones, como las posiciones de neutralidad, autonomía y paz, manteniendo las posiciones del derecho internacional humanitario, sin pagar “vacunas” ni “rescates”, y sin dejar de reclamar la devolución de sus tierras arrebatadas por la violencia de los terratenientes, por ciertos sectores económicos para sus grandes inversiones (a través de megaproyectos estatales, que han llevado a expropiaciones forzosas e injustas) por grupos de narcotraficantes o de paramilitares al servicio de los grandes propietarios.

En el mundo indígena andino la emigración es otro fenómeno contemporáneo que afecta con gran rotundidad, no solo por su valor cuantitativo, sus repercusiones en lo económico, lo cultural o lo social, y no solo por su escala (a las capitales de los Estados, a Estados Unidos o a Europa) ya que cada vez son más los que opinan que emigrar es la única salida. Aunque en las regiones y países receptores de esta emigración se habla con profusión del “problema de los migrantes” o “problema de la emigración”, pocas veces se ha insistido en las consecuencias que tal hecho ocasiona en los lugares de origen de estos contingentes: despoblación, desestructuración familiar, pérdida de identidad e incorporación forzada de nuevos valores mal asumidos e interpretados, deficiente uso de las remesas recibidas, pérdida de la población mejor preparada... Por otra parte, hay casos en los cuales se detectan algunas potencialidades, como retorno de capitales para inversiones locales, incorporación a la comunidad de formas de organización más efectiva, de nuevos liderazgos, de nuevos valores “democráticos” o políticos, de salvaguarda de determinados “derechos”, de ampliación de los horizontes culturales de referencia o, incluso, de revalorización de lo “autóctono” u “originario”, o una preservación y puesta

en valor de sus “raíces” frente a un deshilachado, en este sentido, mundo globalizado. Es decir, se abre un camino hacia identidades más difusas pero más conformadas por dobles o múltiples identidades que, frente a muchos inconvenientes, presenta a la vez aspectos más funcionales. Al fin y al cabo, en el largo camino de los pueblos andinos que llevamos expuesto, este pluriculturalismo que ellos tienen asumido desde antiguo les permite una continua adaptación a nuevas situaciones. Porque, a pesar de todo, podemos hallar síntomas de que, a la par que se mantienen –o se refuerzan en algunos casos– referencias individuales o colectivas a unas raíces, se mueven con mayor agilidad y eficiencia en los nuevos ambientes donde se desarrollan.

Muchas de las nuevas organizaciones indígenas han surgido, paradójicamente, por el aporte de elementos externos. En un ambiente de progresiva democratización de los estados nacionales, de fuerte participación de diversas instituciones de apoyo (desde las ONG a ciertos organismos internacionales), de mayor acceso al conocimiento de la realidad mundial, de mayor valoración de lo ecológico o de mayor contacto entre grupos antes aislados por la multiplicación de las redes de comunicación, las organizaciones indígenas se han incorporado con fuerza en los últimos treinta años al devenir político, cultural y económico de las sociedades latinoamericanas en un mundo cada vez más globalizado. No cabe duda de que, al lado de fenómenos externos, la habilidad de las organizaciones o de algunos de sus líderes para aprovechar estas coyunturas globales han sido de una extraordinaria importancia. Han roto, por así decirlo, su horizonte local y han irrumpido en la aldea global no solo para defenderse, sino para reclamar y fortalecer sus derechos a la diferencia. De ahí que, al referirnos a organizaciones indígenas, no solo estemos haciendo mención a fenómenos de alcance regional o nacional sino a otra escala más elevada. Como en otras ocasiones y escenarios, también en este terreno la creatividad y la riqueza de los pueblos andinos se muestra con pujanza y traza líneas de futuro que resulta difícil aventurar.

LA LARGA LUCHA POR LA EDUCACIÓN

En este complejo panorama de luchas y conquistas, la educación representa uno de los ejes centrales del camino recorrido y por recorrer. Basta mirar un poco atrás para descubrir cuánto se ha avanzado desde las escuelas indígenas de los *ayllus* a las leyes y programas de Educación Intercultural Bilingüe. Frank Salomon, Víctor Hugo Cárdenas, Xavier Albó, Mercedes Niño-Murcia, Silvia Rivera, Esteban Ticona, Carlos Ivan Degregori, Rodrigo Montoya, Patricia Ames, Carlos Contreras... entre otros especialistas que iremos citando, han tratado a nivel histórico la lucha de los pueblos y comunidades por salir del agujero del

analfabetismo y la discriminación, primero contra los gamonales y hacendados blancos y *mistis*, luego contra el Estado.

Desde el axioma de principios del siglo XX de que “el indio debe ser redimido por el propio indio”, varias experiencias fueron promovidas por los *kurakas* y *caciques*, creándose escuelas en el seno de los *ayllus* en las que se intentaba romper la barrera del analfabetismo y promover valores que condujeran a defender la justicia social y el sentido de nación indígena, así como su cultura y su lengua. “Crear nuestras escuelas” figura en el discurso de muchos de los dirigentes indígenas desde hace décadas. Es decir, entender la educación no solo como redentora del individuo, sino como potenciadora de la colectividad y de la comunidad⁵¹.

Sin olvidar que, en este terreno, la paradoja estaba servida. Por una parte porque, desde bien antiguo, el manejo interesado de los textos jurídicos a manos de la elite blanca–mestiza sirvió para engañar a los indígenas, lo que extendió entre ellos el miedo o recelo ante la letra, y arraigadas cautelas frente al que sabía leer y escribir, quien “seguro engañará”. Por otra parte, saber leer o escribir en el seno de una comunidad significaba quedar señalado entre los patrones y gamonales, quienes conferían muchas veces crueles castigos contra los “indios leídos”. Pero, a pesar de todo ello, los *ayllus*, parcialidades y comunidades, cada vez fueron más conscientes de que romper la barrera del analfabetismo era el único modo de vencer la opresión gamonalista, de poder denunciar ante las instituciones del Estado los abusos que contra ellos cometían, de reivindicar sus derechos conculcados, y de difundir y extender sus luchas y reclamos. Así, el aprendizaje de la lectura y la escritura se realizaba muchas veces en el silencio de la clandestinidad, leyendo libros que se ocultaban como el tesoro más preciado, y dotando a los osados alfabetos –en algunas zonas conocidos como *peritos*– de una aureola de heroicidad que aún recuerdan con orgullo los ancianos.

Es de señalar la evidente relación entre este anhelo de los *ayllus* y comunidades por lograr la alfabetización de sus miembros, y sus continuos reclamos y luchas contra el gamonalismo; normalmente ambos procesos han corrido en paralelo de modo que llegan a confundirse. Un mayor espíritu de combate contra las formas opresivas de la clase terrateniente por parte de los indígenas, colonos y campesinos, se ha correspondido con mayores deseos de consolidar sus escuelas. De ahí que a veces, cuando dichos procesos no se ponen en relación, parece que las escuelas fueron un foco de subversión contra el orden gamonalista. Un estudio más detenido sobre estos levantamientos campesinos –cuya cifra se concentra especialmente a fines del s. XIX y primeras décadas del s. XX– demuestra que sus motivos obedecen al aumento de la presión de

Rhec No. 9, año 2006, pp. 9–71

los hacendados para con sus colonos en estos años, que llegó a ser terrible; y que los *ayllus* y comunidades respondieron no solo con la insurrección y la quema de propiedades en algunos casos, sino afianzando sus lazos de solidaridad y de identidad cultural, y trazando un camino de futuro que quisieron hallar en la educación; algo así como evitar que el pasado se mantuviera y reprodujera.

Aunque las iglesias –católicas y protestantes, fundamentalmente adventistas–comenzaron desde las primeras décadas del s. XX a fundar escuelas entre los pueblos indígenas de la región andina, fueron varias las comunidades que emprendieron en esas fechas la tarea de buscar profesores para las que comenzaron a llamarse “escuelas de los *ayllus*.” Es el caso, entre muchos, del *ayllu* de Qapaqanaqa, en Caiza, Potosí, cuya escuela data de 1926⁵². Don Santos Marka T’ula, ya citado, señalaba que los gamonales en la zona de Ilata⁵³ “nos exigían que no debíamos aprender a leer, ni siquiera nos dejaban entrar a la escuela de los vecinos q’ara del pueblo”⁵⁴, por lo que organizaron la escuela del *ayllu* en 1924, que venían solicitando desde años atrás. Así se expresaban los apoderados de los *ayllus* de la provincias de Pacajes: “La instrucción pública según datos, cuenta hacen (sic) 569 escuelas municipales particulares y oficiales [...] y a la clase indígena no han dotado de este deber; por estas razones hemos pedido desde 1919 escuelas en todas las comunidades, ya sean sostenidas por el gobierno o por nosotros mismos, que nos vemos privados de la instrucción que hemos pedido [...] Hemos obtenido la venia, pero las autoridades de la provincia se valen para que no aprovechen, quedándonos en la ignorancia, siendo el blanco de los abusos”. Solicitaron instalar ellos mismos las escuelas a su costa, “donde nos convenga, sin necesidad de permiso especial del Ministerio de Instrucción para cada caso, y que las personas, autoridades, vecinos y patrones que nos obstaculizan sean penados severamente”⁵⁵.

Así surgieron los *nombrasqa yachachiqkuna*, maestros a los que la comunidad pagaba con casa y comida, hospedándolos por turno entre las diferentes familias del *ayllu*, entregándoles anualmente ropa para vestirse y parte del excedente comunitario para alimentarlos, o a veces cultivando entre todos la “parcela del maestro” o el “ganado del maestro”. Éstos, en su mayor parte, eran alfabetos que habían aprendido en el cuartel, en la cárcel, en la sacristía de las iglesias o en la casa hacienda, escuchando las lecciones que algunos maestros contratados por los gamonales dictaban a sus hijos, o porque las “señoras de la casa” habían enseñado a algún “indiecito” como acto de caridad o de mero aburrimiento.

La oposición a estas escuelas de los *ayllus* desde las instancias oficiales se basaba en que todas las “escuelas indigenales” –así las llamaban en La Paz–

debían ser rigurosamente “contraloreadas” para asegurar una “radical castellanización de los indios” con maestros adecuados para ello, seleccionados y preparados por el Estado. Un informe del gobierno boliviano en 1925 señalaba: “32 jóvenes provincianos, mestizos y criollos, fue el elemento que debía prepararse para el magisterio rural [...] para llevar al indio las corrientes civilizadoras de las clases superiores [...] Pero es menester que el Estado se ocupe de organizar las escuelas, de contralorear la preparación de los maestros y de supervigilar su desenvolvimiento eficazmente, a fin de evitar daños a la raza y al país, ocasionados por falsas interpretaciones de los fines educativos perseguidos. Y ante todo hay que atender a la castellanización del indio a fin de asimilarlo radicalmente a la nacionalidad”⁵⁶. En otros documentos oficiales se señala la necesidad de “integrar al indio a la nacionalidad boliviana en calidad de eficiente productor y soldado incomparable”⁵⁷.

Pero el empeño de los ayllus siguió. Fue importante desde estas primeras décadas del s. XX –en general en toda la región andina– la obligatoriedad de la alfabetización de los conscriptos en las leyes de servicio militar obligatorio, concretada en los años treinta con un sistema de alfabeto ilustrado en castellano o con “letras de madera ensartadas en alambre”, que ha quedado en la memoria popular. Normalmente concentraban a los reclutas indígenas quechuas o aymaras de cada regimiento para forzarles al aprendizaje, siguiendo un método didáctico bien *sui generis* que aún recuerdan con pavor algunos viejos veteranos⁵⁸. Pero al regreso a sus lugares de origen estos licenciados del ejército transmitieron al resto de los comuneros lo aprendido, transformándose en circunstanciales y la mayor parte de las veces maestros únicos o peritos. Querían en los ayllus *nombrasqa yachachiqkuna*, salidos de entre ellos mismos, para garantizar una educación respetuosa y correcta. Los ancianos recuerdan el empeño en esos años de algunos *kurakas*: “Santos Cornejo en eso hablaba: *que se hagan escuelas*. Desde entonces hasta hoy día siguen las escuelas, lo que antes no solía haber. Así en Urinsaya Aransaya hubieron escuelas en cada comunidad, cada cual con su maestro. Y nos decía también: *No quieran maestros españoles q’aras, porque ellos no les enseñarán bien*. En verdad ellos no nos enseñaron bien. Pero ya había ayuda con los comuneros que habían ido al servicio, porque éstos habían aprendido a leer. Ellos ya nos ayudaban”⁵⁹.

Estos maestros circunstanciales casi siempre desarrollaron su labor en difíciles circunstancias, siendo perseguidos por los gamonales y encarcelados o desterrados. Gamonales que incluso llegaron a quemar, como en la zona de Azángaro o en el norte potosino, varias escuelas de ayllus. En el diario El País de Cochabamba del 19 de octubre de 1927, se anunciaba: “Han sido confinados tres maestros de escuelas indígenas, apresado en la cárcel uno, varios han tenido que huir y los *caciques* que fueron hasta La Paz para conseguir permisos

para la fundación de ellas están igualmente presos y perseguidos. Es que los patrones y autoridades rurales se oponen a la alfabetización del indio”⁶⁰.

En estas condiciones, los censos de la década de los veinte y la de los treinta arrojan en la región porcentajes de analfabetismo superiores al 85%, donde la relación entre los que aparecen como de raza “india” y “sin instrucción” era todavía casi del 100%.

Algunos autores relacionan los cambios en esta materia con los inicios del llamado “indigenismo” serrano (cusqueño, puneño, pacheño, quiteño, etc.) cuando ciertos intelectuales de la región comenzaron a desmarcarse de la visión romántica del “indio” extendida en las últimas décadas del s. XIX y abordaron lo que denominaron “el problema del indio”, en cuya solución la educación jugaba un papel primordial. En algunos casos se crearon escuelas particulares para “ilustrar a la clase artesana”, algunas con tendencias anarquistas; en otros casos se fueron abriendo escuelas “oficiales”, normalmente en las cabeceras de los distritos y provincias, y en las que la elite mestiza acaparó las pocas plazas disponibles. Pero, en general, las escuelas particulares fueron mucho más abundantes que las públicas, a veces en una proporción de diez a una o incluso mayor, y en la mayoría de ellas la cultura misti era la predominante, mucho más cercana a la blanca y occidental que a la indígena, la cual seguía siendo considerada como bárbara y a extinguir.

La diferenciación entre “pueblos con escuela” y “pueblos sin escuela” comenzó a ser grande, de manera que la discriminación educativa continuó durante décadas. En los “pueblos con escuela”, mistis y terratenientes consolidaron a sus hijos como continuadores de la diferencia mediante la educación, que solo ellos recibían; en los segundos, “peritos”, maestros de *ayllus*, conscriptos licenciados o enseñantes ocasionales, continuaron haciendo una tarea no solo dificultosa sino descoordinada y, como indicamos, peligrosa en ocasiones. Era muy difícil que un hijo de un comunero o colono de hacienda se inscribiera en una de estas escuelas, no solo por la dificultad de mantenerlo en un pueblo o ciudad distinto al de su residencia –a veces se usaban para ello las redes familiares, ayudando a la familia que lo recibía en la ciudad con regalos en especie después de las cosechas– sino porque los terratenientes sancionaban a los que enviaban a sus hijos a estudiar fuera del pueblo. Era una manera de perpetuar su control absoluto sobre la mano de obra en sus haciendas.

Por otra parte, las paradojas mencionadas más arriba continuaron vigentes durante décadas: si saber leer y escribir era –en opinión de algunos comuneros– un camino para hacerse holgazanes, maniobreros, “tinterillos”⁶¹, intrigantes y ladinos, gozando de poca confianza para el común de los pobladores, para

otros, ser alfabeto significaba un arma –o al menos una estrategia– de superación, liberación y formulación de un discurso propio⁶². Pero en esta cuestión acabó por triunfar la certeza de que aprender a leer era un modo efectivo de defenderse y, en el mejor caso, de ser útil a la comunidad. Por años fue común en la Sierra oír que “indio leído, indio perdido” o “indio instruido, indio torcido”. Estas frases conformaron parte importante del imaginario construido desde las elites blancas y mistis para con los indígenas, uno más de los muchos prejuicios establecidos para impedir el desarrollo de la educación entre los pueblos indígenas. Algunos comuneros comentaban: “En Cochabamba he escuchado a los patrones hablar: *Ama waqaychu, hijita* (no llores hijita). Entonces su mujer les decía: *Ahora, poco a poco estos indios de los colegios van a salir. Nos han de ganar no más, papi. Imposible que podamos seguir jalándoles (con argollas) de la nariz*”⁶³.

Dominar la letra y el papel escrito fue así un objetivo de los *ayllus*. Porque desde los tiempos coloniales les quedaba claro –una certeza extendida por toda la región– que la escritura en sí misma estaba revestida de autoridad: “papel manda”, decían⁶⁴. Poseer el papel escrito o no poseerlo era una distinción fundamental; manejarlo, guardarlo y protegerlo formaba parte de la responsabilidad de la autoridad, como se deduce del cuidado que en estos asuntos pusieron muchos *kurakas*, *personeros* y *jilacatas*, quienes, como el ya citado don Santos Marka T’ula, consideraban que en los documentos se guardaba la esencia de la comunidad. Para proteger ésta había que proteger aquellos. Un asunto que procedía de la continua demanda de “títulos” oficiales que la justicia les solicitaba en los cientos de pleitos interpuestos por los *kurakas*, *apoderados* y *personeros* de *ayllus* y comunidades en reclamo de sus tierras y bienes secuestrados por hacendados, por el Estado o por otras comunidades. Presentarlos ofrecía posibilidades de ganar el litigio; no presentarlos significaba perder pleito y tierras, de ahí el celo para su conservación y el ansia de gamonales y abogados sin escrúpulos por arrebatárselos.

En un oficio remitido por Marka T’ula puede leerse: “Poseíamos nuestros títulos antiguos todos los representantes en esta petición, y nos los han arrebatado [...] De este atentado nos quejamos ante el señor Fiscal General de la República, reclamando nos los hagan devolver y no pudimos conseguir nuestro objeto. En busca de dichos títulos fuimos hasta Potosí en fecha [...] y a la capital Sucre en fecha [...] y por repetidas veces exigimos al Notario de Hacienda de La Paz nos franquee testimonios [...] y nos decía que no existían en el Archivo, y no encontramos en ninguna de las capitales ya indicadas; en las provincias y cantones se ocultan los escritos que van de ésta a los superiores con sus decretos, haciéndolos desaparecer cuando tenemos alguna demanda”⁶⁵. La comunidad lo recuerda así: “El título era muy querido, por eso también mi padre

sabía llorar por sus títulos”, y otro apoderado del pueblo de Jesús de Machaka, Faustino Llanki Titi, escribía: “Solicito a su autoridad [...] que me haga cargo como sangre de *cacique* que soy del pueblo de Jesús de Machaka, que tenemos muy antiguos títulos desde el tiempo del coloniaje por venta y composición por la Corona de España”⁶⁶. Otros se los aprendían de memoria y, aunque anal-fabetos, eran capaces de dictar de corrido los memoriales. Marka T’ula ordenaba: “Por eso ahora deben aprender bien todas estas mis palabras, para cuando yo esté preso”. Otro cacique apuntaba que eran los niños los que debían aprender rápido para poder manejar los documentos: “No sabemos leer ni conocemos la lengua en la que está escrita la legislación y sin embargo debemos sujetarnos a ella [...] Solo queremos la instrucción de los niños aborígenes para que no sufran lo que nosotros sufrimos”⁶⁷. O bien usaban otro método: depositar sus documentos en el Archivo General de la Nación para su custodia, como hace años me comentaba el siempre recordado don Gunnar Mendoza, Director del Archivo Nacional de Sucre; como se desprende de uno de los documentos que portaba Marka T’ula: “Archivo General de la Nación. Certifica: que el indígena originario Santos Marka T’ula ha depositado en esta oficina nacional cinco expedientes relativos a todas las diligencias que han seguido los originarios del departamento de La Paz, habiendo sacado de cada uno de ellos un testimonio auténtico: los referidos expedientes se hallan archivados en esta oficina para su catalogación. Lleva este certificado el interesado para resguardo de su derecho. Sucre. 1920”⁶⁸.

De cualquier modo, la importancia de los papeles era tal que se les hacían ofrendas especiales (*wajt’ar*) para purificarlos, dotarlos de poder ante los tribunales y proteger a sus portadores de las fuerzas malignas que pudieran encubrir: “Llegaban a la casa y ahí mismo [...] se daban ofrendas [...] Venían de todas las comunidades [...] y se ofrecían a la laguna sagrada Willkani.. Así amontonando papeles (títulos) se quemaba ante ellos la ofrenda de llamas y ovejas”⁶⁹.

Junto con los maestros más o menos formales, los “peritos” o los llamados “escribanos de ayni” no podía faltar en las comunidades: algún campesino más o menos versado en la escritura que gozaba de este atributo, llegando incluso a ejercer por esta destreza cargos de autoridad. Bilingües, manejaban los dos códigos culturales, el indígena y el occidental, representados por el idioma nativo y la escritura en castellano, y trasladaban con habilidad los conceptos necesarios de uno a otro en cada ocasión. Servían para rellenar una solicitud, escribir una carta o dar consejos sobre un pleito, y cobraban igualmente en especie según se tratase de un asunto u otro. Eran un seguro para la comunidad, pues como indicaban, “los abogados nos cobran por cienos (sic) lo que no podemos pagar por vernos en la miseria y despojados de nuestras casas

y nuestros bienes que constantemente nos usurpan, y por la intervención y defensa de abogados nos vemos constantemente calumniados por casos subversivos que jamás habíamos pensado [...] los abogados son los causantes para que nos veamos enredados en pleitos y deben ser castigados”⁷⁰. Manuel Scorza narra⁷¹ algunos de estos esfuerzos de las comunidades por contar con los letrados propios. Esfuerzos mantenidos durante décadas por los comuneros para que el *guambra*⁷² más despierto del *ayllu* aprendiera primero en la escuela local, luego cursara la secundaria en la capital de la provincia, y estudiara a continuación la carrera de derecho en la Universidad de San Marcos de Lima. Al egresar como abogado se le llevaba de vuelta al pueblo, se le abría “oficina para el común”, y era entonces cuando se tenía la seguridad de que no serían estafados ni engañados por “tinterillos” ajenos y abusadores.

Siguiendo con el proyecto de las escuelas de *ayllus*, algunos *mallkus* y *kurakas* avanzaron en la educación de las comunidades estableciendo redes de escuelas: pretendían crear un núcleo central donde los mejores alumnos vivieran en régimen de internado para su formación como maestros indígenas, y un conjunto de seccionales en los pueblos más pequeños donde se realizaría el primer aprendizaje. Una de estas iniciativas fue, en Bolivia, la realizada en Warisat’a (La Paz) en 1931 por el maestro Elizardo Pérez, donde se combinaba la instrucción en castellano, el cálculo y las matemáticas con prácticas agropecuarias, de higiene, salud colectiva e industrias caseras⁷³. También en Chajnacaya (Caiza, Potosí) se creó otra escuela de estas características en 1926, al principio semiclandestina, que dio origen al Núcleo de Educación Indígena de Caiza “D” en 1934, la primera escuela normal indígena de Bolivia⁷⁴. La diferencia entre estos proyectos estribaba en que en el segundo se atendía al aprendizaje en lengua nativa. Estas escuelas querían ser, según las planificaron los ayllus, un “instrumento de liberación indígena [...] asumiendo la necesidad de aprender a leer, a escribir y a hablar el castellano, conocer los números, hablar la lengua de la clase dominante para defenderse y no ser engañados [...] abrir los ojos y la mente hacia la lengua y cultura del colonizador, para defenderse como personas y como pueblo y luchar por sus derechos”⁷⁵, a fin de evitar los abusos de los patrones blancos y mistis, y aun de los mismos curas, entre ellos el de la “depositada”⁷⁶. Pero los ancianos recuerdan cuánto les costó sacar adelante estas escuelas, no solo por los trabajos comunitarios realizados para edificarlas y pagar al maestro, sino por los muchos *ponchos*, ovejas, *chuspas*⁷⁷, cántaros de *chicha*, gallinas y chanchos que debieron regalarles a los inspectores del gobierno para que las dejaran funcionar.

En Ecuador, las escuelas del Chimborazo, también en los años treinta, fueron otro intento en la misma dirección. Similares iniciativas se tomaron en la región peruana de Puno, y en general en todo el Perú, donde existieron cada

vez más escuelas de *ayllus* o escuelas comunales centralizadas donde se fueron formando jóvenes que a su vez ejercieron como maestros de las siguientes generaciones de indígenas y campesinos. Poco a poco la escritura y la lectura en castellano se fueron extendiendo más allá de las propuestas del Estado. Pero hubo también proyectos oficiales, como los desarrollados por los presidentes peruanos Prado y Bustamante⁷⁸: en Ojherani (Azángaro) se crearon las Brigadas de Culturización Indígena en los años 40, con camiones dotados de altavoces que recorrían los pueblos, seguidas de las Brigadas Alfabetizadoras, aunque su calado entre los campesinos no fue muy profundo debido a la excesiva rapidez con que se impartían los programas. Luego siguieron los Núcleos Escolares Campesinos (NEC), con talleres, granjas y mini-servicios de salud, en los cuales la comunidad, mediante mita, construía los edificios y mantenía a los estudiantes, con una aportación estatal bien escasa.

En Bolivia, tras la guerra del Chaco y en torno al sindicalismo campesino, se crearon en 1936 escuelas en Ucuireña y Vacas (Cochabamba) y se reivindicaron centros de enseñanza en las haciendas⁷⁹. Buena parte de estos proyectos se discutieron en los Congresos Indígenales (1943, 1945 y 1947) especialmente durante el gobierno de Villarroel, y se desarrollaron a través de direcciones departamentales o federaciones agrarias⁸⁰. Cuando el presidente fue asesinado por la oligarquía y colgado de una farola en La Paz, muchos de los líderes que habían defendido estas reformas fueron represaliados, encarcelados en zonas remotas o directamente ejecutados, como en Aykachi en 1946, donde el gobierno llegó incluso a utilizar la aviación contra los indígenas.

Aparte de estas propuestas surgidas de las comunidades o apoyadas por éstas, a partir de la segunda y tercera década del s. XX comenzaron a desarrollarse en la región andina las Escuelas Normales estatales, destinadas a formar maestros para los pueblos indígenas, normativizar la enseñanza en las provincias y atender a la inmensa población analfabeta. A veces fueron creadas por presiones de los primeros grupos de intelectuales indigenistas, agrupados en torno a las universidades provinciales; otras por el peso que los Ministerios de Instrucción Pública comenzaron a cobrar en el seno de los gobiernos, como el caso del ministro peruano Luis Valcárcel, ya citado. Para este fin los ministerios recurrieron a asesores extranjeros, europeos en un comienzo, pero, cada vez más norteamericanos, especialmente tras las misiones Maryknoll.

En Bolivia, la primera Escuela Normal de Maestros fue establecida en Sucre en 1909 (Misión Belga). Luego siguieron la Escuela Normal Agrícola de Sopocachi (La Paz) en 1911, y otras en Umala, Colomi y Puna, en la década de los años 10 y de los 20 también se habían creado por las mismas fechas, las Normales fueron renovadas por la Ley Orgánica de Educación, dictada por el

presidente Manuel Pardo en 1940, en la que los indígenas figuraban como “clase necesitada de desarrollo y modernidad”, aplicándoseles un currículo que pretendía uniformar culturalmente al país.

A pesar de que la mayoría de los maestros surgidos de ellas eran bilingües, todas las escuelas rurales donde enseñaron, en nombre de esta “ideología civilizadora”, mantuvieron la enseñanza del español y se relegaron las lenguas vernáculas. Además, no cumplieron el propósito de los *ayllus* de enseñar a los comuneros, porque los estudiantes que ingresaron a estas Normales fueron casi todos mestizos de las ciudades, que luego se negaban a marchar a los pueblos más apartados. De modo que, aunque las escuelas en el medio rural pudieron multiplicarse, solo los maestros de peor promedio en las Normales marchaba al campo, o lo hacían como castigo, o por tener menores influencias entre los políticos departamentales o provinciales. Otro problema fue la marcada estandarización de las enseñanzas, sin considerar las características peculiares de cada *ayllu*, pueblo o comunidad; de modo que, el maestro siempre parecía ser extranjero en medio de una cultura y una lengua a la que no solo no valorizaba sino que estigmatizaba como atrasada y a combatir; y su carácter de “incuestionable” le transformaba en un personaje intocable para muchos miembros de la comunidad, como si al hacerlo negaran el progreso y se apuntaran al atraso de quedar sin maestro. De hecho, queda en la memoria colectiva de muchos *ayllus* la presunción de que la escuela era un lugar rígido donde castigos y golpes forjaban a la persona y la preparaban para el mundo que les esperaba entre blancos y mestizos. La enseñanza quedaba restringida al lenguaje escrito, a recitar, a la instrucción simultánea de la clase completa, con escasa comunicación oral, y donde el ideal del maestro era un aula donde se trabajaba duro, en silencio, donde la palabra hablada quedaba supeditada a la palabra escrita. Ello explica la escasa participación de muchos niños porque, sencillamente, no hablaban castellano o porque se les mandaba a ir por leña para la cocina como castigo por hablar su lengua nativa en la clase, en una educación represiva y menospreciadora hacia su persona y cultura, hasta lograr que se avergonzara de su lengua y de su origen⁸¹.

La revolución de 1952 significó para Bolivia un impulso muy importante para la educación. El nuevo código educativo fue promulgado en 1955, extendiendo la enseñanza obligatoria y gratuita para todos, aunque se priorizó la homogeneización cultural, la castellanización y occidentalización de los alumnos indígenas⁸². En el Perú fue durante el gobierno de Velasco Alvarado (1968) cuando las escuelas se extendieron prácticamente por todos los pueblos, aunque en similares condiciones a las ya expuestas. Y en Ecuador la presión de algunas organizaciones indígenas y comunitarias fue consiguiendo lentamente lo que los gobiernos apenas aceptaron⁸³.

Quedó por tanto en pie el viejo reclamo de los *ayllus*: la enseñanza en su lengua, en su cultura, en su medio. Comenzó la batalla por la Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Querían evitar que, en el mejor de los casos, el bilingüismo de algunos maestros solo sirviera como puente para enseñar el castellano, siendo, al final del proceso, las lenguas nativas ignoradas y relegadas. O que se entendiera la alfabetización realizada en castellano, como un proceso tras el cual el indígena solo sabía garabatear su nombre. Como han señalado algunos especialistas, “enseñar las primeras letras a alguien que no habla ese idioma, o lo hace muy deficientemente, es simplemente ridículo”⁸⁴. El resultado, al día de hoy, es que la proporción de indígenas en las tasas globales de analfabetismo y deserción escolar en América Latina es altísima. A la vez, los países de mayor población porcentual indígena son los más analfabetos.

La batalla por cambiar las cosas a través de una educación bilingüe e intercultural viene, pues, de antiguo⁸⁵. En Perú, varios intelectuales locales propusieron a principios del s. XX (en Puno y en Cusco) una estandarización pedagógica del quechua, y procuraron habilitarlo para la docencia⁸⁶. Ya comentamos los intentos en La Paz y Caiza de llevar adelante programas bilingües en los años treinta. Pero no será hasta la década de los 90 cuando pudo ser puesto en práctica con una cierta eficacia. Primero, con el reconocimiento en las Constituciones de Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, de las lenguas autóctonas y del plurilingüismo de sus sociedades. Después, con la puesta en marcha de programas específicos para que este derecho fuese reconocido y desarrollado en los procesos educativos, normalmente mediante decretos y leyes que ampliaban y concretaban el articulado constitucional en esta materia. Procesos en los que, una vez más, las autoridades indígenas y campesinas han querido estar presentes y participar en ellos para que se cumplan, al fin, sus expectativas⁸⁷. Presencia y participación oficiales que apenas han conseguido todavía⁸⁸.

Los primeros años de la EIB fueron titubeantes, de experimentación y aislamiento respecto de los sistemas educativos regulares. La falta de apoyos oficiales hizo depender a estos programas de diversas instituciones internacionales, casi siempre las ONG, de escasa continuidad y abundante dispersión de métodos, objetivos y alcances, cuando no marcadamente sesgados por intereses empresariales o religiosos. Otros problemas fueron: la falta de un sistema de escritura convencional para muchas de estas lenguas nativas, de normalización lingüística, la carencia de materiales didácticos, de personal especializado, etc. Como ha señalado Víctor Hugo Torres⁸⁹, muchas propuestas surgieron a partir de las estrategias concretas de ciertas comunidades, de acuerdo con su particular contexto socio-cultural, privilegiando escenarios locales, con lo que el sistema quedó excesivamente atomizado y resultó difícil formular proyectos

más abarcadores. Pero el concepto de bilingüismo y biculturalismo se fue abriendo paso, introduciéndose en la enseñanza aspectos culturales indígenas, aunque desde su concepción más tradicional (familia, comportamientos sociales, cotidianidad, ritualidad). Fue en los años 90 cuando los gobiernos comenzaron a oficializar este tipo de enseñanza, regulándola legalmente y creando organismos competentes al interior de los ministerios de educación⁹⁰. En Perú estaba oficializada desde la época de Velasco Alvarado, luego desmantelada y vuelta a oficializar en 1982. En Bolivia, se reguló en 1992, culminando en 1994 con la ley de Educación Intercultural Bilingüe, de la mano del primer vicepresidente aymara del país, Víctor Hugo Cárdenas⁹¹. En Ecuador se creó la Dirección Nacional de EIB en 1988 y en Chile la CONADI en 1995.

En muchos casos la EIB solo se ha dictado al nivel primario, y apenas supera los tres primeros grados, por lo que son considerados “programas de transición” a la educación nacional reglada. Pero en sus propósitos se declara intercultural, porque promueve la afirmación y la práctica del educando indígena en su propia cosmovisión, en lo cultural, lo social y lo científico, apropiándose selectiva y críticamente de otros elementos culturales de las demás sociedades de su entorno; y bilingüe, porque propicia la enseñanza y el manejo de las lenguas indígenas como instrumento de aprendizaje y comunicación y del castellano como lengua de relación intercultural, de modo que se conviertan en idiomas polifuncionales.

Por tanto, y como señala el ecuatoriano Víctor Torres, “la EIB ayuda a la identificación del pueblo indígena con su cultura y su lengua, desarrolla la valoración y autovaloración como pueblo, a no ser sujeto de la explotación sino de la liberación, a reconocer el pasado histórico y a reivindicar la cultura”⁹².

En todas estas formulaciones y planteos hay, además, un claro propósito de denuncia contra la globalización educativa que diversos organismos internacionales intentan extender (sobre todo el Banco Mundial y el FMI) en el continente latinoamericano, con la aquiescencia –cuando no la complicidad– de algunos gobiernos: “La reforma neoliberal profundiza la desigualdad, porque el ajuste que realiza consiste en producir el desfinanciamiento del sistema de instrucción pública y el establecimiento de teorías, acciones, reglas, proposiciones, conceptos, dispositivos y costumbres que producen una distribución de los saberes más injusta, más elitista, más concentrada socialmente, más centralizada regionalmente y más dependiente internacionalmente”, señala Adriana Puigrós⁹³. Por ello la EIB es, además de una demanda, una necesidad urgente.

En Bolivia se ha intentado ampliarla gradual y progresivamente a todo el sistema educativo, mientras en otros países el objetivo es mantener la ense-

ñanza prolongada de la lengua originaria y el fomento del bilingüismo, a la vez que la universalización del uso del castellano⁹⁴. Desde La Paz se ha implementado el Servicio Nacional de Alfabetización y Educación Popular (Senalep) que trabaja en lenguas originarias aymara y quechua; se han organizado también cursos nacionales de EIB para maestros rurales⁹⁵ y, con la Ley de Reforma Educativa de 1994, se ha seguido apoyando al viejo sistema nuclear (rurales y urbanos) diseñado por los *ayllus* a principios del s. XX, manteniendo sus postulados de luchar por la transformación integral de la sociedad para que ésta sea más justa e intercultural.

En Ecuador, donde el programa ha sufrido diversas interferencias por parte de algunas autoridades gubernamentales, se han ido creando centros educativos comunitarios en la mayor parte de las nacionalidades indígenas a través del Moseib (Modelo del sistema de EIB), promoviendo la “valoración y recuperación crítica de la cultura de sus ancestros”, contribuyendo al fortalecimiento social de las respectivas etnias mediante procesos de socialización, descentralización y autonomía, y previendo la participación activa de los líderes comunitarios y docentes de cada escuela. En el sur ecuatoriano, algunas comunidades como los Saraguro, por ejemplo, han desarrollado interesantes experiencias en torno a la escuela quichua *Inti Raymi*. En Perú el modelo ha ido desarrollándose paulatinamente⁹⁶ y en él la participación de las facultades de educación de las universidades en los departamentos serranos ha sido muy importante, al igual que la de algunos colectivos docentes y de líderes comunitarios⁹⁷. En la zona de Azángaro y Puno, donde ha sido tradicional el bilingüismo quechua–castellano o incluso el trilingüismo con el aymara, los resultados han sido exitosos, aunque en la escritura el castellano sigue siendo utilizado casi con exclusividad⁹⁸. En Argentina, Chile o Colombia, todavía se están discutiendo buena parte de estos proyectos.

Diversas comunidades indígenas se muestran reticentes a este tipo de enseñanza, no por sus objetivos –que al fin y al cabo son los que llevan años pretendiendo alcanzar–, sino por la realidad de su puesta en marcha: Primero, porque el Estado no ha aportado los recursos necesarios como para que los profesores bilingües, que han de salir de las mismas comunidades, puedan efectivamente lograr una buena formación por falta de apoyos económicos; en cambio, hay un alto número de educadores monolingües en castellano que alcanzan un nombramiento en los centros de EIB, y ello implica que, para algunos dirigentes indígenas, la escuela no es el lugar adecuado para enseñar a sus niños su lengua y modo de vida, máxime cuando esta enseñanza es dictada por desconocedores de ellas, temiendo se produzca un enjuague cultural y la pérdida de sus tradiciones ancestrales. Segundo, porque el Estado no dota a las escuelas de suficientes y adecuados textos escolares ni bilingües ni en len-

guas originarias, con lo que la mayor parte de la enseñanza sobre estos manuales se tiene que hacer solo en castellano. Tercero, porque muchas de estas escuelas carecen de seguimiento, asesoramiento o evaluaciones competentes, y debido a ello los programas acaban por perder la mayor parte de sus lineamientos. Y cuarto, porque ante estos problemas enunciados, tanto docentes como alumnos acaban manejando ambas lenguas con un notable grado de interferencia entre ellas y terminan por no hablar correctamente ni el castellano ni la lengua indígena. En Ecuador, por ejemplo, es corriente en las escuelas el uso de un “Quichuañol” o “Chaupi Lengua”⁹⁹.

De cualquier manera, y a pesar de estas deficiencias, la EIB ha demostrado que tiene mucho camino que recorrer, pero que está en la dirección adecuada para que estas comunidades puedan afirmar sus derechos como ciudadanos y defender sus derechos como indígenas.

Por tanto, puede deducirse que con todas estas energías sociales, culturales, lingüísticas, políticas y económicas que se desprenden de los universos indígenas andinos, no se trata de regresar a los tiempos idílicos del Tawantinsuyu, si es que alguna vez fueron idílicos; pero, como concluyen muchos autores, detrás de los mil y un movimientos indígenas de cada pueblo, de cada comunidad, de cada asamblea, de cada comité de vecinos, de productores, de regantes, de artesanos, de cada grupo de mujeres organizadas, hay una historia larga y pesada de lucha por su independencia, su autonomía, su educación y su libertad en su cultura, en su tierra, cerca de sus *Huacas*, sus *Apus* y sus *Supay*. O en otro lugar, distante y diferente, adonde les llevó la emigración, construyendo desde sus raíces nuevos horizontes. El día que los indígenas originarios dejen de ser considerados por el Estado Nacional como el sector más bajo de la escala social, el que debe ser incorporado a empellones a la vida globalizada, se les conozca en su riqueza de siglos, se les reconozca el tesón demostrado en tantos años de luchas, se les conceda la autonomía por la que tanto han peleado, de la que deben gozar para su gobierno y organización, y se les admita sin complejos ni racismos como parte constitutiva y fundamental de la ciudadanía republicana, sin que ello les lleve a renunciar a sus identidades, en estados pluriétnicos y pluriculturales, seguramente estarán comenzando a vencerse estos quinientos años terribles que cargan a sus espaldas.

NOTAS Y CITAS

1. *Mitos del Valle del Colca. La doncella sacrificada*. Rec.: Ricardo Valderrama Fernández y Carmen Escalante Gutiérrez. Arequipa, 1997. pp. 49, 50, 136, 137.
2. Hombres y mujeres andinos.
3. Niños pequeños.
4. El maligno, demonio que habita ciertos cerros y lugares.
5. Aunque las cifras oscilan sustancialmente según quien aporte la información, cálculos realizados sobre las fuentes más fiables (OIT, PNUD, Directorio de Organizaciones Indígenas...) nos llevan a considerar que Bolivia (6 millones de indígenas y un porcentaje sobre la población total del 71%) Guatemala (8,3 millones y el 66%) Perú (12,6 y el 47%) Ecuador (5,5 y el 43 %) México (14 millones y el 14%) y Chile (1,2 millones y el 8 %) son los países donde esta población tiene un mayor peso demográfico. Más atrás, y en la región andina, quedan Colombia (0,8 millones y el 2%) y Venezuela (0,4 millones y el 2%).
6. En: CONTRERAS, Jesús (Comp.) (1988). *Identidad étnica y movimientos indios*. Madrid. p. 183.
7. Id. Declaración de Barbados II, Barbados, 18 de julio de 1977. Puntos B y C de “Los instrumentos”. p. 183.
8. Apus en quechua; Achachilas en aymara; señores, dioses, amos de los cerros.
9. Supay.
10. En otras regiones conocidos como *jatha*.
11. Objetos, lugares o santuarios sagrados, protectores, benefactores e identitarios de la comunidad.
12. Puestos o estaciones situados en los caminos andinos.
13. Mayor información y una completa bibliografía al respecto en: GARAVAGLIA, Juan Carlos y MARCHENA, Juan (2005). *Historia de América Latina. De los orígenes a la Independencia*. Vol I.: *Las sociedades originarias*. Barcelona.
14. Señor de la vara: alcalde.
15. Siervos o empleados del imperio.
16. Hombres, runas, tributarios.
17. Resulta imprescindible, para entender la extraordinaria complejidad del proceso, el estudio de los trabajos al respecto de Nathan Wachtel, Steve Stern, Thierry Saignes, Tristan Platt, Segundo Moreno, Karen Spalding, Silvia Rivera, Roberto Choque, Carlos Sempat Assadourian, Susan Ramírez, Frank Salomón, Roger Rasnake, Silvia Arze, Thomas Abercrombie, Luis Miguel Glave, Ximena Medinaceli, Teresa Gisbert, Luis Millones, Franklin Pease, entre otros.
18. MARCHENA, Juan (2000). “La Constitución de Cádiz y el ocaso del sistema colonial español en América”. En: *Constitución Política de la monarquía española. 1812. Estudios*. Vol. I. Sevilla.
19. ————— (2003). “La expresión de la guerra. El poder colonial. El ejército y la crisis del régimen colonial”. En: *Historia Andina*. Vol. IV. Quito.

20. SÁNCHEZ A., Nicolás (1978). "Tributo abolido, tributo repuesto. Invariantes socioeconómicas en la Bolivia Republicana". En: Tulio Halperin Donghi (Comp.). *El ocaso del orden colonial en hispanoamérica*. Buenos Aires, 1978; Id. *Indios y tributo en el Alto Perú*, Lima.
21. VÍCTOR PERALTA, Ruiz (1991). *En pos del tributo. Burocracia estatal, elite regional y comunidades indígenas en el Cusco rural. 1826–1854*. Cusco.
22. MARCHENA F., Juan (2006). "Los pueblos andinos en su largo camino de siglos por la tierra y el respeto a su identidad". En: *Abarrotos. La construcción social de las identidades colectivas en América Latina*. Murcia.
23. Agradezco la información a la profesora Fanny Delgado.
24. Pagos que, además, se realizaron no en efectivo sino en valores fiduciarios nunca abonados, puesto que el Banco de Crédito Hipotecario de Bolivia otorgó hipotecas sobre estas mismas tierras de las comunidades; hipotecas que nunca se saldaron ni, obviamente, se ejecutaron.
25. *El feudalismo de Melgarejo y la Reforma Agraria. Proceso de la propiedad territorial y de la Política de Bolivia*. La Paz, 1970.
26. BURGA, Manuel y REÁTEGUI, Wilson (1981). *Lanas y capital mercantil en el sur. La Casa Ricketts. 1895–1935*. Lima.
27. DORADO, José Vicente (1864). *Proyecto de repartición de tierras y venta de ellas entre los indígenas*. Sucre.
28. *Ayllu: pasado y futuro de los pueblos originarios*. Taller de Historia Oral Andina, La Paz, 1995.
29. *El indio Santos Marka T'ula, Cacique Principal de los ayllus de Qalapa y Apoderado General de las Comunidades Originarias de la República*. Taller de Historia Oral Andina, La Paz, 1984.
30. Chancar: Aplastar, machacar a golpe de piedra. Castigo ritual en algunas comunidades andinas.
31. CÁRDENAS, Víctor Hugo (1988). "La lucha de un pueblo". En: Xavier Albó (comp.) *Raíces de América. El mundo Aymara*. Madrid.
32. En algunas zonas de Bolivia llamados también "españoles".
33. *Ibid.*, p. 514.
34. Patrick Husson. *De la guerra a la rebelión. Huanta, S.XIX*. Lima, 1992.
35. DAVIES, Thomas M. (1974). *Indian Integration in Peru. A Half Century of Experience. 1900–1948*. Lincoln.
36. W. STEIN, William (1988). *El levantamiento de Atusparia. El movimiento popular ancashino de 1885: un estudio de documentos*. Lima.
37. Diario *El Bien Público*. Lima, 6 de noviembre de 1885. Citado por Stein. p. 270.
38. FUENTEALBA, Gerardo. "La sociedad indígena en las primeras décadas de la República. Continuidades coloniales y cambios republicanos". En: AYALA MORA, Enrique (1990). Quito. (edit.) *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 8. Época Republicana II.
39. ALBORNOZ, Oswaldo. *Las luchas indígenas en el Ecuador*. Guayaquil, 1976; José Almeida Vinuesa. "Luchas campesinas del S. XX". En: AYALA MORA, Enrique (1990). Quito. (edit.) *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 10. Época Republicana IV.
40. FIDALGO, Andrés (1988). *¿De quién es la Puna?* Jujuy.
41. *Idem.* p. 37.
42. *Idem.* p. 62.

Rhec No. 9, año 2006, pp. 9–71

43. MARCHENA, Juan (1996). "El poder y la palabra en la historia Andina". En: *Historia Andina*. Vol. VIII. Quito, 2006; Jorge Pinto Rodríguez (ed). *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia en Latinoamérica*. Temuco.
44. QUINTÍN LAME, Manuel (1971). *En defensa de mi raza*. Bogotá.
45. Idem. p. 63.
46. CASTRILLÓN ARBOLEDA, Diego (1973). *El indio Quintín Lame*. Bogotá.
47. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Primera edición, Lima, 1928.
48. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.
49. Organización Nacional Indígena de Colombia.
50. Una soberanía que, aunque a veces se olvide y aparezca como un elemento trasnochado, está recogida en la Resolución 1803 de la Asamblea General de Naciones Unidas de 14 de diciembre de 1962, donde queda salvaguardado el derecho de los pueblos y las naciones a la soberanía permanente sobre sus riquezas y recursos naturales, que debe "ejercerse en interés del desarrollo nacional y del bienestar del pueblo del respectivo Estado".
51. ALBÓ, Xavier y CARTER, William. "La comunidad Aymara: un mini-estado en conflicto". En: ALBÓ, Xavier (comp.) *Raíces de América*. pp. 451-494.
52. Agradezco esta información al maestro y compañero Pánfilo Yapu Condo, quien está realizando una investigación sobre este tema. Ver también PÉREZ, Ana. (1996). *Historia de las escuelas indígenas de Caiza "D"*. La Paz.
53. Paqasa, Urinsaya. Corregimiento de Qhurawara, Pacajes. La Paz.
54. *Don Santos Mark'a Tula, cacique principal*. p. 17.
55. Idem. p. 35.
56. Idem. p. 36.
57. IRUROZQUI, Marta (1992). "Qué hacer con el indio? Análisis de las obras de Franz Tamayo y Alcides Arguedas". En: *Revista de Indias*, No. 200. p. 559.
58. "A pura patada". Resultan ilustrativos al respecto los recuerdos de Gregorio Condori Mamani. (VALDERRAMA FERNÁNDEZ, Ricardo y ESCALANTE GUTIÉRREZ, Carmen (1977). eds. *De nosotros los runas. Gregorio Condori Mamani, Autobiografía*. Lima): "También en el cuartel hay abecedario para el que no sabe leer, letras en madera ensartadas en alambre: a, b, c, d, j, k, p. Las clases enseñaban todo el abecedario y cuando terminabas te daban primer año. Cuando entrabas te preguntaban: -¿Sabes leer? Si decías no sé leer, traían esas letras para enseñarte, los sargentos, el subteniente. El abecedario se hacía después del almuerzo [...] En el ejército me enseñaron el abecedario. También firmaba mi nombre, las letras a, o, i, p, reconocía en el papel [...] Ahora dicen que los que entran al cuartel [...] salen con los ojos abiertos sabiendo leer. Esos que no tienen boca también salen con la boca reventando a castellano. Así era [...] Hasta antes de entrar al cuartel no sabía castellano; ya en el cuartel mi boca reventó a castellano. En el cuartel esos tenientes, capitanes, no querían que hablásemos runa simi: -Indios, carajo, icastellano!- decían. Así a pura patada, te hacían hablar castellano los clases" (Runa simi: la lengua de los runas).
59. Santos Marka T'ula. p. 39.
60. *Ayllu: pasado y futuro...* Taller de Historia Oral Andina. p. 57.
61. Litigantes, abogados con o sin título.
62. ARGUEDAS, José María (1962). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México,
63. Santos Marka T'ula. p. 36.

64. SALOMON, Frank (2001). "How an andean writing without words". En: *Current Antropology*. No. 42.
65. Idem. p. 23.
66. Idem. p. 26.
67. SORIA CHOQUE, Vitaliano (1992). "Los caciques apoderados y la lucha por la escuela 1900–1952". En: *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?* La Paz.
68. Santos Marka T'ula. p. 27.
69. Idem. p. 31.
70. Idem. p. 28.
71. *Redoble por Rancas*. Barcelona, 1984.
72. Muchacho.
73. CITARELLA, Lucca (1987). *La educación indígena en América Latina*. Quito, 1990; Ángel Peñaranda. *La educación Boliviana*, La Paz.
74. Todos estos datos sobre Caiza me han sido aportados por Pánfilo Yapu Condo. Ver también: PÉREZ, Elizardo (1963). *Warisata, escuela-ayllu*. La Paz.
75. Idem.
76. Práctica que consistía en que si un joven del pueblo deseaba casarse con una muchacha, debía llevarla antes a la casa del cura para que pasara una semana sirviendo al sacerdote. De ahí que al hijo mayor en algunas zonas quechuahablantes de Bolivia se le llamase *kuraqwawa*, es decir, hijo del cura. Una descripción muy vivida de este abuso puede leerse en *Yanakuna* de Jesús Lara, editada en Cochabamba en 1952.
77. Bolsas para guardar la hoja de *coca*.
78. En realidad, un esfuerzo del ministro de Educación de este último presidente, Luis Valcárcel, destacado indigenista.
79. CLAURE, Karen (1989). *Las escuelas indígenas: otra forma de resistencia comunitaria*. La Paz; Roberto Choque Canqui. "La escuela indigenal: La Paz. 1905–1938". En: *Educación indígena ¿ciudadanía o colonización?* La Paz, 1992.
80. IRUROZQUI, Marta (2000). "A bala, piedra y palo". *La construcción de la ciudadanía política en Bolivia. 1826–1952*. Sevilla.
81. Experiencias diferentes y comparadas en: CALVO PÉREZ, J. y GODENZZI, J.C. (1997). (comp.) *Multilingüismo y educación bilingüe en América y España*. Cusco.
82. SANJINÉS, Marcelo (1968). *Educación rural y desarrollo en Bolivia*. La Paz.
83. SÁNCHEZ-PARGA, J. (1988). "Formas de la memoria. Tradición oral y escolarización". En: *Pueblos indígenas y educación*. No. 6, Quito.
84. Juan de Dios Yapita. "La afirmación cultural aymara". En: ALBÓ, Xavier (comp.) *Raíces del mundo aymara*. p. 210.
85. DE GREGORI, Carlos Iván. "Del mito de Inkari al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional". En: *Socialismo y participación*, No. 36, Lima, 1986; Id. "Educación y mundo andino". En: POZZI-ESCOTT, Inés, ZÚÑIGA, Madeleine y LÓPEZ, Luis Enrique (1991). (eds.) *Educación bilingüe intercultural. Reflexiones y desafíos*. Lima.
86. CONTRERAS, Carlos (1996). "Maestros, mistis y campesinos en el Perú rural del s. XX". IEP, *Documentos de trabajo*, No. 80, Lima.
87. MIRANDA ZAMBRANO, Elvio (1990). *Educación bilingüe intercultural*. UNSAAC, Cusco. ARNOLD, Dense y YAPITA, Juan de Dios (2000). *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz.

88. MONTOYA, Rodrigo (1990). *Por una educación bilingüe en el Perú*. Lima.
89. *Interculturalidad y educación bilingüe. Encuentros y desafíos*. Comunidec, Quito, 1994.
90. CHOQUE, Roberto (1992). *Educación indígena. Taller de Historia Oral Andina*. La Paz.
91. *Plan Nacional de Acción Educativa de Bolivia*. Ministerio de Educación. La Paz, 1996.
92. *La escuela india*. Quito, 1992.
93. “Educación y sociedad en América Latina de fin de siglo: del liberalismo al neoliberalismo pedagógico”. Revista *EIAL*, No. 10, 1999.
94. *Educación y poblaciones indígenas en América Latina*. Unicef, Bogotá, 1993.
95. *Hacia una educación intercultural bilingüe*. Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia. La Paz, 1991.
96. *Política Nacional de Educación Bilingüe y Educación Intercultural. 1991–1995*. Ministerio de Educación. Dirección General de Educación Bilingüe. Lima, 1991.
97. AMES, Patricia (1999). “Mejorando la escuela rural: tres décadas de experiencias educativas en el Perú”, IEP, *Documentos de Trabajo*, 96, Lima. Id. “Las prácticas escolares y el ejercicio del poder en las escuelas rurales andinas”, IEP, *Documentos de Trabajo*, 102, Lima, 1999; Id. *Para ser iguales, para ser distintos. Educación, escritura y poder en el Perú*, Lima, 2002; Virginia Zavala. *Desencuentros con la escritura. Escuela y comunidad en los Andes peruanos*. Lima, 2002.
98. ARIAS LIZARES, Andrés. “Propuesta de educación en el Altiplano”. En: *Allpanchis*, No. 31–53, Lima 1999; Manuel Valdivia Rodríguez. “La educación en Puno”. En: *Allpanchis*, No. 31–53, Lima 1999.
99. Chaupi, mitad, centro.