



# LUND UNIVERSITY

## El ayllu y el indianismo: Autenticidad, representatividad y territorio en el quehacer político del CONAMAQ, Bolivia

Burman, Anders

*Published in:*

Los nuevos caminos de los movimientos sociales en Latinoamérica

2015

[Link to publication](#)

*Citation for published version (APA):*

Burman, A. (2015). El ayllu y el indianismo: Autenticidad, representatividad y territorio en el quehacer político del CONAMAQ, Bolivia. In A. M. Ejdesgaard Jeppsen, H. Balslev Clausen, & M. A. Velázquez García (Eds.), *Los nuevos caminos de los movimientos sociales en Latinoamérica* (pp. 100-122). Tilde Editores.

*Total number of authors:*

1

### General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117  
221 00 Lund  
+46 46-222 00 00

# EL AYLLU Y EL INDIANISMO. AUTENTICIDAD, REPRESENTATIVIDAD Y TERRITORIO EN EL QUEHACER POLÍTICO DEL CONAMAQ, BOLIVIA

*Anders Burman*

Universidad de Lund<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

Durante casi 20 años, comenzando en la década de 1960 cuando la euforia colectiva de la Revolución Nacional boliviana de 1952 se había mitigado, la política nacional de este país se forjaba desde los cuarteles y las asambleas obreras y campesinas. Las élites defendieron sus privilegios mediante los oficiales del ejército, mientras los sectores populares reclamaban y ejercían su ciudadanía mediante los sindicatos obreros y campesinos. Como indica Álvaro García Linera (2010: 11): “Dictadura militar y ciudadanía sindical eran los polos ordenadores del campo político desde 1964 hasta 1982”.

En la década de 1990, sin embargo, otros sujetos políticos entraron al escenario rechazando en cierta medida la lucha sindical de base funcional y articulando una lucha autóctona de base territorial y cultural, dejando una huella imborrable, si bien ambigua, en la vida política a nivel nacional. Uno de estos sujetos políticos fue el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ).

Como resultado del proceso de reconstitución de los *ayllus* (núcleos territoriales y políticos de parentesco), se forma en el mes de marzo del 1997 en el pueblo altiplánico de Challapata el CONAMAQ, una organización aymara y quechua, de carácter político y territorial, liderada por *mallkus* (autoridades masculinas), y

---

<sup>1</sup> Agradezco a los *mallkus* y *mama t'allas* del CONAMAQ y al personal de lo que fue CADA por permitir que forme parte de diferentes maneras de sus actividades durante los años, y a la gente del ayllu Chambi Grande por abrirme sus puertas. Agradezco además a Constantino Lima, Carlos Yujra, Freddy Acarapi, René Acarapi y Abraham Delgado por introducirme al ambiente del movimiento indianista-katarista; y también a Érika Ticona por revisar el manuscrito de este capítulo.

*mama t'allas* (autoridades femeninas). El CONAMAQ se articula como una organización indígena-originaria “auténtica” y por ende como una alternativa “propia” al sindicalismo campesino “mestizo” propagado por el movimiento sindical e instrumentalizado por los diferentes regímenes políticos bolivianos desde la Revolución Nacional de 1952. No obstante, el CONAMAQ ha sido criticado por faltar en consecuencia política, así que para darnos una primera idea de cómo ha surgido tal crítica cabe mencionar tres sucesos en la historia de esta organización.

**Abril del 2000:** mientras la mayoría de las comunidades aymaras del altiplano boliviano se levantan, al mando del entonces secretario general de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) Felipe Quispe “El Mallku”, y mientras la policía y las fuerzas armadas reprimen brutalmente a los sublevados, los *mallkus* de CONAMAQ saludan al ex-dictador militar y entonces presidente derechista Hugo Banzer Suárez y aparecen en la prensa otorgándole un bastón de mando y un poncho, símbolos indígenas de autoridad.

**Mayo del 2006:** mientras una gran parte del pueblo boliviano prosigue la euforia colectiva que caracterizó el primer año del gobierno del primer presidente indígena, Evo Morales Ayma, el CONAMAQ declara a éste “enemigo del movimiento indígena originario” y “enemigo de los originarios del Qullasuyu”.

**Agosto del 2011:** mientras la CSUTCB cierra filas en torno al presidente Evo Morales y en medio de ataques oportunistas de la oposición derechista contra el gobierno, el CONAMAQ toma parte en la marcha de protesta, contra los planes del gobierno de construir una carretera por medio del territorio indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) y un líder del CONAMAQ acusa al presidente de etnocidio.

¿Cómo debemos entender estos sucesos? A primera vista, y de acuerdo con muchos críticos pertenecientes a la izquierda boliviana y el movimiento sindical, parecería que CONAMAQ carece del potencial descolonizador necesario para la transformación radical de la sociedad y del Estado boliviano, teniendo que ser entendida como una organización de carácter reaccionario y clientelista. Sin descartar por completo este tipo de críticas, sugerimos en este trabajo hacer otra lectura de la trayectoria institucional y la visión política del CONAMAQ: una visión que se proyecta más allá del Estado boliviano y que recoge muchos elementos del movimiento indianista, y una trayectoria que se debe entender en el contexto de una lucha sobre autenticidad, legitimidad, representatividad, indigenidad, territorio y libre determinación.

Para entender este proyecto exploraremos en la primera parte de este capítulo el fundamento simbólico y territorial del CONAMAQ: el *ayllu*; en la segunda

sección rastrearemos las corrientes políticas que constituyen el fundamento ideológico del CONAMAQ: el indianismo y, hasta cierto punto, el katarismo.<sup>2</sup> Para entender el ambiente político y cultural en el cual nació el CONAMAQ examinaremos en la tercera sección el multiculturalismo de la década de 1990. Finalmente, para concluir el capítulo retomaremos los sucesos narrados arriba para hacer una lectura más informada de dichos acontecimientos y así entender la trayectoria institucional y el quehacer político del CONAMAQ dentro del contexto de una lucha sobre autenticidad, representatividad y territorio; y todo esto hoy en el ambiente político y cultural de un Estado supuestamente descolonizador y posneoliberal. El capítulo se basa en varios años de trabajo etnográfico en los Andes bolivianos y es el fruto de más de una década de continuo aprendizaje dentro del ambiente indianista-katarista.

## EL AYLLU

La llamada “ley de Exvinculación” de 1874 ha sido descrita como un “ataque del Estado” (Choque 1996: 20), contra la comunidad indígena andina para “terminar o liquidar con la existencia de ella” (ibid: 21), ya que dicha ley individualizó la tenencia de la tierra y ordenó que: “Ningún individuo o reunión de individuos podrán tomar el nombre de comunidad o ayllu” (citado en Choque 1996: 20). El *ayllu* parece haber sido visto por las autoridades republicanas de aquel tiempo como un obstáculo a la racionalización de la producción agrícola y del proceso de concentración de tierras en pocas manos, constituyendo más bien un fundamento de la vigencia y fuerza comunitarias de los indígenas —una amenaza al orden establecido y colonial de las cosas— tal como es reivindicado hasta el día de hoy. Pero si queremos entender porqué el *ayllu* ha cobrado importancia como referente político de lucha indígena y movilización social debemos primero tratar de entender qué es el *ayllu*. Veremos cómo se ha caracterizado el *ayllu* desde una perspectiva académica (lingüística, etnohistórica, etnográfica, sociológica).

En su valioso trabajo de 1612 *Vocabulario de la Lengua Aymara* (2011: 320), el jesuita y lingüista Ludovico Bertonio nos indica que *ayllu* significa “parcialidad

---

<sup>2</sup> El indianismo y el katarismo representan dos corrientes ideológicas y organizativas que surgen en los Andes bolivianos desde el fin de la década de 1960. Ambas corrientes enfatizan la dimensión étnica/racial/cultural de la dominación y la explotación y por ende establecen como fundamento de lucha “lo indio”, “lo aymara/quechua”.

de indios”. Mientras que el lingüista aymara Félix Layme, señala que *ayllu* se debe entender como “casta, linaje, unión familiar, que con el tiempo ha llegado a formar la actual comunidad indígena” (2004: 42).

Subrayando su importancia dentro de la estructura social y económica del Estado incaico, el etnohistoriador John Murra, caracterizó el *ayllu* como una “unidad de parentesco” (1975: 25), mientras el historiador aymara, Roberto Choque enfatiza el *ayllu* como una entidad territorial y lo describe como “comunidad andina” (entre comillas) (1996: 21), por ende, el *ayllu* es esto: una unidad territorial compuesta por un cierto número de comunidades rurales cuya población es articulada mediante lazos de parentesco. No obstante, el *ayllu* es más que eso y cualquier definición sucinta del *ayllu* corre el riesgo de ser simplista y reduccionista. Sin embargo, para el lector que no está familiarizado con el contexto y el idioma aymara y la terminología castellana cuasi-esotérica que algunos estudiosos usan para referirse al *ayllu*, las definiciones más extensas no ayudan necesariamente a su comprensión, lo cual es notorio en los fascinantes textos del sociólogo, activista y político aymara Simón Yampara:

El Ayllu es un sistema organizativo multisectorial y multifacético, una institución andina, la casa cosmológica andina, que interacciona/emula una doble fuerza y energía de la *Pacha* en la vida de los Pueblos, fundamentalmente tetraléctico, que siendo un espacio territorial unitario, se desdobra en dos parcialidades de: “*Araja-Aynacha*” (dualidad), en el encuentro y la unidad de ambos se expresa un tercer elemento como “*Taypi*” (trilogía doble), accionado principalmente por las ritualidades de “*Sata, Anata, Puqura, Achuqa, Kállpha, Tapa, Kuntur Mamani*”, la espaciación “*araja-aynacha*”, en su sistema de asignación territorial: familiar y comunitario están expresado en “*Sayaña-Saraqá*” (espacios de producción agrícola y pecuaria), estos a su vez según su uso o descanso en “*Puruma - Qallpa*”. Este sistema está regido por una autoridad política pareada (pareja) de *Tata-Mama Jilaqata*, coadyuvado por los “*Yapu-Uywa Qamana*” (autoridades de la producción) y los “*Yatiri/Chamakani*” (autoridades de la cosmovisión andina). Por eso la autoridad originaria del Ayllu no se entiende sin su territorialidad, ni la territorialidad sin su autoridad, una de las principales diferencias con el sindicalismo. (Yampara, 2001: 69)

En las décadas de 1980 y 1990, el *ayllu* surge como un punto de referencia central en el discurso político del movimiento indianista-katarista. Intelectuales aymaras como Simón Yampara y Fernando Untoja, que van más allá de

la conceptualización del *ayllu* como “la comunidad andina”, situándole en el contexto de *marka* y *suyu*. Un número de *ayllus* conforman una *marka* y un número de *markas* conforman *suyus* de diferentes tamaños y jerarquías hasta llegar a formar Qullasuyu, y finalmente Tawantinsuyu.

La reestructuración y revitalización del *ayllu*, *El retorno al ayllu* (Untoja, 1986), se entiende entonces como parte de un proyecto político y una visión político-territorial que va más allá del Estado boliviano y “la patria mestiza”. La reconceptualización del *ayllu* implica también una noción de éste como algo más que un conglomerado de comunidades articuladas por lazos de parentesco. Yampara (2000: 62), indicando que el *ayllu* debe ser entendido según cuatro ordenamientos: ordenamiento territorial, de la producción y la economía, ordenamiento cultural-ritual, y ordenamiento sociopolítico, cada área y nivel con su respectiva autoridad, como son *kamani*, *tamani*, *jilaqata*, *t'alla*, *mallku* y *yatiri*.

Hasta aquí hemos tratado el *ayllu* como una estructura política/territorial de parentesco dentro del contexto aymara. Sin embargo, el *ayllu* está presente también en el contexto quechua, tanto en Bolivia como en Perú, más aún, el uso del concepto “*ayllu*”, en lo que hoy día son los Andes bolivianos, es el resultado de la expansión del Estado incaico en los siglos XV y XVI, en donde el *ayllu* “funcionaba dentro de la estructura de poder económico y social del Estado” (Cunow, en Murra 1975: 26).

El concepto de *ayllu*, en otras palabras, es de origen quechua/incaico y, como lo indica Bertonio ([1612] 2011: 320), la palabra aymara para referirse más propiamente a una “parcialidad de indios” es *jatha* que significa semilla; “semilla de las plantas, los hombres y todos los animales” (*ibíd.*: 359); es la semilla desde la cual nace la comunidad. Aún hoy, se usa la palabra para referirse a la estructura política/territorial de las comunidades aymaras. Pero, en el modelo yampara mencionado arriba, la *jatha* se sitúa a un nivel más íntimo, por encima, por así decirlo, de la *uta*, la casa, el hogar, pero por debajo del *ayllu*. En otras palabras, mientras el *ayllu* aparece como una entidad articulada por lazos de parentesco no siempre bien definidos, la *jatha* aparece como el nudo del parentesco más íntimo y definido, el conglomerado de un cierto número de hogares específicos. De este modo, un cierto número de *jathanaka* forman un *ayllu*.

El espacio territorial del *ayllu* suele ser organizado en dos parcialidades llamadas *aransaya* y *urinsaya*, o *alasaya* y *majasaya*, donde *aransaya/alasaya* es la parcialidad de arriba, simbólicamente asociada con lo masculino y *urinsaya/majasaya* es la parcialidad de abajo, simbólicamente asociada con lo femenino. Asimismo, los espacios territoriales más extensos, como son las *markas* y los *suyus*, están organizados según el mismo criterio hasta llegar al nivel de las dos grandes

parcialidades del Qullasuyu: Umasuyu, que es el espacio húmedo de abajo asociado con lo femenino, y Urqusuyu, que es el paisaje árido del altiplano y las tierras altas asociadas con lo masculino.

Tenemos aquí un espacio territorial estructurado según ciertos criterios de género con un sobresaliente énfasis en la complementariedad dinámica, y a veces conflictiva, entre las dos parcialidades que forman la unidad del *ayllu*. Vale notar que los mismos criterios sistematizan los respectivos roles y tareas del hombre y de la mujer en el hogar y en la comunidad. La pareja casada es gente *jaqi* porque se ha unido como *chacha* (varón) y *warmi* (mujer) y es, por ende, “completa”. Como “*chachawarmi*” forman la unidad social más fundamental de la sociedad, una unidad que supuestamente debe ser caracterizada por la complementariedad productiva y reproductiva entre varón y mujer.

Desde el hogar se proyecta la noción de *chachawarmi* hacia el campo de los oficios de autoridad política, productiva, espiritual, y territorial del *ayllu*. También el liderazgo político, el cargo de autoridad del *ayllu* se debe ejecutar en pareja, como *chachawarmi*. La discrepancia entre este ideal de complementariedad de género y la cruda realidad de dominación masculina tanto en los movimientos políticos aymaras como en los ayllus y comunidades rurales ha sido tratada en otros trabajos (ver por ej. Burman 2011a).

Entonces, revitalizar y reconstituir el *ayllu*, como lo hace CONAMAQ, es una intervención que va más allá de una mera demanda social dentro de los marcos establecidos de la democracia liberal del estado-nación, es decir, una acción que pone en cuestión la legitimidad y la viabilidad del proyecto de la modernidad hegemónica y su legado colonial. En este capítulo mantenemos que la manera específica en la cual este cuestionamiento es articulado por CONAMAQ se debe en gran medida a las ideologías y las movilizaciones del indianismo, y hasta cierto punto del katarismo. Entonces, ahora veremos como surgieron estas corrientes ideológicas aymaras-quechuas y como llegaron a jugar un papel importante en la vida política del país.

## INDIANISMO Y KATARISMO

Como mencionamos arriba, en 1874, la ley de Ex vinculación declaró extintos los *ayllus* (Rivera 2004: 4), y el sistema de las haciendas fue consolidado a través de la concentración de grandes propiedades rurales en manos de los criollos, y la reafirmación de la relación patrón-siervo (ver: Rivera 2003: 70-1).

Aunque el sistema de haciendas fue eliminado por la Revolución Nacional de 1952 en la región andina de Bolivia y la tierra de las antiguas haciendas fue distribuida entre los campesinos aymaras y quechuas de manera individualizada, la élite criolla mantuvo su control sobre el poder político. La relación patrón-siervo rápidamente se transfirió a la arena política donde la población indígena, que ya había recibido el derecho a sufragar, se encontró votando por sus antiguos patrones (*ibíd*). Además, con la Revolución Nacional de 1952 y la reforma agraria del 1953, no solo se transformaron las haciendas en sindicatos agrarios, sino que también la gran mayoría de los *ayllus* que no habían sido convertidos en haciendas fueron transformados en sindicatos agrarios. La palabra *ayllu* desapareció del debate político, en su lugar apareció “la comunidad”, “el sindicato”, “la central agraria” y “la subcentral agraria”.

El espacio territorial del altiplano aymara fue modulado en base a estructuras sindicales. De la misma manera, los términos indio e indígena desaparecen del discurso de la “nueva nación mestiza”. En su lugar apareció “el campesino”, que muchas veces fue usado como un mero eufemismo de “indio” (Canessa 2007: 200).

Otra consecuencia de la Revolución Nacional y las políticas de asimilación que siguieron, fue la creciente urbanización de la población aymara, la consiguiente indigenización de la ciudad de La Paz (50 % de la población paceña se identificó como aymara en el censo de 2001), y a la formación y rápida expansión de la ciudad de El Alto (en el censo de 2001, el 74 % de su población se consideraba aymara). Pero la presencia de los aymaras en las ciudades no es un fenómeno reciente; La Paz ha tenido una población aymara significativa desde la época colonial y, como Silvia Rivera (2003: 98-9; ver también Gotkowitz, 2007) indica, la conexión entre los aymaras urbanos y las provincias ha sido crucial en la formación de los movimientos políticos aymaras (de lo cual la formación del CONAMAQ es un ejemplo). Lo que es nuevo es la velocidad de ese proceso de urbanización.

Durante la guerra del Chaco con Paraguay (1932-35), los campesinos aymaras y los mineros radicalizados se encontraron en las trincheras. Varios autores (Rosengren, 2002: 15; Rivera, 2003: 93-4),<sup>3</sup> atribuyen en parte el surgimiento de este movimiento sindicalista campesino aymara-quechua al encuentro de estos dos

---

<sup>3</sup> Rivera presenta una versión aún más interesante mencionando un contacto prolongado entre soldados indígenas y reclutas mestizo-criollos que despertó la conciencia *indigenista* en la clase media, y proporcionó a los excombatientes indígenas argumentos para reclamar su “ciudadanía” y sus derechos civiles.

grupos durante el conflicto. Cuando la servidumbre en el área rural fue eliminada por la Revolución Nacional de 1952, el movimiento campesino aymara-quechua sindicalista se había difundido por Bolivia y estaba muy relacionado con el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR), el nuevo partido en el gobierno. Durante la década de 1960 la legitimidad del régimen movimientista comandado por criollos y mestizos de ideología nacionalista y el apoyo que habían recibido de los campesinos comenzó a debilitarse. Hasta cierto punto, estuvo presente en este cambio la inspiración que produjo en Bolivia las luchas anticolonialistas en África y Asia, las luchas de protesta de gente de color en EEUU, el movimiento de la negritud, y la aparición en el mundo de “políticas de indigenidad”; no obstante, la aparición del movimiento indianista-katarista en Bolivia es atribuible principalmente a la experiencia aymara-quechua postrevolucionaria, resultado de la persistente marginalización, su condición de ciudadanos de segunda clase, la discriminación y el racismo que continuaron después de la Revolución Nacional, la memoria colectiva de servidumbre campesina y la historia de las rebeliones indígenas (cf. Rivera, 2003). Incluso, se podría plantear que la revolución de 1952 causó la aparición del movimiento indianista-katarista (ver Ticona 2003), haciendo posible que en las décadas de 1970 y 1980 hombres y mujeres aymaras y quechuas ingresaran a la universidad y formaran organizaciones estudiantiles en células indianista-kataristas, donde la memoria de mártires y héroes indígenas como Tupaj Katari y Bartolina Sisa fue rescatada de la amnesia colectiva de “la gran narrativa de la patria” (Burman 2011b: 103), hasta convertirse en poderosos símbolos de protesta y emancipación.

Pero la Revolución nacional no destruyó los mecanismos coloniales de marginación y exclusión, a través de los cuales la élite mestizo-criolla mantenía sus posiciones de privilegio en la sociedad boliviana. Como consecuencia, jóvenes aymaras con formación académica y preparación ideológica continuaban siendo discriminados por los mecanismos de exclusión coloniales. Algunos de estos estudiantes radicalizados jugarían un papel importante en la formación de los fundamentos ideológicos y políticos del CONAMAQ, lo que yo llamaría “el indianismo del *ayllu*”.

El primer, y hasta hoy el más influyente, escritor indianista fue Fausto Reinaga, ya que su ideología radical y su retórica poética aparecen reflejadas en el acta de fundación del primer partido político indianista: el Partido de Indios Aymaras y Keswas (PIAK), más conocido por el nombre que tomaría más tarde: Partido Indio de Bolivia (PIB), que firmaron Reinaga y otros activistas de la primera vanguardia de indianistas en 1962:

Con la bendición del Inti y la Pachamama, nuestros dioses eternos, con el alma en oración, los ojos nublados en llanto y el corazón gritando: justicia y al pie de nuestros nevados el Illampu, Illimani, Sajama, Huayna Potosí, bajo la mirada tutelar del espíritu de nuestra raza; ante los manes de los constructores de Tiwanaku; ante las lágrimas y el dolor sangrante del martirologio y genocidio de millones de nuestros antepasados; y ante el bárbaro descuartizamiento por cuatro caballos del mártir de nuestra libertad: Tupak Katari, de rodillas y con nuestra propia sangre firmamos y rubricamos el Acta de Fundación del PIAK, que es la piedra angular de la reconquista de nuestra libertad y de nuestra patria; la patria del indio y para el indio (AMEN) (*Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, citado en Pacheco 1992: 34).

Vemos aquí el uso de la palabra “indio”, que desde la época colonial y como parte de la racialización de la población indígena ha sido usada de manera peyorativa (Canessa, 2012); el indianismo retomó la palabra, puso un sentimiento de orgullo en “ser indio” y dijo que “como indios nos oprimieron, como indios nos liberaremos” (*ibíd.*: 9). Estas ideas encontraron eco en círculos más amplios y se fusionaron con la ideología de la lucha de clases. El *Manifiesto de Tiwanaku*, escrito en 1973, logró combinar el indianismo radical de ciertos partidos políticos pequeños con la crítica marxista de la explotación económica de la clase campesina. Este Manifiesto fue posteriormente utilizado por varios indianistas radicales e introdujo conceptos como “cultura” e “identidad” dentro de la ideología sindicalista del movimiento campesino. Pero no fue hasta que la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) hizo del katarismo su principio ideológico, que la postura radical con ribetes indígenas llegó a ocupar un lugar importante en la política nacional. En 1983, la CSUTCB lanzó su tesis política (publicada en Rivera 2003: 193ss), que proponía la creación de un estado plurinacional y la implementación de una educación intercultural y bilingüe. Estas propuestas son actualmente parte del “proceso de cambio” promovido por el gobierno de Evo Morales.

Aunque hasta aquí he presentado un movimiento indianista-katarista, existen importantes diferencias entre indianismo y katarismo (Burman; Hurtado 1986: 262; Yashar, 2005: 168-9). El indianismo surge principalmente en áreas urbanas periféricas como un proyecto político radical promovido por una vanguardia intelectual e ideológica aymara-quechua cuyo discurso rechazaba tanto la izquierda como la derecha nacionales.

“Clase social” y “ciudadano boliviano” son conceptos que no se encuentran en el discurso indianista. Aunque el movimiento, organizado tanto en partidos políticos como en grupos más informales, no ha logrado ganar un espacio importante en la política parlamentaria nacional, la importancia simbólica e ideológica del movimiento indianista no debería subestimarse.

Siguiendo la influencia ideológica que adquirió dentro de la CSUTCB, el katarismo ganó importancia en las áreas rurales, combinando un discurso indio/étnico con una posición de clase social y un nacionalismo popular. A través de bloqueos de caminos, manifestaciones y marchas de protesta, el katarismo ha sido una fuerza extraparlamentaria importante en la política nacional.

El comienzo de la década de 1990 vio nacer la campaña de los “500 años de resistencia”. Algunos partidos políticos kataristas como el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK) y el Movimiento Katarista Nacional (MKN), entraron a la escena de la política parlamentaria boliviana, pero acabaron apoyando a regímenes neoliberales, lo cual afectó negativamente la imagen del movimiento, por lo que ciertos grupos buscaron distanciarse usando la designación “tupajkatarismo” para designar una posición con mayor influencia indianista.

Desde la posesión de Felipe Quispe Huanca, “El Mallku”, como Secretario General de la CSUTCB en 1998, la distinción entre indianismo y katarismo ha tendido a ser menos articulada. A través de la “indianización” de su estructura interna, su discurso y su postura política, la postura campesinista que había caracterizado a la CSUTCB hasta entonces, quedó más que todo en el nombre de la organización.

En la actualidad, las ideologías indianistas-kataristas, en sus versiones más o menos radicales, están en plena vigencia en la región andina de Bolivia. El “orgullo étnico” (Albó, 2007:9) que, combinado con la situación social y política de racismo, marginalización y explotación económica, ha sido el catalizador del actual panorama en Bolivia, el cual habría sido imposible sin el activismo indianista-katarista de los últimos cuarenta años, y hasta la ascensión al poder de Evo Morales habría sido improbable. El movimiento indianista-katarista abrió el camino al presente proceso y logró que el “lenguaje de la política de protesta” fuera indianizado (Canessa, 2007: 205).

Sin el activismo cuestionador de Felipe Quispe y otros, difícilmente Evo Morales habría llegado a ser presidente. Uno de mis interlocutores lo expresó de esta manera: “Felipe sabía cómo sembrar pero no sabía cómo cosechar; lo que Felipe sembró, Evo sabía cosechar”. Sin embargo, el movimiento cocalero de donde emergió el Movimiento al Socialismo (MAS) que llevó al poder a Evo Morales,

aunque estuvo influido por algunas ideas kataristas —lo que yo llamaría el “katarismo de izquierda”—, siguió un camino político e ideológico diferente enfatizando la lucha de clases, el antiimperialismo y las demandas sindicales, dejando poco espacio para asuntos de “indigeneidad”, “cultura” e “identidad”.

Significativamente, mientras Felipe Quispe indianizaba la CSUTCB durante los últimos años del siglo XX y los primeros años del siglo XXI, otras organizaciones comenzaron a oponerse a la organización supuestamente ajena y colonial del sindicalismo campesino. Apoyados por ONGs indianistas-kataristas, organizaciones como el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) y el Consejo Nacional de Suyus Aymaras y Quechuas del Qullasuyu (CONSAQ), buscaron la revitalización de la estructura sociopolítica del *ayllu*, considerándose como “originarios” en oposición tanto a la concepción campesina en vigencia, como a la denominación de “indígenas”, que en Bolivia se ha usado para referirse fundamentalmente a los de tierras bajas (aunque esto está cambiando y el CONAMAQ ya está usando el concepto “indígena” como auto-denominación, ver Burman en prensa). Para entender por qué el CONAMAQ surgió en este entonces, veremos el contexto político y cultural de la década de 1990; veremos el multiculturalismo neoliberal.

## EL MULTICULTURALISMO NEOLIBERAL Y EL AYLLU

Se ha nombrado “multiculturalismo neoliberal” (Grey Postero, 2007; Hale, 2004; ver también Kaltmeier, Raab y Thies, 2012), al fenómeno político-cultural de combinar el reconocimiento oficial de la diversidad cultural/étnica con políticas de liberalización y desregularización de la economía y la privatización de la industria nacional.

En Bolivia, como en varios otros países latinoamericanos, el neoliberalismo multicultural surgió en los primeros años de la década de 1990, y tomó cuerpo político en la alianza gubernamental de 1993, entre el empresario Gonzalo Sánchez de Lozada como presidente y el intelectual aymara Víctor Hugo Cárdenas como el primer vicepresidente indígena en la historia del país. Se modificó la constitución política y Bolivia se definió como libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural (República de Bolivia, 2002, art. 1).

La diversidad cultural no fue solamente reconocida, entonces, sino celebrada. Pero esta celebración se aplicó más que todo a expresiones como la música, la

danza, el idioma, la artesanía y no así a asuntos críticos en el campo de la política y la economía. Por lo tanto, voces críticas (por ej. Burman, 2011a; Grey Postero, 2007; Viaña, 2009), han argumentado que el multiculturalismo ocultó un asalto neoliberal a la población ya marginalizada y demostró ser funcional al proyecto hegemónico moderno-capitalista-colonial. Sin embargo, como proponemos en otro trabajo (Burman en prensa; ver también Gustafson 2009; Grey Postero, 2007), debido a su reconocimiento de la cultura indígena, el multiculturalismo neoliberal viabilizó la apertura de espacios en los cuales asuntos de “identidad”, “cultura” y “etnicidad” podrían ser ventilados, y subsecuentemente, ser llevados más allá de las barreras del multiculturalismo oficial. En otras palabras, el multiculturalismo neoliberal habría sido diseñado para servir al orden establecido, pero abrió simultáneamente espacios para fuerzas que buscaban transformaciones profundas en la sociedad boliviana. Por consiguiente, junto con cierta atención internacional a asuntos indígenas en la década de 1990 (por ej. el Convenio 169 de la OIT y el Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas de la ONU), el multiculturalismo neoliberal puso una vaga noción de “indigenidad” en la agenda y así emergieron nuevos sujetos políticos que usaron esta idea de indigenidad para delinear otra cartografía del poder, para proyectar visiones políticas, sociales, y territoriales del futuro, y para formar alianzas entre sujetos políticos de diferentes procedencias regionales, culturales, étnicas y nacionales. Como tal, indigenidad fue, y sigue siendo, una plataforma estratégica importante para articular demandas y críticas al Estado.

CONAMAQ nació en este contexto de multiculturalismo neoliberal. La trayectoria institucional del CONAMAQ ha sido examinada por varios autores (Andolina, 2003; Burman en prensa; Choque y Mamani, 2001; García, Chávez y Costas, 2010; Lucero, 2006, 2008), por lo tanto, la repasaremos solamente a grandes rasgos para poder así concentrar nuestra atención en los aspectos que quizá se han tratado con menos consideración en dichos trabajos.

Después de la Revolución Nacional, como mencionamos antes, los Andes bolivianos fueron organizados según una estructura sindical; tanto haciendas como *ayllus* se transformaron en sindicatos, en centrales y subcentrales agrarias. No obstante, hubo lugares, principalmente en el norte de Potosí y en el sur de Oruro, donde esta transformación no se llevó a cabo en su totalidad, lugares donde en la década de 1980 la vida social, económica, espiritual, y política seguía organizada dentro de la estructura del *ayllu* (Choque y Mamani, 2001: 218; Lucero, 2006: 38).

En los primeros años de la década de 1980 la economía del país estaba al borde del colapso y una severa sequía golpeó el campo, por lo que varias ONGs y otras

agencias de cooperación internacional lanzaron proyectos de desarrollo con el objetivo de mejorar las condiciones de vida de la población rural. La gran mayoría de las instituciones trabajaron directamente con el sindicato agrario, pero hubo unas pocas agencias que identificaron otros actores; cabe mencionar a la Comunidad Económica Europea que financiaba el Proyecto de Autodesarrollo Campesino (PAC) que trabajaba directamente con los *ayllus* (Andolina, Radcliffe, y Laurie, 2005: 146; Lucero, 2006: 44). De pronto, el *ayllu* surgió como un canal viable para la cooperación internacional, y así se fundaron federaciones regionales de *ayllus*, como la Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte Potosí (FAOINP), en Potosí, y la Federación de Ayllus del Sur de Oruro (FASOR), en Oruro, (Choque y Mamani, 2001: 219). Asimismo, activistas e intelectuales de grupos como el Taller de Historia Oral Andina (THOA), identificaron la necesidad de conformar una confederación de estas federaciones regionales, y así, en 1997, nació CONAMAQ. THOA (ver Choque y Mamani, 2001; Stephenson, 2002), es un equipo de investigación constituido por intelectuales y activistas de pensamiento indianista/katarista como Silvia Rivera, Carlos Mamani, María Eugenia Choque entre otros; así, desde el comienzo hubo una fuerte influencia indianista/katarista en el discurso y el quehacer político del CONAMAQ.

Otro actor influyente en este proceso ha sido el Centro Andino de Desarrollo Agropecuario (CADA) (ver Stephenson, 2000:4), una ONG de tendencia indianista/katarista fundada y dirigida por intelectuales aymaras como Simón Yampara y Roberto Choque. CADA fue también la institución en la cual tuvimos la oportunidad de trabajar durante dos años (2000-2002).

CADA asistía a comunidades rurales en el proceso de reconstituirse y fortalecerse como *ayllus*, y una de las principales actividades de CADA era la de organizar cursillos y seminarios en las áreas rurales de los departamentos de La Paz y Oruro. Dentro del equipo de CADA todos tenían sus propias especialidades: el físico estaba dedicado a la matemática y cosmología aymaras; el sociólogo tocaba temas referentes al *ayllu*, su historia, su estructura y funciones, sus autoridades y sus proyecciones políticas; los agrónomos trataban temas como la crianza de llamas, el cultivo de la quinua, el riego y la reforestación del altiplano con especies nativas. Nuestro aporte consistía en dar charlas sobre los derechos de los pueblos indígenas.

Un asunto recurrente en todas las charlas fue el *ayllu*. El *ayllu* fue lanzado como la manera precolonial, y por ende auténtica, de organizar la sociedad aymara y fue contrastado con las estructuras organizativas supuestamente europeas o coloniales del sindicato campesino. Ser un aymara legítimo —así fue el argumento— significa

vivir en el *ayllu* y organizar los asuntos políticos, sociales y económicos según las estructuras y oficios del *ayllu*.

La percibida autenticidad del *ayllu*, en otras palabras, fue usada para cuestionar la estructura organizativa del sindicato campesino, mientras la lucha del sindicato campesino por muchos años ha sido una lucha por tierra, es decir, el derecho a parcelas individuales de tierra cultivable, el proceso de reconstitución del *ayllu* ha llegado a ser una lucha por territorio, es decir, el derecho a extensas áreas de manejo colectivo, incluyendo la administración de los recursos naturales y la libre determinación política, social y económica.

No participaban solamente organizaciones como THOA y CADA en el proceso de fundación de CONAMAQ y la reconstitución de los *ayllus*; también la cooperación de instituciones internacionales como IBIS y Oxfam América fue fundamental (Andolina, Radcliffe y Laurie, 2005:145; Choque y Mamani 2001: 216; Lucero, 2006: 16,46), sostienen que el rol que jugaron THOA y Oxfam América en la formación, financiamiento y asesoramiento del CONAMAQ es “emblemática de la naturaleza transnacional” del proceso de la reconstitución de los *ayllus*, mientras Stefanoni (2011), sugiere que debemos entender el surgimiento del CONAMAQ en el contexto del “giro etnicista” de la cooperación europea. Lucero (2006: 44), habla además de la importancia en este sentido de los “nuevos órdenes legales del multiculturalismo oficial”, que cambiaron las condiciones judiciales de las comunidades rurales. Cabe mencionar la ley de Participación Popular (1994) que concedió personería jurídica a las comunidades indígenas y campesinas e hizo posible que un *ayllu* sea reconocido como una Organización Territorial de Base (OTB). Además, la ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria (1996), cambió las leyes de la reforma agraria e hizo posible que los pueblos indígenas formaran Tierras Comunitarias de Origen (TCOs) (Andolina, Radcliffe y Laurie, 2005: 149; Benton 1999; Bottazzi y Rist 2012: 537; Lucero, 2006: 46).

Estos nuevos espacios discursivos, económicos y jurídicos que fueron abiertos para los *ayllus* hicieron que en la última década del siglo XX, y la primera década del siglo XXI, muchas comunidades, que desde 1953 habían sido parte de la estructura sindical campesina y se habían identificado como “comunidades campesinas”, decidieran nombrarse “*ayllus*” (Lucero, 2006: 46), organizar su quehacer político en oficios como *mallkus*, *jilaqatas* y *mama t'allas*, alejarse de la CSUTCB e incorporarse al cuerpo organizativo del CONAMAQ.

Este proceso conllevó, en un primer instante, al conflicto y tensión con la CSUTCB y cierta ambivalencia de parte de CONAMAQ en posicionarse en el campo político, pero fue también una prueba de creatividad, invención y reactualización

de “lo auténtico”, “lo indígena/originario” y “lo tradicional”, que con el tiempo iba a llegar a causar conflicto y tensión también con los sectores dominantes de la sociedad boliviana, ya que puso en relieve la colonialidad del Estado boliviano y cuestionó su legitimidad.

Uno de los lugares donde CADA trabajó más intensamente en la reconstitución del *ayllu* fue la provincia Gualberto Villarroel en el altiplano del departamento de La Paz, y el núcleo de sus actividades fue el *ayllu* Chambi Grande (Jača Chambi) (ver Yampara 2001), y el pueblito de Mollebamba donde CADA dirigía un instituto de educación superior (Instituto Tecnológico y de Investigación Andino – INTI Andino).

#### AUTENTICIDAD, REPRESENTATIVIDAD Y TERRITORIO

**Abril del 2000:** mientras la mayoría de las comunidades aymaras del altiplano boliviano se levantan bajo el mando del entonces secretario general de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Felipe Quispe “El Mallku” y mientras la policía y las fuerzas armadas reprimen brutalmente a los sublevados, los *mallkus* de CONAMAQ saludan al ex-dictador militar y entonces presidente derechista Hugo Banzer Suárez y aparecen en la prensa otorgándole un bastón de mando y un poncho (Stefanoni, 2011), símbolos indígenas de autoridad.

Los *mallkus* indican que los *ayllus* no son como los sindicatos: “rebeldes y peleadores”; que los *ayllus* no son para la protesta (Lucero, 2006: 50). ¿Cómo debemos entender esto?, ¿cómo entender que una organización aymara/quechua, de claros ribetes indianistas-kataristas, que se posiciona explícitamente en oposición al Estado colonial, cierra filas detrás del presidente derechista que reprime brutalmente a las comunidades aymaras pertenecientes al sindicato agrario que reclama justicia social?

Una primera lectura nos podría llevar hacia una interpretación de este suceso como una estrategia institucional del CONAMAQ (ver Lucero, 2006: 50; Stefanoni, 2011), si CONAMAQ se distancia de “los campesinos tirapiédras” y muestra una manera más moderada de articular sus reclamos al Estado, ¿con quiénes se sentarán las autoridades gubernamentales a dialogar y negociar sobre “asuntos indígenas y campesinos” cuando los gases lacrimógenos se hayan dispersado por el viento y las comunidades hayan enterrado sus muertos? No será

con los sindicalistas tirapiedras, sino con los *mallkus*, autoridades supuestamente más moderadas que parecen saber cómo acercarse a un presidente.

No descartamos esta lectura de los sucesos, sin embargo planteamos que hay más en juego aquí, por lo que debemos tomar en cuenta otra dimensión para entender este acontecimiento en profundidad. Se trata de algo así como una lucha interna sobre autenticidad, y consecuentemente, sobre legitimidad.

CONAMAQ surge en 1997 y se articula como una institución “auténtica” indígena-originaria, basada territorial y simbólicamente en “la institución milenaria del *ayllu*”. Entonces, CONAMAQ es en sí un cuestionamiento de la autenticidad y la legitimidad del sindicato agrario (CSUTCB), y sus estructuras supuestamente foráneas y coloniales. El máximo líder de la CSUTCB de ese entonces, Felipe Quispe Huanca, se hace nombrar “El Mallku”, uno de los títulos de autoridad que las autoridades de CONAMAQ han reivindicado para diferenciarse como “autoridades originarias” de la variedad de “secretarios” del sindicato. Uno de los *mallkus* de CONAMAQ explicó en 2001: “Felipe no es *mallku* de verdad, es un simple líder campesino. No representa a la nación aymara.” Por su lado, el sindicato agrario cuestiona la dependencia de la cooperación internacional y las ONGs que CONAMAQ demuestra, y por ende cuestiona su consecuencia política y su representatividad.

El levantamiento de abril del 2000 liderado por la CSUTCB llega a ser uno de los principales escenarios de este conflicto entre “originarios” y “campesinos”, ambos actores con el aymara o el quechua como idiomas maternos, ambos con una lectura del pasado que enfatiza las injusticias históricas y ambos con visiones políticas de profundos cambios sociales en el país. Sin embargo, son actores pertenecientes a distintos cuerpos organizativos, ambos con ciertas afirmaciones de autenticidad y legitimidad política; consecuentemente son antagonistas y, además, sus acciones políticas resultan ser contrarias. Mientras la CSUTCB bloquea caminos y se enfrenta con la policía y las fuerzas armadas, el CONAMAQ saluda al presidente Banzer, probablemente no por ver en él una promesa política de cambio, sino para deslegitimar a la CSUTCB y su “Mallku” por un lado, y para no reconocerse como subalternos sublevados por el otro.

Los *mallkus* de CONAMAQ se consideran autoridades de las naciones originarias y como tales no les corresponde ni a ellos mismos ni a sus “bases”, tirar piedras a la policía, sino más bien, encontrarse cara a cara con el presidente de la república. Esta estrategia política depende, entonces, de que el CONAMAQ sea visto como un representante legítimo de los pueblos indígenas-originarios, pero en 2000, CONAMAQ estaba lejos de ser visto como tal. Además, el hecho de que los *mallkus*

saludaron al presidente Banzer mientras que comunarios aymaras murieron por órdenes de éste, iba a manchar la imagen del CONAMAQ por muchos años.

Sin embargo, mediante una serie de acciones, como la marcha que el CONAMAQ organizó en 2002 junto con la organización indígena de tierras bajas, la CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia), por una Asamblea Constituyente, el CONAMAQ iba recuperando su honor y cuando Evo Morales y el Movimiento al Socialismo (MAS) llegó al poder en enero del 2006, el CONAMAQ apareció en los palcos oficiales como un fiel aliado al proceso de cambio liderado por el presidente indígena, y hasta 2011 el CONAMAQ fue parte del llamado “pacto de unidad”, una alianza de cinco grandes organizaciones sociales que apoyaron al gobierno. No obstante, la relación entre el CONAMAQ y el gobierno del MAS ha sido todo menos armónica y estable y las cosas empezaron a quebrantarse a penas cuatro meses después de la llegada al poder de Evo Morales. Si los sucesos del 2000, entonces, se pueden entender dentro del marco de una lucha sobre autenticidad y legitimidad entre el CONAMAQ y la CSUTCB, los acontecimientos que ahora trataremos se pueden comprender dentro del marco de una pugna sobre representatividad.

**Mayo del 2006:** mientras una gran parte del pueblo boliviano sigue en medio de la euforia colectiva que caracterizó el primer año de gobierno del “presidente indígena” Evo Morales, el CONAMAQ declara a éste “enemigo del movimiento indígena originario” y “enemigo de los originarios del Qullasuyu”:

El CONAMAQ declara ante la opinión pública nacional e internacional que está claro que el gobierno de Evo Morales es el enemigo del movimiento indígena originario. Denunciamos ante los hermanos del mundo que el “presidente indígena” es enemigo de los originarios del Qullasuyu (CONAMAQ, 2006).

¿Cómo podemos entender esto? En 2006, después de una década de lucha por ser escuchado y poder influir en la política nacional desde los *ayllus* y *markas*, el CONAMAQ cuenta con el reconocimiento del gobierno y con un gran (desproporcional dirían algunos, ver Stefanoni, 2011), interés mediático. En ese momento deciden declarar enemigo al primer presidente de origen indígena en la historia de Bolivia.

La hostilidad en el pronunciamiento se debe al hecho que el CONAMAQ se veía marginalizado del proceso de postular a la Asamblea Constituyente que el gobierno del MAS veía como el fundamento para la refundación y la descolonización de Bolivia. El CONAMAQ se articula entonces como el representante de “los pue-

blos indígenas originarios de tierras altas”, y como tal, dice, debe estar presente en la Asamblea Constituyente:

Nosotros los pueblos indígenas originarios de tierras altas representados por el CONAMAQ, hemos sido los que hemos construido el camino a la Asamblea Constituyente, y la hemos defendido siempre.

Nos encontramos con un gobierno autodenominado indígena que nos excluye de la participación en la Asamblea Constituyente. Nos preguntamos: ¿Quién va a hablar de los derechos devengados de los pueblos indígenas originarios sino van a estar indígenas originarios dentro de este magno acontecimiento? Solo un indígena originario puede hablar de los indígenas originarios (CONAMAQ 2006: párrafos 3 y 4).

De nuevo, el CONAMAQ se articula, no como un sector social (digamos campesinos, estudiantes, fabriles, cocaleros), sino como representante de pueblos y/o naciones y teme que el indígena originario no esté presente en la Asamblea Constituyente. Pero, en las listas electorales del MAS hay un número de candidatos de diferentes pueblos indígenas de las tierras bajas y, por supuesto, hay un gran número de candidatos de origen aymara y quechua provenientes de los diferentes sindicatos obreros y campesinos, entre los cuales se encuentra la CSUTCB. En el discurso del CONAMAQ, sin embargo, el verdadero “indígena originario” es el que vive en el *ayllu*.

El CONAMAQ se articula entonces como el cuerpo organizativo de las naciones indígenas originarias de las tierras altas, como el representante de los pueblos aymaras y quechuas, y esto crea conflictos, no tanto de autenticidad y legitimidad como en el anterior caso, pero sí conflictos de representatividad.

De nuevo vemos el choque entre el “indianismo del *ayllu*” del CONAMAQ y el “katarismo de izquierda” de la CSUTCB y del gobierno: la CSUTCB tiene una fuerza política social de movilización muchas veces más grande que la del CONAMAQ y ha mostrado su consecuencia política durante décadas de lucha social, mientras que el CONAMAQ aparece en los medios de comunicación como representantes de pueblos y naciones enteras. Parece haber, como indica Stefanoni (2011: primer párrafo), “una sobre-representación del Conamaq [*sic*] en el terreno mediático”, especialmente cuando el CONAMAQ y el gobierno del MAS se encuentran en conflicto, porque “un indígena criticando al Evo siempre vende” (*ibid.*: segundo párrafo).

Los pronunciamientos críticos del CONAMAQ en mayo del 2006 fueron una indicación del conflicto que estaba todavía madurando bajo la superficie.

Mientras los conflictos que hemos mencionado hasta ahora han tratado asuntos de autenticidad, legitimidad y representación, el conflicto que brotó en 2011 iba a tratar temas más palpables: territorio, recursos naturales y libre determinación. Además, en 2011 Bolivia ya se había dado a conocer como un Estado postneoliberal, lo cual complica las actividades de cualquier sujeto político que mira con ojos descontentos al orden establecido de las cosas.

**Agosto del 2011:** mientras la CSUTCB cierra filas detrás del presidente Evo Morales y en medio de ataques oportunistas de la oposición derechista contra el gobierno, el CONAMAQ toma parte en la marcha de protesta contra los planes del gobierno de construir una carretera por medio del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Séure (TIPNIS), en las tierras bajas y un líder de CONAMAQ acusa al presidente de etnocidio:

[...] un etnocidio no solamente de nuestros pueblos hermanos que viven en el corazón del TIPNIS, sino de todos los que vivimos en Santuarios de la Naturaleza, Parques Nacionales, Áreas Protegidas, Tierras Comunitarias de Origen y en centros poblados de Bolivia, que nos encontramos sometidos a una muerte lenta por la agresión y los efectos de las industrias extractivas (Servindi 2012).

El conflicto del TIPNIS ha sido estudiado en otros trabajos (ver Achtenberg, 2011; Burman en prensa; Calla, 2012; Laing, 2012; McNeish, 2013), así que lo repasaremos aquí solamente a grandes rasgos para poder entender el significado de la actuación de CONAMAQ dentro de él.

Tenemos por un lado el gobierno del MAS que en 2011, apoyado por las comunidades cocaleras, los llamados “colonizadores” (en tiempos de “descolonización” rebautizados como “comunidades interculturales”, es decir en su mayoría gente que ha migrado desde las tierras altas en búsqueda de tierras cultivables en las tierras bajas), y ciertas comunidades indígenas de tierras bajas, y en el nombre del “desarrollo” y la “integración nacional” toma la decisión de iniciar la construcción de una carretera que conectará el departamento de Cochabamba con el de Beni, cruzando por territorio indígena y un parque nacional.

Por otro lado, tenemos varias comunidades indígenas del TIPNIS, la CIDOB que aglutina la mayoría de los pueblos indígenas de tierras bajas, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), y también los *mallkus* y *mama t'allas* del CONAMAQ, todos oponiéndose a la construcción de la carretera y reclamando los derechos de los pueblos indígenas al territorio, a la libre determinación y a la administración propia de los recursos naturales que se encuentran en territorio indígena, o por

lo menos la consulta “previa, libre e informada” en cualquier proceso de decisión que afecta a los pueblos indígenas. Además, articulan un discurso sobre la Pachamama/Madre Tierra:

El motivo de nuestra presencia es que apoyamos a los hermanos del TIPNIS en decir no a la carretera [...], pero más allá es en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas, en defensa del territorio, en defensa de la Madre Tierra. Mallku del CONAMAQ

En agosto del 2011 hubo marcha desde la ciudad de Trinidad; marchaban los *mallkus* y *mama t'allas* de CONAMAQ, y en entrevistas y conversaciones salieron a la luz las diferencias entre el indianismo del *ayllu* del CONAMAQ y el katarismo de izquierda: mientras que el gobierno del MAS ve un Estado fuerte y postneoliberal como la garantía de un proceso de descolonización de la vida económica, social, cultural y política del país además del control estatal de los recursos naturales como la única manera de hacer frente a las empresas transnacionales, el CONAMAQ ve un Estado extractivista fortalecido y el proyecto hegemónico de construcción de una nueva nación boliviana (Burman en prensa), como una amenaza seria a la libre determinación y los derechos territoriales indígenas, en otras palabras, una amenaza a la libre determinación de los *ayllus* y *markas*:

Estamos aquí, uniéndose de tierras bajas y tierras altas para hacer una marcha por defender nuestra tierra y territorio y nuestros derechos.

La naturaleza no es solamente en las tierras bajas, también hay en tierras altas ¿no ve? [...] En todos los departamentos hay riquezas. [...] Por eso estamos marchando ¿no? Para toda Bolivia, para que haya respeto a los territorios ancestrales.

Evo Morales ha entrado como gobierno, como gobierno central, como gobierno indígena, pero ahorita ya no es como gobierno indígena sino ya se ha dado la vuelta al otro lado. Al pueblo indígena ya le ha dado la espalda. (Mallku de CONAMAQ)

Mientras que el CONAMAQ, desde su noción del *ayllu*, proyecta visiones territoriales y políticas que van más allá del Estado plurinacional, como hoy se entiende, recibe también fuertes críticas (ver Stefanoni 2011), por querer fortalecer la autonomía local indígena a cambio de la preservación de un Estado débil y un orden neoliberal.

Obviamente, por no manejar el concepto de “clase” en su análisis, el CONA-

MAQ se abre a este tipo de críticas de la izquierda boliviana, incluso de ciertos sectores del katarismo de izquierda. Sin embargo, justamente por manejar otros conceptos (cf. Escobar, 2003), en su lectura de la realidad y por tener una considerable influencia indianista, el CONAMAQ tiene la potencialidad de trazar otra cartografía del poder y, por ende, otro proyecto político —el indianismo del *ayllu*— para el futuro, pero para ello, el CONAMAQ tendría que mostrar en los hechos que su proyecto tenga un alcance más allá del multiculturalismo neoliberal en el cual nació.

Entonces, para entender el quehacer político del CONAMAQ desde 1997 sugiero que no nos limitemos a lecturas superficiales que invitarían a conclusiones simplistas de la falta de consecuencia y radicalidad política, sino que entendamos su trayectoria institucional y su quehacer político dentro de un contexto de lucha sobre autenticidad, legitimidad, representatividad, territorio y libre determinación, y todo esto hoy en un contexto de un Estado supuestamente postneoliberal.

Acontecimientos recientes indican que esta lucha seguirá e incluso se intensificará, ya que en diciembre de 2013 el conflicto entre el gobierno y el CONAMAQ se incrementó, viéndose este último dividido en dos liderazgos paralelos y antagónicos: un liderazgo progubernamental instaurado y reconocido por el gobierno; y un liderazgo crítico que encabezó el CONAMAQ en el conflicto del TIPNIS, y que ahora se ve a sí mismo como víctima de un asalto patrocinado por el gobierno.

## Bibliografía

Achtenberg, E. (2011). “Road Rage and Resistance: Bolivia’s TIPNIS Conflict”. *NACLA Report on the Americas*, vol. 44, no. 6, pp. 3-4, 50.

Albó, X. (2007). The history of a Bolivia in search of change. *Indigenous Affairs*. No. 1-2, pp. 6-21.

Andolina, R.J. (2003). “Between Local Authenticity and Global Accountability: The Ayllu Movement in Contemporary Bolivia”, en: J.A. Lucero (ed.), *Beyond the Lost Decade: Indigenous Movements, Democracy, and Development in Latin America*, pp. 87- 108. Princeton, NJ: Princeton University Program in Latin American Studies.

Andolina, R.J., Radcliffe, S. y Laurie, N. (2005). Gobernabilidad e identidad: indigeneidades transnacionales en Bolivia, en P. Dávalos (ed.), *Pueblos indígenas, estado y democracia*, pp. 133-170. Buenos Aires, CLACSO.

Benton, J. (1999). *Agrarian Reform in Theory and Practice: A Study of the Lake Titicaca*

*Region of Bolivia*, Aldershot: Ashgate.

Bertonio, L. (1612/2011). *Vocabulario de la lengua aymara* (Reedición digitalizada del Instituto de Las Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA-A) de la publicación de Radio San Gabriel y el Instituto Radiofónico de Promoción Aymara (IRPA). Disponible en: <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/LudovicoBertonioMuchosCambios.pdf>

Bottazzi, P. y Rist, S. (2012). "Changing Land Rights Means Changing Society: The Sociopolitical Effects of Agrarian Reforms under the Government of Evo Morales", *Journal of Agrarian Change*, vol. 12, no. 4, pp. 528-551.

Burman, A. (2011a). "Chachawarmi: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia", *Journal of Latin American Studies*, vol. 43, No. 1, pp. 65-91.

Burman, A. (2011b). *Descolonización aymara: Ritualidad y política (2006-2010)*. Plural Editores. La Paz.

Burman, A. (en prensa) "Now We Are Indígenas! Hegemony and indigeneity in the Bolivian Andes". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*.

Calla, R. (2012). "TIPNIS y Amazonia: Contradicciones en la agenda ecológica de Bolivia", *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, No. 92, pp. 77-83.

Canessa, A. (2007). "Who Is Indigenous? Self-Identification, Indigeneity, and Claims to Justice In Contemporary Bolivia". *Urban Anthropology*, vol. 36, no. 3, pp. 195-237.

Canessa, A. (2012). *Intimate Indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham y London: Duke University Press.

Choque, R. (1996). "La lucha por la tierra en Bolivia", *Pacha*, no. 3 pp. 1-43.

Choque, M.E. y Mamani, C. (2001). "Reconstitución del ayllu y derechos de los pueblos indígenas: el movimiento indio en los Andes de Bolivia", *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 6, no. 1, pp. 201-221.

CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas de Qullasuyu) (2006). *Pronunciamiento de CONAMAQ*. Disponible en: <http://lists.indymedia.org/pipermail/cmi-sucre/2006-April/0413-p0.html>.

Escobar, A. (2003). "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". *Tabula Rasa*, No. 1, pp. 51-86.

García, A., Chávez, M., y Costas, P. (2010). [Cuarta edición]. *La sociología de los movimientos sociales en Bolivia: Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, AGRUCO, y NCCR Norte-Sur.

- Gotkowitz, L. (2008). *A Revolution for our Rights: Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*. Duke University Press. Plural Editores, La Paz.
- Grey Postero, N. (2007). *Now we are citizens: Indigenous politics in postmulticultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.
- Gustafson, B. (2009). "Manipulating Cartographies: Plurinationalism, Autonomy, and Indigenous Resurgence in Bolivia". *Anthropological Quarterly*, vol. 82, No. 4, pp. 985-1016.
- Hale, C. (2004). "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'". *NACLA Report on the Americas*, vol. 38, no. 2, pp. 16-21.
- Hurtado, J. (1986). *El Katarismo*. La Paz: Hisbol.
- Kaltmeier, O., Raab, J. y Thies, S. (2012). "Multiculturalism and Beyond: The New Dynamics of Identity Politics in the Americas". *Latin American & Caribbean Ethnic Studies*, vol. 7 No. 2, pp. 103-114.
- Laing, A.F. (2012). "Beyond the Zeitgeist of 'Post-neoliberal' Theory in Latin America: The Politics of Anti-colonial Struggles in Bolivia". *Antipode*, vol. 44, no. 4, pp. 1051-1054.
- Layme, F. (2004). *Diccionario Bilingüe: Aymara-Castellano*. La Paz: CEA.
- Lucero, J.A. (2008). *Struggles of Voice: The Politics of Indigenous Representation in the Andes*. Pittsburgh P.A.: University of Pittsburgh Press.
- Lucero, J.A. (2006). Representing 'Real Indians': The Challenges of Indigenous Authenticity and Strategic Constructivism in Ecuador and Bolivia", *Latin American Research Review*, vol. 41, no. 2, pp. 31-56.
- McNeish, J.A. (2013). Extraction, Protest and Indigeneity in Bolivia: The TIPNIS Conflict. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 8, no. 2, pp. 221-242.
- Murra, J. (1995). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Pacheco, D. (1992). *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz: Hisbol/ Musef.
- Constitución Política de la República de Bolivia* (2002). Disponible en: <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/consboliv2002.html>.
- Rivera, S. (1984). *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: Aruwiyiri, 1984.
- (2004). "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia", *Revista Aportes Andinos*, No. 11. pp. 1-15. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10644/678>.

Rosengren, D. (2002). *Indigenous peoples of the Andean countries: cultural and political aspects*. Stockholm: Sida.

Servindi (2012). Bolivia: Denuncian a Evo Morales ante ONU por etnocidio. Disponible en: <http://servindi.org/actualidad/79151>.

Stefanoni, P. (2011). ¿A quién representa el Conamaq? Disponible en: <http://www.paginasiete.bo/2011-02-01/Opinion/Destacados/1700000101-02-11-P720110201MAR.aspx>

Stephenson, M. (2000). "The impact of an indigenous counterpublic sphere on the practice of democracy". The *Taller de Historia Oral Andina* in Bolivia. The Helen Kellogg Institute for International Studies, Working paper no. 279, pp. 1-27.

Stephenson, M. (2002). "Forging an Indigenous Counterpublic Sphere: The Taller de Historia Oral Andina in Bolivia". *Latin American Research Review*, vol. 3, no. 2, pp. 99-118.

Ticona, E. (2003). "Pueblos indígenas y Estado boliviano. La larga historia de conflictos". *Gazeta de antropología*, vol. 19, artículo no. 10. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/7325>.

Untoja, F. (1986). *El retorno al ayllu*. La Paz: CIDES

Viaña, J. (2009). *La interculturalidad como herramienta de emancipación*. La Paz: III/CAB.

Yashar, D. J. (2005). *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. New York: Cambridge University Press.

Yampara, S. (2001). *El ayllu y la territorialidad en los Andes: Una aproximación a Chambi Grande*. El Alto: UPEA, CADA, INTI-Andino.