

# EL AYLLU EN DISPUTA

*Edith Gutiérrez Rojas*

A lo largo de la historia republicana dos posiciones se enfrentaron en torno a las comunidades o el Ayllu histórico indio: unas, apoyando su continuidad, potenciamiento y proyección y, otras, a favor de su franca desaparición, disolución y destrucción.

Luego de las Jornadas del 2000, donde uno de los puntos principales de la reivindicación de la CSUTCB fue el cambio de la Ley INRA, se retorna con mayor énfasis a la discusión ideológica y teórica en torno al viejo tema, esta vez revestido o, incluso es posible decir enmascarado, en el debate sobre el “problema de tierra y territorio”.

Veamos las principales características del debate histórico a fin de encontrar algunas regularidades que orienten la situación actual. Nos detendremos especialmente en los alcances del debate abierto por el planteamiento del Proyecto de Ley Agraria Fundamental en 1984.

## A. El Anti-Ayllu

### 1. Bolívar y un discurso liberal construido sobre arena

Resulta indudable la consecuencia ideológica de Bolívar con los principios del liberalismo al pretender liberar a los pueblos aymaras y quechuas del yugo esclavista mediante la abolición del tributo indígena, sentando las bases de la igualdad jurídica con una reforma tributaria de carácter universal. Lo propio ocurrió con el principio de la libertad económica sustentado en el reconocimiento de la propiedad privada individual de la tierra.

Esto se expresa en la Resolución del 29 de agosto de 1825, que ordena se apliquen y ejecuten en las provincias del Alto Perú los decretos relativos a los indios, dictados en el Perú.

Los Decretos relativos al problema de la tierra expresaban lo siguiente. Primero, que las tierras de las comunidades indígenas debían ser consideradas como propiedad del Estado, en tanto eran de propiedad nacional. Segundo, que el Estado se hallaba sin fondos para llevar a término la contienda contra la dominación española y que, por tanto, las tierras de comunidad debían ser vendidas: “se venderán por cuenta del Estado todas las tierras de su pertenencia, por una tercia parte menos de su tasación legítima”. Tercero, que las posesiones de los indígenas dentro de las tierras de comunidad estaban exentas de la venta por parte del Estado: “las tierras que tienen en posesión los denominados indios, antes bien que se les declara propietarios de ellas para que puedan venderlas o enajenarlas de cualquier modo”. Cuarto, asignar tierras a los labradores sin tierra: “las tierras llamadas de comunidad se repartirán conforme a ordenanzas, entre todos los indios que no gocen de alguna suerte de tierras, quedando dueños de ellas”. Quinto, se limitaba la propiedad de los indígenas a la antigua medida de un tupu. Por último, se abolía el tributo y el trabajo servil.

Aplicando las técnicas del análisis del discurso, debemos preguntarnos: ¿Cuáles son los supuestos y sobreentendidos que subyacen en los Decretos de Trujillo, sobre repartimiento y venta de tierras de comunidad? En primer lugar, una concepción autoritaria del Estado (al disponer sobre las tierras de comunidad). En segundo lugar, considera las formas de

organización comunitaria como “limitantes del desarrollo” o lo que, en términos marxistas, podríamos denominar “excrecencias precapitalistas”. En tercer lugar, considera la dotación de propiedades individuales como muestra de reconocimiento de los derechos individuales tanto de los indios que ya tenían acceso a la tierra como de los desposeídos, los “indios sin tierra”: “agregados”, “forasteros” y “yanaconas”.

Ahora bien, veamos las “condiciones de recepción” del decreto de Trujillo. Para los comunarios, significaba la destrucción de la base material (territorio) de su identidad, más aún, un atentado contra la base arquetípica (la Pachamama) de su imaginario colectivo. Mil veces preferían seguir pagando el tributo indígena a ver avasallada su autarquía territorial. Por otro lado, según Ovando,

“el enunciado de la venta de las tierras de comunidad a través de la omnipotente decisión del Estado y a precios tan bajos, significaba hacer un llamamiento a los criollos a favor de la usurpación masiva” (Ovando 1986)

La propuesta bolivariana, sin considerar el horizonte de visibilidad cultural indio que asumía la tierra y el territorio como la base de un cosmos único que actúa como “animal vivo” y da sustancia a la vida en común, intentó aplicar el concepto de propiedad privada de la tierra como base del sistema formal de propiedad que hacía a la modernidad capitalista.

De esta manera, el momento constitutivo de la República de Bolivia está signado por la contradicción entre dos horizontes de visibilidad distintos: el racionalista-moderno, que considera a la tierra como mercancía, y el holista indígena, que entiende la tierra y el territorio como el sustento de un cosmos vivo.

## **2. El fracaso del proyecto bolivariano y el tránsito hacia la ideología liberal impostada**

Empero, el proyecto bolivariano no sólo sucumbió por la incomprensión del fenómeno del Ayllu andino. En lo fundamental, la contradicción principal se expresó en que las nuevas clases dominantes no habían hecho suyo el discurso revolucionario liberal. Es más, al no tener una “lectura” burguesa de la realidad, asumieron la república con un discurso impostado.

Fracasado el primer intento de división de las tierras de comunidad indígena, propiciado por la legislación bolivariana, hubo un retorno hacia las concepciones coloniales españolas al considerar a las comunidades indígenas como unidades indivisibles. El interés era sólo racionalizar y aumentar la percepción del tributo, manteniendo para ello a los indígenas en posesión de las tierras (Ley Agraria 28 de septiembre de 1831. Legislación de Santa Cruz). De esta forma, las comunidades indígenas fueron concebidas durante un largo período como sinónimo de terrenos de “repartimiento poseído por los indígenas” (Ovando op.cit.).

Sin embargo, esta especie de “tregua” en torno al territorio de los Ayllus, se rompió abruptamente en la administración de José Ballivián, quien negó de plano la propiedad en favor de los indígenas y proclamó la propiedad del Estado bajo la fórmula de la enfiteusis (Circular de 14 de diciembre de 1842).

La enfiteusis, que consideraba a los comunarios como meros administradores de la propiedad estatal, multiplicó las contradicciones en el supuesto discurso democrático de la república. Así, la sobrevivencia del tributo indígena no sólo demostraba la inexistencia de la igualdad jurídica. La enfiteusis también impidió que los indios, como ciudadanos plenos, se

amparasen en los alcances del Código Civil en litigios de propiedad. Por el contrario, en materia de derecho propietario, los comunarios fueron sofocados por el Código Penal.

Configurábase de esta manera, los límites territoriales, materiales y espirituales entre las dos Bolivias: la Bolivia india y la “Bolivia misti- kára”.

### **3. Un nuevo impulso liberal**

Con base en los planteamientos bolivarianos, el Gobierno del General José María de Achá dictó el decreto de 28 de febrero de 1863, sobre repartimiento y venta de tierras de comunidad, sin embargo este decreto no fue cumplido. El régimen del General Mariano Melgarejo, a través del decreto 20 de marzo de 1866, declaró la propiedad individual de los indígenas sobre las “posesiones”, previo pago de una suma por consolidación y autorizó el remate de las tierras sobrantes, así como los baldíos poseídos por blancos y mestizos a título de tributarios.

De esta forma, se pretendía consolidar un sistema legal formal de propiedad de la tierra. A partir de estas medidas, se suscitaron dos hechos importantes: la relación entre señor feudal y colono, y la aparición en escena de un fuerte grupo de “compradores de tierras” o “propietarios de fresca data”, cuyos intereses entraron en contradicción con los antiguos terratenientes de tipo colonial.

La Ley de 28 de septiembre de 1968 declaraba que las tierras de comunidad indígena debían ser vendidas en subasta y que los indígenas que hubieran consolidado sus terrenos como propiedad a partir del decreto de 20 de marzo de 1866 quedaban declarados propietarios con dominio útil y directo sobre las tierras materia del contrato.

### **4. La incapacidad de la clase dominante para transformarse en burguesía agraria**

A través del decreto de 20 de marzo de 1866, que adoptó la tesis de las “posesiones”, se conformó extensas propiedades individuales indígenas sobre las mejores tierras de las comunidades, dado que las ventas de las posesiones de los indios a los blancos no se produjeron con la frecuencia esperada originalmente. Ante ello, se proyectó un ataque a fondo contra las comunidades indígenas, desencadenándose incluso horribas masacres de indios como en San Pedro, Guaicho, Ancoraimas y Jesús de Machaca.

En una extraordinaria demostración de defensa del territorio comunal y pragmatismo ante las circunstancias, los indígenas pagaron las contribuciones territoriales y la contribución personal (por su status de indio), con el fin de consolidar su derecho propietario, manteniendo su resistencia a vender sus tierras consolidadas.

Frente a la emergencia de un amplio sector de propietarios indígenas, mediante Resolución de 10 de abril de 1969 se establece que los indígenas que hubiesen consolidado la propiedad de sus tierras estaban eximidos del pago de la contribución territorial y los servicios a que antes estaban sujetos.

La derrota de Melgarejo supuso el triunfo de los terratenientes tradicionales. El 14 de agosto de 1871, se anula todos los actos de la administración de Mariano Melgarejo: “se reconoce la necesidad de dar a cada indígena comunario toda independencia como propietario, garantizándole la propiedad en todas sus fases y aboliendo el sistema de la

propiedad comunal que se la considera como una rémora del progreso de la agricultura y constante peligro para los hacendados particulares que tienen sus propiedades contiguas a las comunidades” (Decreto del 1 de septiembre de 1871). De esta manera, se realizaría la distribución de pequeñas parcelas entre los indígenas y el resto de la tierra de comunidad sería considerado como propiedad del Estado y entregado a los terratenientes antiguos y compradores, a título de indemnización. Los conflictos entre compradores y terratenientes antiguos quedaron prácticamente solucionados en 1871, triunfando la posición de proseguir con la ocupación de las tierras indígenas mediante su transformación en haciendas.

La ley de Exvinculación de 1874 es el reflejo del conflicto entre los pueblos indígenas oprimidos y la nación boliviana, que pugnaba por desarrollarse a expensas de los primeros. El conflicto llegó a su máximo grado en 1898. Para entonces, estas leyes no habían podido lograr su objetivo de uniformar la propiedad de feudal de la tierra, convirtiendo a los blancos en propietarios y a los indígenas en siervos. Tampoco lograron la desaparición absoluta de las expresiones de propiedad y trabajo comunitario. De hecho, las tierras de comunidad sobrevivieron a todo el proceso de avasallamiento que marcó el siglo XIX, manteniendo como rasgos característicos el trabajo en “Ayni”, el intercambio e incluso un control parcial de diferentes pisos ecológicos. Sin embargo, la posesión de los indígenas, que alcanzaba a tres cuartas partes del territorio cultivable, hacia 1900 se redujo a una cuarta parte del territorio cultivable en el altiplano y los valles.

## **6. Hacia el siglo XX**

La independencia y la constitución de Bolivia como República en las nuevas expresiones de la explotación feudal y capitalista, expresa la lucha entre dos sectores fundamentales: por un lado, la remozada dominación de la vieja “casta encomendera”, reacomodada en los nuevos espacios de dominación clasista y, por el otro, la vertiente aymara quechua, como matriz del núcleo nacional popular.

Con una ideología liberal impostada, el Estado oligárquico no logró unificar el Estado nacional.

En los primeros años del nuevo siglo, se consolidó una estructura agraria con relaciones de producción predominantemente feudales, en la que el bloque oligárquico se alimentaba del boom del estaño y de una ficción de desarrollo que solamente servía para el adorno de plazas y calles a las que, por decreto, se prohibía el ingreso de los indios.

La derrota del Chaco marcó la etapa final de un Estado que jamás intentó representar a la nación.

## **6. La incorporación del indio a la Nación**

El golpe civil-militar de RADEPA-MNR entendió la necesidad de ampliar la concepción de la nación y el Estado con un componente fundamental: el indio. Villarroel señalaba: “todos somos bolivianos y la justicia es para todos los hombres de esta patria... que el campesinado forma la mayoría nacional... pero los campesinos deben tener en cuenta una norma que emana del derecho natural: doy para que des y hago para que hagas” (Primer Congreso Indígena realizado en mayo de 1945). De esta manera, en los decretos de mayo, se abolirá el pongueaje como paso previo a la abolición de la servidumbre.

El estado del 52 indujo a la parcelación de la tierra y la constitución de campesinos parcelarios. Sin embargo, la Reforma agraria acepta la propiedad comunal pro indivisa y colectiva. La aceptación legal de la existencia de comunidades fue una concesión parcial y demagógica a los planteamientos colectivistas de los congresos indígenas y la tesis de Caranguillas: “la política de restitución de tierras a las comunidades indígenas se inspiraba en una doctrina indigenista de protección legal, pero ni promovía cambios estructurales ni amparaba la restitución de tierras por despojos anteriores a 1900”.

A la larga, este hecho indujo a la parcelación y fraccionamiento de las tierras de cultivo dotadas bajo la forma colectiva: “la propiedad comunal en las zonas de pastoreo ha gozado de vigencia social y se ha mantenido por la fuerza de la tradición. No ha ocurrido lo mismo con la categoría de propiedad colectiva... que generalmente han sido explotadas de este modo por la comunidad o por grupos campesinos, al contrario las mismas comunidades decidieron extra legalmente su subdivisión en parcelas individuales y su explotación bajo la forma individual” (Servicio Nacional de Reforma Agraria).

La fragmentación minifundista y las tendencias individualistas de la pequeña propiedad neutralizaron las tendencias colectivistas que habían impulsado las movilizaciones campesinas en el período posterior a 1956.

### **7. El ciclo de las dictaduras militares y el pacto militar-campesino**

El logro más importante del barrientismo fue el denominado “pacto militar campesino”, con el cual la dictadura heredó el sindicalismo oficialista instrumentado por el MNR.

La dictadura militar banzerista añadió nuevos elementos a la lucha de clases y, en lo fundamental, al reencuentro obrero - campesino. La razón básica del pacto militar campesino estaba constituida por la identificación del enemigo interno no solamente con el comunismo sino, sobre todo, con la organización matriz de los trabajadores bolivianos: la Central Obrera Boliviana. De este modo, para la doctrina de seguridad nacional, las fuerzas armadas constituían el único espacio posible para la acción política de los campesinos. Sin embargo, esta maquinaria tan bien montada tanto en el discurso como en la consolidación de la pirámide de mediadores, se rompió con un elemento muy simple: la naturaleza y personificación extranjera del “líder único” (Banzer) y la brutal arremetida contra los campesinos en la Masacre del Valle (1974).

## **B. LA DEFENSA DEL AYLLU**

Las operaciones de revisita iniciadas en septiembre de 1879 provocaron movimientos de resistencia en los pueblos indígenas: “sobrevino alarma en las provincias y de todas partes manifestaban al gobierno temor de una próxima sublevación de la raza indígena”.

1. La defensa del sistema de comunidad generó las formas primarias de una insurrección en 1886. Las sublevaciones constituían una negativa a recibir títulos de propiedad individual, a fin de mantener la unidad de la comunidad indígena e impedir la usurpación.

Durante el movimiento indígena de Zárate Willca, se reclamó la restitución de tierras de comunidad por medio de la constitución de un gobierno indígena, “finalidad esta última

que según vimos fue revelada con autoridad y conocimiento por quienes tuvieron intervención casuística en el enjuiciamiento de los hechos” (Condarco 1899). Las insurrecciones de Jesús de Machaca (1921) expresaban la lucha de las comunidades en contra del avasallamiento feudal de sus tierras. Saavedra justificó la masacre como una respuesta “al intento fanático de restauración del comunismo incaico y el exterminio de los blancos”. El anticomunismo, como expresión ideológica política, tiene en Bolivia raíces históricas profundas que identifican al comunismo como una expresión bárbara no católica, propia de pueblos incultos.

En Culpina, la insurrección era de quienes reclamaban por la explotación feudal pero sobre todo por tierra y libertad. Los campesinos aymara quechuas, antes de 1952 recurrentemente identificados como “indios” por oposición a la “cultura blancoide” del estado oligárquico, por su forma de vivir, su cultura y sus intereses trataban de representarse a sí mismos como interlocutores de un Estado que no los incluía como parte de la patria.

Entre 1932-1952, las movilizaciones campesinas fueron principalmente de protesta contra el sistema de servidumbre, el abuso de los terratenientes, los patronos y mayordomos jilakatas.

En estas protestas destacan los nombres de Antonio Álvarez Mamani, Luis Ramos Gabino Apaza y cientos de líderes provinciales y cantonales.

## **2. La emergencia de un bloque obrero campesino**

Este período se caracteriza por la creciente articulación obrero-campesina a través de las Federaciones Obreras Locales (FOLEs), que impulsaron la creación de las Federaciones Agrarias Departamentales y también la participación obrera con voz y voto en los “congresos indígenas”.

En el periodo 1943-1946, aumentaron las movilizaciones campesinas contra la servidumbre. Simultáneamente, la oligarquía intentó evitar la vinculación obrero-campesina mediante prohibiciones expresas (Gobierno de Peñaranda).

En este periodo, las principales consignas de los congresos indígenas consistían en “realizar huelgas de brazos caídos y buscar acuerdos con los obreros de las ciudades” (2do. Congreso indígena de habla quechua).

Como demostración de inconformidad con los decretos de Villarroel, en junio de 1945 se iniciaron movilizaciones con carácter pacífico en general. Con la caída de Villarroel, las movilizaciones se agudizaron, tornándose de pacíficas en violentas. La creciente agitación tenía como foco principal a Ayopaya, Morochata y Tapacarí.

El creciente ímpetu insurreccional se expresó con nitidez en el Congreso de Azanaques (Potosí), donde se aprobó la Tesis de Pachakammaj, que establecía la necesidad de liberación del pueblo quechuaymara y la abolición del sistema servil; con una clara visión de táctica militar, se mantuvo en secreto la nómina de su principal dirección. Este congreso acrecentó el temor de la oligarquía sobre una posible insurrección campesina coaligada con movimientos urbanos. “la revolución es lo que ha de venir bien a todos. Es como el viejo cóndor de los altos cerros con su penacho blanco y que nos ha de cobijar a todos con sus poderosas alas” (Chipana Ramos, La Razón 11 de mayo de 1945).

### 3. El proceso de cooptación del movimiento campesino

La etapa inmediatamente posterior a la Revolución de abril, se caracteriza por una intensa lucha interclasista. Es una pugna por llenar el espacio de poder que se abre con la derrota del Estado oligárquico y el ascenso revolucionario de las masas. Si bien los dirigentes campesinos que lideraron el movimiento coincidían en algunos aspectos con las posiciones del MNR, su cooptación no fue inmediata debido a que el gobierno no planteaba una solución definitiva al problema agrario, de aquí que sobresalen los discursos de dirigentes como Antonio Álvarez Mamani, que fue criticado por el gobierno del MNR en 1953 por soliviantar a las masas y fue expulsado de la COB por traicionar la revolución:

“Muchos afirman que nuestros movimientos en pro del indio están dirigidos contra el derecho propiedad y contra los patrones, este es un profundo error, lo que exigimos es la justicia social al indio y que las tierras que le fueron arrebatadas por los latifundistas le sean devueltas” (El Diario 8 de marzo de 1953 “la devolución de las tierras”). El indio por naturaleza es nacionalista y pegado a su terruño de ahí que podemos decir que en el indio está el nacionalismo esto es el amor a su tierra”

De enero de 1956 a diciembre de 1956, se consolida la mediatización estatal del campesinado. De esta forma, se muestra una total declinación de las movilizaciones anti estatales.

### 4. La masacre de Tolata

La masacre de 1974 fue uno de los hitos más importantes para el reencuentro obrero-campesino y permitió una revalorización del contenido de la lucha popular en su vertiente campesina, así como la confirmación de que el núcleo nacional popular emergente debe necesariamente considerar las diferentes expresiones del proletariado colectivo (urbanas y rurales), como síntesis de la nación en su lucha por la emancipación política y social.

El surgimiento de las organizaciones campesinas en el departamento de La Paz (Genaro Flores) mostró la mayor oposición al gobierno.

Con la formación de la Confederación Sindical Única de trabajadores Campesinos de Bolivia “Tupaj Katari” emerge una organización sólida. En su constitución, contó con un elevado grado de acuerdo entre los diferentes grupos y organizaciones, logrando el respeto a la diversidad. Sin embargo, vale la pena destacar la insurgencia de ideologías centradas en la identificación étnica y la reivindicación territorial gracias al intenso trabajo desplegado desde la Confederación Tupaj Katari. Esta se convirtió en portadora de la nueva ideología aymara y llamó al retorno hacia la identidad. Su papel fue enormemente importante papel en la reconstitución étnica.

La territorialidad compartida y una historia común serían dos puntos de identificación de las culturas o etnias de los oprimidos

Existe una dimensión universal que unifica las diferentes escalas de valoración temporal de los pueblos del mundo.

La mediatización estatal del campesinado por el MNR y una nueva ideología aymara que llama al retorno hacia la identidad se expresan en la Ley Agraria Fundamental.

### 5. La Ley Agraria Fundamental como ruptura epistemológica y oferta alterna

Pasemos ahora a identificar la estructura y los componentes de la Ley Agraria Fundamental (LAF), discutida por los campesinos en un marco de gran cobertura democrática y presentada a consideración del Congreso Nacional en 1986.

“A fines de 1983 más de 2.000 delegados campesinos de todo el país analizaron detenidamente artículo por artículo, un proyecto de Ley que en 1986 fue puesto a consideración del Congreso de la Nación” (Miguel Urioste 1987:130)

En primer lugar, es necesario identificar dónde se coloca el emisor de un discurso portador de propuestas alternativas. Es decir, cuál fue la ubicación del sujeto histórico campesino como emisor de la Ley Agraria Fundamental.

El análisis del discurso nos permitió identificar dos colocaciones:

1. Desde la perspectiva clasista, recogiendo las huellas de la interpelación del Estado del 52, se reconoce como campesino (memoria corta) y,
2. Desde el horizonte étnico-cultural, asumiendo la “memoria larga”, se reconoce como nacionalidades aymara-quechua e indígenas del Oriente.

Esta colocación dual tendrá importantes consecuencias en la delimitación que realiza el sujeto histórico, en su concepción sobre la tenencia de la tierra y los alcances de su imagen objetivo estratégica.

Respecto al primer aspecto, la tenencia de la tierra, se produce una importante ruptura en las condiciones o requisitos para el acceso al derecho propietario. En efecto, el viejo postulado de la Reforma Agraria de 1953 “la tierra es de quien la trabaja” fue sustituido por una nueva condición y requisito: el trabajo personal.

*“Art. 1.- “El trabajo personal es la base de los derechos a la propiedad, uso y disfrute de la tierra” (Proyecto de Ley Agraria Fundamental)*

Cuando el economista Miguel Urioste interpreta este postulado, plantea que éste refleja la comprensión campesina de que “... al amparo del enunciado tierra es de quien la trabaja, se han creado nuevos y poderosos latifundios en los valles y el oriente que, por influencias fundamentalmente políticas acaparan el crédito estatal de fomento, la asistencia técnica y provisión de insumos, la adjudicación de divisas y se han apropiado de casi todas las tierras del país” (Urioste 1987:132)

Desde la perspectiva de la racionalidad desarrollista, Miguel Urioste entiende que: “El principio enunciado por la CSUTCB de que la tierra es de quien la trabaja personalmente, no debe interpretarse como que únicamente tienen derecho a la tierra los labriegos que trabajan físicamente con sus manos, dichas superficies. Por el contrario, este enunciado -que probablemente podría precisarse mejor- quiere poner el acento en el hecho de que no pueden poseer la tierra -y menos en grandes extensiones- quienes viven en las ciudades de la renta que produce la tierra” (Urioste 1987:133). La lectura de Urioste no solamente corrige la interpretación del enunciado campesino, también se atreve a “precisar mejor” su connotación, relacionándolo con la propiedad absentista.

Desde la perspectiva del análisis del discurso, el postulado campesino sobre la importancia de “el trabajo personal” en la Ley Agraria Fundamental no puede entenderse sin reconocer el lugar desde donde el campesino emite su nueva propuesta (la doble colocación clasista y



nacional) y, menos aún, desligarlo de la estructura o cuerpo integral del discurso. Así, el postulado de “el trabajo personal es la base de los derechos a la propiedad, uso y disfrute de la tierra”, no puede ser artificialmente separado de tres planteamientos complementarios:

1. La intrasferibilidad del derecho propietario,
2. La eliminación de la sucesión hereditaria
3. El desconocimiento de la propiedad de la empresa capitalista (Fuente: LAF)

El cuerpo del discurso campesino, en torno al denominado “problema de la tierra”, utiliza elementos de inclusión y exclusión que hacen a la concepción misma del derecho propietario. El “uso y disfrute de la tierra” se da, por inclusión, con la condición del “trabajo personal” y, al contrario, por exclusión, eliminando la sucesión hereditaria y desconociendo la propiedad de las empresas capitalistas en el agro boliviano.

Rompe con la base conceptual del discurso de modernidad capitalista: la propiedad privada de los medios de producción y la concepción de la tierra como factor de producción y mercancía.

Este planteamiento sobre la tierra no puede ser interpretado desde el horizonte conceptual de la racionalidad occidental moderna porque no se da en los marcos del modo de producción capitalista, donde el universo conceptual se basa en representaciones y el “sistema legal formal de propiedad” constituye la clave del desarrollo moderno (De Soto 2000). Siguiendo este camino, concluiríamos en el fácil expediente de afirmar que se trata de planteamientos nostálgicos del colectivismo indio que no corresponden a la realidad.

Por ello, la lectura del discurso debe realizarse a partir tanto de la ubicación del emisor cuanto desde su propia perspectiva conceptual.

El planteamiento de la Ley Agraria Fundamental respecto al derecho propietario se aleja de la perspectiva campesina y se emite desde el horizonte étnico-cultural, donde el Sujeto indio asume la “memoria larga”, reconociéndose como nacionalidades aimara-quechua e indígenas del Oriente.

A diferencia del racionalismo occidental, que conoce a partir de la separación entre sujeto cognoscente y objeto cognitivo (Kush 1974), identificando al mundo como “poblado por objetos”, el pensamiento indígena entiende la realidad como un “cosmos animal”, un todo interrelacionado donde el mundo aparece “poblado por relaciones” (Kusch, *Ibid.*)

La ruptura con el planteamiento del estado del 52 “la tierra es de quien la trabaja” y su sustitución por el postulado “el trabajo personal es la base de los derechos a la propiedad, uso y disfrute de la tierra” (LAF) responde, precisamente, a un retorno a la concepción holista indígena. El planteamiento del 52 correspondía a la visión racionalista, que entiende la naturaleza sin valor en sí misma, siendo el trabajo incorporado el que crea valor mediante la producción.

El nuevo postulado sobre el trabajo personal, como base del uso y disfrute de la naturaleza, responde a la concepción india de la totalidad, donde el hombre (léase trabajo personal) es parte interrelacionada del conjunto físico natural y social:

“se siente interrelacionado con el conjunto de los fenómenos del orden desplegado astronómicos, meteorológicos, geológicos, zoológicos o botánicos, así como con el conjunto de las comunidades del orden implicado -el ayllu de las wakas, el ayllu de la sallqa.” (Medina 2001)

La concepción sobre la tierra, distinta a la concepción de mercancía, se explica en tanto y cuanto el discurso indígena no se refiere únicamente a la dimensión física (el urake aymara). El discurso subsume la organización social (“el trabajo personal es la base de los derechos a la propiedad, uso y disfrute de la tierra”) a la territorialidad como sistema simbólico “que hace referencia a una exterioridad territorial, es decir a otro conjunto de territorios que forman otro sistema analógico. Tenemos entonces tres sistemas analógicos que se ponen en juego; el sistema simbólico, el sistema de territorio y el sistema inmanente de la subjetividad” (Raúl Prada 1996:14)

La concepción del derecho propietario indígena tiene sus raíces en la pertenencia a una identidad colectiva (se tiene acceso a la tierra en tanto se es miembro de una comunidad). De allí que el trabajo directo constituye el nexo de identidad y pertenencia.

Tierra, territorio y territorialidad articulan nexos que hacen a la posibilidad de recreación del horizonte de retorno (el Pachakuti) a la soberanía confiscada.

Desde esta perspectiva, la concepción de la tierra se inscribe en un sistema de relaciones donde el “espacio vital” de la identidad se subsume y articula con las relaciones sociales y el destino de la autopoiesis de las naciones indias.

En esta matriz conceptual, se construye nuevos elementos que hacen a la emisión campesina.

Así, y pese a consideraciones intelectuales que tratan de eludir el planteamiento de la propiedad colectiva de la tierra, el proyecto de Ley Agraria Fundamental, en correspondencia con la matriz conceptual del derecho propietario colectivo, plantea:

“se privilegia la propiedad asociativa, comunitaria y colectiva. Respetando la propiedad familiar” (LAF)

El planteamiento de organización de la producción sobre la base del trabajo asociado, no puede desligarse de la concepción de formas de la propiedad asociativa, comunitaria y colectiva, pues guarda coherencia con la condición de que la pertenencia a la propiedad comunitaria, asociativa o colectiva, se legitima a través del trabajo personal.

Veamos ahora la imagen objetivo de la oferta estatal del sujeto indio, desde el *horizonte étnico-cultural*:

Imbricando la propuesta sobre derecho propietario y organización colectiva de la producción, la ley agraria fundamental, plantea la organización de un nuevo Estado Nacional que exprese la heterogeneidad de la formación social. Una sociedad política que constituya síntesis de las identidades colectivas que cohabitan en el espacio nacional.

Confirmando nuestros alcances respecto a que “Tierra, territorio y territorialidad articulan nexos que hacen a la posibilidad de recreación del horizonte de retorno (el Pachakuti) a la soberanía confiscada”, el proyecto de Ley Agraria Fundamental, en su ruptura más importante con la posición meramente campesinista, plantea la reivindicación de territorio propio como base de identidad, como retorno a las reivindicaciones históricas de los movimientos sociales que se dieron antes de 1952 (el movimiento de Zárate Willca, en 1899).

Desde el punto de vista teórico, se trata del resquebrajamiento del proceso de interpelación - constitución, entre el estado y la sociedad civil. Al respecto, el Estado del 52 interpeló y constituyó a las sociedades aymaras y quechuas como SUJETOS *campesinos*, transformando las

reivindicaciones históricas de territorio propio (Katari, Zárata Willca y la Tesis de Pachacamac, antes de la Revolución de 1952) por la reivindicación de tierra, “la tierra es de quien la trabaja”.

Desde la perspectiva histórica, los enunciados de la Ley Agraria Fundamental (1983), constituyen un “retorno” a los postulados que reivindicaban el derecho territorial: “Espacios jurídicos y políticos propios para las comunidades” (Ley Agraria Fundamental).

Retorno a sus reivindicaciones históricas y, también, un salto en la ampliación de la democracia, es decir, en el proceso estatal de interpelación de las especificidades de los individuos o identidades colectivas que habitan la sociedad civil<sup>1</sup>.

Pese a los alcances de este planteamiento, la investigación encuentra una situación paradójica que resulta de la colocación dual del Sujeto emisor (étnico-cultural y también clasista). Así, mientras desde el horizonte étnico-cultural se plantea una imagen objetivo de un “Estado *Plurinacional Descentralizado y Participativo*”, desde la perspectiva clasista, recogiendo las huellas de la interpelación como campesino, la imagen objetivo de la Ley Agraria Fundamental se escinde, se aísla de su matriz conceptual holista y, reasumiendo la memoria corta, circunscribe sus reivindicaciones y planteamientos a la coyuntura de corto plazo: la administración de una parte del aparato estatal a través de la constitución de la Corporación Agropecuaria Campesina (CORACA).

El pragmatismo de este planteamiento de coyuntura, deja a un lado la oferta estratégica de un estado plurinacional, produciéndose dos efectos:

1. Debilitamiento de la oferta ESTRATÉGICA como nueva emisión de alcance estatal hegemónico, al circunscribir su imagen objetivo a reivindicaciones campesinas que no contemplaban las necesidades de la totalidad de los sectores sociales.
2. Supeditación de sus reivindicaciones de corto plazo a la lógica prebendal del Estado del 52.

De esta manera, el afán de ejercicio del poder en el corto plazo, a través de la Corporación Agropecuaria Campesina (CORACA), constituyó el fin de la propuesta estratégica (Estado Plurinacional), que sucumbió ante las contradicciones y vicios del viejo Estado:

“CORACA al manejar recursos económicos vino a ser una manzana de la discordia. Ciertamente no se había definido en la estructura de CORACA una delimitación y relaciones claras entre la autoridad campesina sindical y el dirigente o gerente de CORACA. Y la tendencia fue que el dirigente campesino, ya sea a nivel departamental o nacional, empiece a avasallar la dirección de CORACA para subsumirla a sus intereses de dirigente” (Declaraciones de Walter Reynaga, citado por Patzi 1999:25).

---

1 Analizar la propuesta de la CSUTCB partiendo de una base de modernidad racionalista, por más progresista que ésta sea, conlleva el permanente riesgo de trasladar prejuicios de esquemas teóricos que corresponden al racionalismo: “Parece importante remarcar la necesidad de que estas organizaciones no hagan tanto hincapié en la propiedad colectiva de la tierra, sino en el trabajo asociado” (Urioste 1996).

## **Bibliografía**

### **CONDARCO, Ramiro**

1982 Zárata, el temible Willca. Historia de la Rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia. Renovación, La Paz, 2ª. Ed.

**Decreto sobre repartimiento y venta de tierras de comunidad. Trujillo, 8 de abril de 1824**

### **DE SOTO, Hernando**

2000 El misterio del capital. ¿Por qué el capitalismo triunfa en occidente y fracasa en el resto del mundo? El Comercio, Lima.

### **KUSH, Rodolfo**

1974 El Pensamiento Indígena y Popular en América Latina. Hachtte, Buenos Aires.

### **MEDINA, Javier**

2001 Aportes al Diálogo sobre Cultura y Filosofía Andina. Publicaciones SIWA, La Paz, Enero.

### **PATZI, Félix**

1999 Insurgencia y Sumisión. Movimientos Indígenas Campesinos (1983-1998). Muela del Diablo, La Paz.

### **PRADA, Raúl**

1996 Territorialidad. Punto Cero, La Paz.

### **OVANDO SANZ, Jorge**

1986 El tributo indígena en las finanzas bolivianas del Siglo XIX. Editorial CEUD, La Paz.

### **URIOSTE, Miguel**

1987 Segunda Reforma Agraria. La Paz.