

# Poder, saber y subjetividad en los movimientos indígenas

Raúl Prada Alcoreza\*

A colonização espanhola não só trouxe consigo um novo ordenamento econômico, social e político, mas também uma concepção diferente de Estado e uma forma diversa de relações entre os indivíduos dessa sociedade. O encontro com a cosmovisão dos povos originários teve intenção e caráter de imposição sobre o panorama social indígena, o qual, no entanto, não acabou por ser totalmente ofuscado. As características dos rituais nativos permanecem como parâmetros interpretativos para compreender e se subordinar aos novos detentores do poder e suas demandas, muitas vezes bizarras. O autor examina a forma pela qual se estabelece esta interação multifacética entre esferas conceituais com particularidades abismais; mas, a despeito disso, com algo comum aos dois universos culturais: a necessidade do ser humano prover sua existência em contexto adverso e conflitante.

**Palavras-chave:** Colonização e lutas emancipatórias. Movimentos indígenas. Resistência cultural.

The Spanish colonization not only brought a new, economic, social and political order, but

Habría que imaginarse la historia de las sociedades andinas por lo menos un milenio antes de la llegada de los conquistadores. Lo que se sabe, teniendo en cuenta lo que se ha escrito a propósito, a partir de los cronistas y los testimonios de los primeros años de la Colonia, corresponde prioritariamente, en el mejor de los casos, a una somera descripción hecha a través de impresiones de los visitantes o encargados de alzar informes. La *memoria* de la *sociedad Inka*<sup>1</sup>, si se puede hablar de *memoria* a ciencia cierta, aparece como una reconstrucción muy ligada más bien a la interpelación. Como se verá se conoce muy poco. Quizás la documentación

---

\* Docente e pesquisador da Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), de La Paz (Bolívia). Doutorando do “Instituto Foucault”, de Paris (França). Coordenador do Doutorado de Epistemologia da Universidad Autónoma Gabriel René Moreno (Santa Cruz, Bolívia). Constituinte de 2007. Analista político. Autor de diversas obras, entre as quais “Lo dado y el dato” (1986), “La subversión de la praxis” (1988), “Ontología de lo imaginario” (1997), “Pensar es devenir” (1999), “Genealogía del poder” (2003), Largo octubre (2004) e Horizontes de la Asamblea Constituyente (2006). polimetis@hotmail.com

<sup>1</sup> Quizás tendríamos que hablar del *conglomerado de sociedades* que terminan conformando lo que se conoce como incanato.

also a different conception of State and a different way of relationships among individuals of this society. The encounter with the native peoples' worldview had intention and imposition on the Indian social outlook, which, however, did not turn out to be completely overshadowed. The native ritual characteristics remain as interpretative parameters to understand and subordinate the new power holders and their demands, often bizarre. The author examines the

way by which this multifaceted interaction is established among conceptual spheres with abysmal particularities; but, in spite of this, with something common to the two cultural universes: the human beings' need to provide their existence in an adverse and conflicting context.

**Keywords:** colonization and struggles for emancipation; indigenous movements; cultural resistance.

---

sorprendente que nos deja Huaman Poma, donde la denuncia ante el rey, se confunde con recortes de tópicos de lo que fueron algunos aspectos no del todo sobresalientes de la vida en la sociedad Inka. La escritura del documento adquiere su continuidad en dibujos gráficos que buscan hacer visible, a través de imágenes inscritas, lo que la violencia o la irrupción de la conquista se llevaron, dejaron en parte diseminada, pero en su solitaria dispersión. Se puede aceptar con demasiado cuidado, arriesgando una valoración adecuada del estado del arte, que más o menos se tiene un boceto provisional de aproximadamente un siglo anterior a la conquista. La arqueología se ha rezagado mucho en sus investigaciones, hay una masa inaudita de monumentos enterrados que esperan ser desenterrados, descubiertos, estudiados, descifrados e interpretados. Entre tanto se ha especulado mucho acerca de las sociedades andinas. Recientemente, se ha recurrido, casi desesperadamente a los testimonios orales de los últimos ancianos, buscando en su cansada memoria algunos resquicios de la huella antigua. Pero, estos esfuerzos, la mayoría de las veces terminan sólo reconstruyendo los nuevos mitos locales<sup>2</sup>, de reciente data, desde la Colonia para acá, o en algunos casos desde las rebeliones del siglo XVIII hasta la fecha. A veces se reconstruyen los nuevos mitos locales, asociados a las fundaciones de las reducciones, que datan del reordenamiento demográfico del Virrey Toledo. Como se vera, esta memoria no tiene larga data, anida apenas un recuerdo devenido de los comienzos de la modernidad. Enfrentamos entonces una especie de catástrofe, la antigüedad de las sociedades andinas

---

<sup>2</sup> Esto se puede ver muy bien en *Jesús de Machaca: La Marka Rebelde* I, II y III, de Roberto Choquekanki, Esteban Ticona Alejo y Xavier Albo Corrons. Plural 2003, La Paz.

se halla enterrada en el olvido. Pero, no decaigamos, debemos confiarle a la arqueología la reconstrucción de otros mapas sociales, de la geografía de otros recorridos, de otras circularidades, de otras estrategias, otras prácticas, otra forma de valorar las cosas y configurar el mundo. Confiemos a la arqueología la recuperación de esos mundos perdidos.

Hagamos, de todas maneras un ejercicio. Imaginemos por lo menos lo que pasó unos siglos anteriores a la conquista en una porción transversal de los territorios andinos. Imaginemos esa gran configuración social y territorial que fue *Pacaxa*, la tierra de los hombres águilas, pero también la tierra de los hombres pumas. Quizás su centro o su zona de nucleamientos se haya encontrado en la región lacustre del Lago Sagrado, cuyo nombre deviene del toponímico de la isla del *titi*, puma sagrado, el que cruza los puentes (*chaq'a*). Titi-qaqa, tierra pelada del puma de las alturas. Felino alado que aparece inscrito en los monolitos o pintado en las artesanías. El *titi* es la divinidad de esos seres humanos que habitaron antiguamente estas tierras lacustres, altiplánicas y cordilleranas del entorno del Lago Tititaca. ¿Fueron los *urus* o los *puquina*? ¿O la legua *uru* fue el *puquina*? ¿O tenían los *urus* su propia lengua? La designación de *uru* viene de los *aymaras*, que parece que son posteriores a los *urus*. Llegan después a ocupar estas tierras. Terminan sometiéndolos a los llamados *urus*. Según cierta tradición recolectada, se dice que los *urus* eran pescadores, cazadores y recolectores, en tanto que los *aymaras* eran agricultores. Los *urus* fueron arrinconados a su hábitat más propio, el lago, el río desaguadero y sus afluentes. Otros fueron incorporados a la sociedad agrícola *aymara*.

Roberto Choquekanki escribe a propósito de los *urus* lo siguiente:

Es necesario mencionar otro grupo humano en formación inicial de Machaca: los *urus*, cuya presencia en la región es anterior a los *aymaras* y está localizada alrededor de la “laguna de Chuchito” (Chukuwit'u), hoy lago Tititaca, y el río Desaguadero. Estaban dedicados a la pesca, a la caza y a la recolección de la totora<sup>3</sup>.

Según la crónica de Mercado Peñalosa, que data de 1585 y que cita Roberto Choque, fueron los *inkas* quienes reubicaron a los *urus* en las riberas del río

---

<sup>3</sup> Roberto Choquekanki: *Jesús de Machaca: La Marka Rebelde. Cinco Siglos de Historia*. Plural, CIPCA, 2003; La Paz.

Desaguadero y el lago Tititaca, márgenes donde se dedicaban a la pesca. De acuerdo a esta versión colonial, los *inkas* hicieron vivir a los *urus* junto a los *aymaras*, incorporándolos también el sistema de tributo. Los *urus* pagaban el tributo en pescado y construían petacas de paja<sup>4</sup>. La historia de esta región pasa sucesivamente por asentamientos *urus*, *aymaras*, y reordenamientos poblacionales dirigidos por el linaje de los *inkas*. Después llegaron los españoles, imponiendo una nueva cartografía, social, demográfica y territorial.

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

En la primera enumeración que nos ha llegado de la época colonial, el Virrey Toledo contó 161 “urus tributarios” en medio de 1149 *aymaras* en la parcialidad de Urinsaya o Machaca Grande al oeste del río Desaguadero; y otros 147 en medio de otros 655 *aymaras* de la parcialidad Anansaya o Machaca la chica en el futuro Jesús de Machaca, al este del mismo río (Cook). Desde luego los *urus* ancianos, las mujeres y los niños (hasta sus 17 años) no están registrados, por no estar obligados a pagar tributo. Tampoco se incluyen al importante contingente, difícil de cuantificar, que seguía viviendo en los totorales e islas que forman el río desaguadero<sup>5</sup>.

La aymarización de los *urus*, comenzada con la llegada de los *aymaras*, fue continuada con mayor fuerza después de la conquista española. El *uriquilla*, la supuesta lengua de los *urus*, prácticamente desaparece de la región. Nathan Wachtel se remonta en su etnohistoria de los *urus* a *la noche de los tiempos*. En un resumen de sus datos describe el agolpamiento de sucesivos cambios que modifican el perfil lingüístico de una extensa geografía lacustre y no lacustre, correspondiente a la región del entorno al lago Tititaca, al Altiplano y las comisuras de la cordillera. La secuencia lingüística se habría configurado de la siguiente manera:

---

<sup>4</sup> Ibídem: Pág., 33.

<sup>5</sup> Ibídem: Pág. 33.

Total, para resumir este conjunto de datos, se puede proponer el siguiente esquema: Antes de ser aymarizadas, las poblaciones del altiplano, una de cuyas lenguas más antiguas parece ser el uriquilla, habrían sido previamente “puquinizadas”. Las invasiones *aymaras* (¿llegadas del norte? ¿Del Sur? Hay controversias en este punto) chocaron con el señorío *colla*, que fue vencido después de encarnizados combates de los que los cronistas se hacen eco. Después la dominación *aymara* provocó la fragmentación del espacio ocupado por la lengua *puquina*, que poco a poco fue reduciéndose hasta su extinción en el altiplano y las laderas occidentales durante los siglos XVII y XVIII<sup>6</sup>.

Primero fueron los *urus* quienes ocuparon el espacio, después llegaron los *puquina*, probablemente ligados a la Ciudad-Estado de Tiwanaku. A la caída de esta Ciudad-estado, los *puquina* se redujeron a los señoríos *collas*. Cuando los *aymaras* los vencieron, fragmentaron el espacio *puquina*. Luego se extendieron los *quishwas* (*inkas*), vinculados a la Ciudad-Estado del Cuzco, ocuparon también el espacio, incorporándolo al Tawantinsuyo, dando lugar a un reordenamiento, adecuado al circuito de flujos poblacionales, de alianzas de linajes, bajo la hegemonía del linaje *inka*. Después de los *inkas*, se produjo la conquista y la colonización española del espacio y de la población, incorporando poblaciones, territorios, riquezas, tributos, a la vorágine de la Corona ibérica. En este caso también concurre una reorganización geográfica, demográfica, social, cultural y política. Este acontecimiento ha marcado las transformaciones históricas, sociales, políticas y culturales durante los último cinco siglos.

En principio fueron los *urus*, pescadores, cazadores, recolectores, tal parece por estas características, *nómadas*. Estos habitantes de las territorialidades acuáticas se oponen a las sociedades agrícolas, que parecen ser también los *puquinas*, además de los *aymaras* y *quishwas*. ¿Se oponen como *sociedad contra el Estado* a las Ciudad-Estado? ¿Repelen, como recolectores y cazadores, a los que obtienen su fruto de la revolución verde (agricultura)? ¿Se contrarrestan como los habitantes de la noche a los habitantes del día? ¿Se contradicen como

---

<sup>6</sup> WACHTEL, Nathan. Hombres del Agua. El Problema Uru. Siglos XVI-XVII. La Paz: *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, 1998. También revisar del mismo autor: *Le Retour des Ancêtres. Les Indian Urus de Bolivie. XVI-XX siècle. Essai de Histoire Regressive*. Paris: Gallimard 1990.

los *espacios lisos* a los *espacios estriados*? ¿Se encaran como la memoria de la contemplación a la memoria de los quipus, la aritmética de los nudos? Se puede uno imaginar estos antagonismos atávicos. ¿Pero, qué clase de sociedades estructuran estas colectividades? ¿En que se diferencian sus composiciones? ¿Cuáles son sus antagonismos para que terminen guerreando entre ellas? En relación a estas preguntas se sugiere otra de primordial importancia para el orbe andino: ¿Cuándo nace el ayllu y quienes son sus primeros portadores? ¿Fueron los *urus* los arquitectos de esta formación social o mas bien su estructuración comienza con las primeras sociedades agrarias? No se puede fácilmente disociar el ayllu de las sociedades agrarias, sobre todo por lo que respecta a la configuración relativa al archipiélago territorial, vinculado al uso transversal de nichos ecológicos. En ese caso tendríamos que asociar el nacimiento del ayllu a las primeras sociedades agrícolas, no tanto así a una sociedad de pescadores. Sin embargo, se puede sugerir otra figura concomitante relativa a la estructuración del ayllu. El ayllu puede no deberse a un solo tipo de sociedad, particularmente agrarias, puede haberse conformado mas bien en la interacción y en el intercambio entre sociedades. En este caso el ayllu es mas bien un conjunto de dispositivos de entrelazamiento. La famosa hipótesis de reciprocidad, derivada de las tesis de Mauss sobre el *kula* y el *potlach* en la Polinesia, se hace comprensible sin necesidad de mantener la totalidad de las consecuencias de esta hipótesis en territorios andinos. El circuito de donaciones, de alianzas, de intercambio, de ferias y de tributaciones hace posible, a partir de una condición de emergencia histórica, una formación social peculiar, atribuible a estas *sociedades andinas*, que además de guerrear entre ellas de tiempo en tiempo, coexistían, cohabitaban, intercambiaban, participando en múltiples zonas de asentamientos multiétnicos. Para que esto ocurra es menester que se cuente con dispositivos, mecanismos y procedimientos adecuados que viabilicen la interrelación y el entrelazamiento. En este caso, el *ayllu*<sup>7</sup> vendría a ser una institución de conexión, entrelazamiento, de alianzas, de distribución y de articulación multiétnica afincada en la transversalidad del manejo de distintos pisos ecológicos. Afrontando las consecuencias de esta tesis, podríamos decir que, en el caso del orbe andino, el *ayllu* sustituye al mercado. Corresponde entonces a otra

---

<sup>7</sup> Vamos a llamar *ayllu*, en cursiva, a una figura histórica, que atraviesa los tiempos, transformando, actualizando, su propio esquema de interpretación. En términos metodológicos diremos que se trata de una hipótesis de interpretación.

forma de distribución y redistribución, de circulación y de intercambio. Esta forma de circulación no se basaría en el valor de cambio sino mas bien en el don, es decir, en la valoración de las alianzas estratégicas. Esto de alguna manera corresponde al siguiente desnivel complementario: Entre el *dar-el-don*, es decir, la donación de valores culturales - que no dejan de tener un perfil de productos y una cierta lectura económica a nuestros ojos modernos - y el *retornar-el-don*, es decir, la contradonación de valores culturales. El desnivel se produce entre la donación de valores culturales, cuya materialidad y contenido no dejan expresar su carácter de tesoro o, en su caso, estar vinculado a la reproducción social, y la contradonación de valores que adquieren la forma de valores *políticos*, entendiendo a éstos como compromisos sociales, institucionales, familiares.

Haciendo una pequeña digresión en esto de dar-el-don, debemos notar que el don no se mueve en el mismo nivel cuando se *da* que cuanto *retorna*, si es que podemos todavía mantener circunstancialmente esta forma de comprender al *don* a partir de sus circuitos, como *donación* y *contradonación*. No se trata de distinguir esta circulación teniendo en cuenta el lugar de partida y de llegada del *don*, para poder hablar de *donación* y *contradonación*, pues esto parece mostrarnos que la circulación gira en el mismo espacio. No es en el mismo plano donde se mueven estos vectores. El *don* es *dar (el) tiempo*, como dice Jacques Derrida en su crítica a Mauss, en tanto lo que *retorna*, si es que retorna algo, no podríamos llamarlo *don*, pues *don* es *dar* sin esperar nada a cambio. Lo que *retorna* tiene otro sentido y es significado desde otra estrategia de valoración. Lo que retorna tiene que ver más con alianzas *políticas* y compromisos familiares. Lo que *retorna* es una *deuda* que no se puede pagar, es como la huella de una atadura, que es a su vez una adhesión<sup>8</sup>. Jacques Derrida escribe:

Ahora bien el don, *si lo hay*, se refiere sin duda a la economía. No se puede tratar del don sin tratar de esa relación con la economía, por supuesto, incluso con la economía monetaria. ¿Pero, el don si lo hay, acaso no es aquello mismo que interrumpe la economía? ¿Aquello mismo que al suprimir el cálculo económico, ya no da lugar al intercambio? ¿Aquello mismo que abre el círculo a fin de desafiar la reciprocidad o la simetría, la medida común, y a fin de desviar el retorno con vistas

---

<sup>8</sup> Revisar el texto de DERRIDA, Jacques. *Dar (el) Tiempo*. Barcelona: Paidós 1995. También leer del mismo autor, *Dar la Muerte*. Barcelona: Paidós 2000..

al sin-retorno? Si hay don, lo *dado* del don (*lo que se da, lo que es dado*, el don como cosa dada o como acto de donación) no debe volver al donante (no digamos aún al sujeto, al donador o a la donadora). No debe circular, no debe intercambiarse, en cualquier caso no debe agotarse, como don, en el proceso de intercambio, en el movimiento de la circulación del círculo bajo la forma de retorno al punto de partida. Si bien la figura del círculo bajo la forma de retorno al punto de partida. Si bien la figura del círculo es esencial para lo económico, el don debe seguir siendo *anaeconómico*. No porque resulte ajeno al círculo, sino porque debe guardar con el círculo una relación de extrañeza, una relación sin relación de familiar extrañeza. Puede ser que sea en este sentido en el que el don es lo imposible<sup>9</sup>.

Esta digresión es necesaria, pues requerimos sustentar la hipótesis interpretativa sobre el *ayllu*, hipótesis que se abre a la interpretación del *ayllu* desde la exterioridad a la comunidad misma, tomando al *ayllu* como entrelazamiento intercomunal, como institución construida en el relacionamiento de la comunidad con su entorno, no tanto para diferenciarse sino para articularse a la complejidad de un archipiélago multiétnico. De este modo aparece la comunidad, el horizonte interno de la comunidad, mas bien como un en ves de esta articulación entrelazada, de este *ayllu* como sustituto del mercado, de esta otra forma de cohabitar, coexistir, compartir el espacio en un tiempo que tampoco deja de ser múltiple. Entonces lo que la etnología, la etnohistoria, la antropología y hasta cierta sociología boliviana llama *ayllu*, incluyendo está a los cronistas de la colonia, no deja de ser la concavidad, el revés interno, de esta compleja institución histórica, que atraviesa sociedades, lenguas, etnias, religiones, culturas, subsumiéndolas a su estrategia complementaria. Guardaremos esta tesis de Derrida sobre el dar, pues forma parte de nuestra argumentación a favor de esta comprensión del *ayllu* desde un afuera, que es inmediatamente también el adentro de la comunidad. Nos interesa sostener esta interpretación no sólo por las implicaciones teóricas que tiene sino también por las repercusiones políticas que contrae, sobre todo vinculada a la perspectiva de los movimientos sociales, que tienen como eje constitutivo a los movimientos indígenas.

---

<sup>9</sup> DERRIDA, Jacques. Dar (el) Tiempo... *Op. Cit.*, pág. 17.