

**"Un pueblo derrotado políticamente tiene en la cultura su último bastión para su liberación"**

**(Amilcar Cabral, Líder africano)**

## **Las políticas neoliberales y su influencia en la cultura de las comunidades andinas \***

**José Antonio Rocha**

[rocha@ucbcba.edu.bo](mailto:rocha@ucbcba.edu.bo)

Doctor en Antropología

Director Departamento de Ciencias Sociales

Universidad Católica Boliviana

### Introducción

El neoliberalismo es una forma de capitalismo que propone la libre competencia como norma que rige las economías nacionales y la economía mundial. La libre competencia debe eliminar los subsidios, los aranceles y las fronteras nacionales para el caso de las actividades económicas. La eliminación es necesaria, porque en caso contrario se tropezaría con barreras que dificultarían el desarrollo de la libre competencia.

El neoliberalismo minimiza la intervención del Estado, privatiza las empresas paraestatales y servicios públicos como la salud, la educación, el agua, la energía y limita el gasto social.

El neoliberalismo encuentra su fundamentación en el "Consenso de Washington", que se remite a una serie de acuerdos. Estos pueden darse en tres ámbitos, como expresa Fiori (1999). El primer ámbito es el macro-económico en todas las agencias económicas, por lo que es necesario aplicar un programa rígido de equilibrio fiscal, esto es, la austeridad fiscal que sólo se puede lograr mediante las reformas administrativas, reformas en la seguridad y mediante un corte violento en el gasto público. La austeridad fiscal se logra a través de los recortes en los salarios de los funcionarios públicos, la flexibilización del mercado del funcionario público, el recorte en las contribuciones sociales y las reformas de la previsión social.

El segundo ámbito es de orden micro-económico. Las empresas en cada uno de los países deben tender a la competitividad, lo cual supone la flexibilización de los mercados de trabajo, la disminución de la carga social con los trabajadores y la carga fiscal.

El tercer ámbito es el de las reformas estructurales (llamadas también reformas institucionales o reformas condicionales). ¿Cuáles son esas reformas estructurales? Primero, la desregulación de los mercados, sobre todo el financiero y el de trabajo. Después, la privatización y luego la apertura comercial y cuarto, garantizar el derecho de propiedad en los servicios, en la propiedad intelectual.

Uno de los caminos para poner en marcha los acuerdos es la renegociación de la deuda externa o siguiendo el camino impuesto por el sistema financiero internacional para conseguir un préstamo. Aquí no se opera una "imposición imperial", simplemente es un condicionamiento comercial. Ello quiere decir que no se puede prestar dinero a quien no tenga el presupuesto fiscal equilibrado, no tenga una moneda estable, no tenga una

\* Conferencia pronunciada en el Seminario-Taller de la Región Andina Análisis de las políticas neoliberales y sus implicancias en la agricultura campesina, organizado por la Coordinación de la Región Andina del Movimiento Agroecológico de América Latina y el Caribe, MAELA, representada por el Programa Agroecología Universidad Cochabamba (AGRUCO), Universidad Mayor de San Simón. El Seminario fue realizado del 19 al 23 de marzo de 2002, en Cochabamba.

Aunque es urgente exponer un historia del neoliberalismo para poder entender, por ejemplo, los anteriores acuerdos y éstos como una forma de superación de otros, en esta oportunidad no podemos hacerlo. Confío en que las distintas exposiciones en este Seminario-Taller incidirán sobre ello y, por otro lado, por ser una discusión especializada el espacio no es precisamente éste.

El neoliberalismo trae consigo procesos de globalización y a ello quiero dedicar algunas líneas. Es una contextualización necesaria para lo que analizaremos después.

La globalización es un proceso que se caracteriza por la internacionalización del capital financiero, industrial y comercial. El proceso desencadena nuevas relaciones políticas internacionales. Sostiene el surgimiento de nuevos procesos de producción, de distribución y de consumo. Los cambios en el consumo modifican la identidad de la sociedad. El proceso de internacionalización no es posible ubicarlo en un espacio geográfico determinado, su característica es, entonces, el ser ubicuo. La globalización se expande por el uso intensivo de la tecnología que hoy alcanza características nunca antes sospechadas.

Aquella internacionalización suscita el surgimiento de nuevos patrones culturales, nuevas tradiciones y costumbres con la consiguiente, sino pérdida, por lo menos, disminución en el vigor de los antiguos patrones, por su carácter de modelos de acción. Por otro lado, es evidente la incidencia de la globalización en las políticas sociales, las cuales se expresan a través de reformas en los Estados nacionales. La internacionalización se expresa también en el ámbito político, ya que se genera en los Estados nacionales una creciente pérdida de autonomía, puesto que se anteponen los intereses de las corporaciones multinacionales a las de las sociedades nacionales.

En el presente trabajo vamos a reflexionar sobre las políticas neoliberales y su influencia en el campo de la cultura, en la cultura de las comunidades indígenas y campesinas andinas. Entonces, cultura es el ámbito que privilegiamos hoy en la reflexión y en la discusión.

Para el propósito del trabajo, entendemos por cultura como la producción humana, en este caso de las comunidades indígenas y campesinas andinas. Pero la producción entendida como elaboración, como establecimiento, como definición de reglas sociales, de visiones de mundo, de propuestas de sociedad, de reglas de trabajo, de organización de la vida cotidiana, de gustos, de técnicas, modos de celebración y expresión estética; en definitiva, la cultura en sus niveles material, social y simbólica. Cultura con todas estas características es la que orienta la vida de las sociedades.

¿Y cuál es la influencia del neo-liberalismo y de la globalización en la cultura de los indígenas y comunidades campesinas andinas? Es lo que pretendemos rastrear en este trabajo. Pero consideraremos cultura en aspectos bien definidos: visión del mundo y del cosmos, la religiosidad y la propuesta de sociedad (en el ámbito de lo político).

La literatura sobre los indígenas frente al neoliberalismo y la globalización, no sólo en América, sino en Asia y África, ha hecho algunos avances y establece que si la globalización ha removido los cimientos de las comunidades indígenas en cuanto a la tecnología, el mercado, consumo y distribución, no ha podido todavía con el mundo simbólico, el mundo de las percepciones y de las concepciones (Cfr. Stewart Morales 1997; Esteva Fabregat 1997; Nolasco 1997; también tómese en cuenta el libro de Compas Comida para el pensamiento, editado el año 2000).

Con estos antecedentes, como en otros órdenes de la vida como la tecnológica y en la construcción de pensamiento aquí sostengo la hipótesis de que si bien hay influencias del neoliberalismo que producen cambios en la vida económica, incluso traumáticos, estos cambios no son decisivos en la esfera de la cosmovisión, de la religión y de la política. Pues son ellas las que sostienen con vida a las comunidades indígenas y campesinas y desde donde pueden plantear procesos de resistencia y propuestas de cambio al mismo neoliberalismo.

Para la discusión de esta hipótesis, deseamos rastrear esa situación en el caso de las comunidades indígenas campesinas andinas: en el contexto boliviano los aymaras, los quechuas y los uru; en el Perú, Ecuador, Norte Argentino y Norte de Chile. Estas comunidades que comprenden poblaciones de distinto origen territorial, tienen en común, por los menos sus concepciones de hombre- hombre (relaciones sociales, reglas sociales, normas), hombre-naturaleza (las relaciones con el entorno animal, vegetal y todo el cosmos) y hombre-sagrado (las relaciones con la divinidad), en una concepción global, holística y cosmocéntrica.

Remito a los presentes a las síntesis de la cultura aymara de Hans van den Berg (1989) desde la religiosidad, a la obra de Pratec (1991) y la obra de Rasnake sobre el poder y lo político (1989).

El trabajo está dividido en las siguientes partes: En un primer punto se describe la Ley del Instituto Nacional de la Reforma Agraria (INRA), como un ejemplo de las reformas estructurales en Bolivia y que tiene relación directa con las comunidades indígenas y campesinas. En este mismo punto se expone cómo perciben los indígenas las intencionalidades de esta ley y cuál es su respuesta. Como otro caso de análisis en este contexto de neoliberalismo y globalización es el ámbito religioso de estas comunidades. El segundo apartado de nuestra exposición contempla la propuesta de sociedad indígena, esto es lo político andino. Por último, el tercer apartado, está dedicado a reflexionar sobre cuál es el fundamento cultural del indígena frente al neoliberalismo y la globalización.

Se notará que el título y el contenido de este artículo difieren de lo que se había anunciado. Esta diferencia no es casual, sino que tienen que ver con una precisión que es necesaria: tierra-territorio, la religiosidad y la propuesta de sociedad están comprendidas bajo una misma categoría: la cultura, como todas las acciones con significación en las comunidades andinas. Por otro lado, otra precisión es que este tratamiento global desea reflejar el pensamiento andino que es holístico.

#### I. Neoliberalismo y globalización en Bolivia.

##### 1. Reformas estructurales

En Bolivia, 1985 fue el año de consolidación de un pensamiento y de una praxis política de modernización y la implantación de un nuevo modelo de desarrollo. El nuevo modelo se puso en marcha implantando un programa de estabilización económica con la promulgación del Decreto Supremo 21060, en agosto de 1985 y la ejecución paulatina de reformas estructurales, en el marco de los lineamientos del "Consenso de Washington" (Fiori 1996; Williamson 1996), reformas definidas a partir de los años 90 del siglo XX.

Las reformas estructurales operadas en Bolivia se efectúan a través de la promulgación de leyes como:

Ley 1551 de Participación Popular (20 de abril de 1994).

Ley 1654 de Descentralización Administrativa (28 de julio de 1995).

Ley 1565 de Reforma Educativa (7 de julio de 1994)

Ley 1715 del Instituto Nacional de Reforma Agraria, Ley INRA (18 de octubre de 1996).

Ley 1544 de Capitalización (21 de marzo de 1994).

Estas reformas estructurales, además de su carácter económico, profundizan un proceso social, político y cultural. Ellos afectan a todos los órdenes de la vida nacional. La globalización está presente en Bolivia a través de esas leyes.

##### 2. Consecuencias de los procesos de mundialización de la economía

A la entrega del Informe de Desarrollo Humano en Bolivia - 2002 se ha establecido con claridad que después de 15 años de reformas económicas no se ha logrado disminuir "los niveles de pobreza y de desigualdad" en el país (Opinión 15.03.2002: 15a). Este Informe sostiene que desde la puesta en vigencia de la Nueva Política Económica (1985) los sectores tradicionales de la economía como la agricultura, la industria, el transporte y el comercio han disminuido ostensiblemente en cuanto a la productividad.

Estos sectores contribuyen con el 50% del valor agregado nacional y son la fuente de ingreso del 90% de los ingresos rurales. La pérdida de productividad trae consecuencias "nefastas para los hogares menos favorecidos" (Idem). En los últimos años el crecimiento de la agricultura, la industria, el transporte y el comercio ha sido dos veces inferior al aumento del Producto Interno Bruto (PIB) nacional. Sólo en 1999 estos sectores crecieron a un ritmo superior (0,8%) que el PIB (0,4%) y ello se explica por la grave crisis económica.

Con motivo de la inclusión de Bolivia al Acuerdo de Libre Comercio de las Américas (ALCA), el editorialista del diario OPINION comentaba que este Acuerdo ha sido formulado sin un contenido ético. El propósito de ALCA es sólo vender. "En procesos de esa dimensión ideológica, continúa el editorialista, los que tienen poco o nada para vender inevitablemente resultan perjudicados, invadidos por los más ricos y poderosos" (Opinión 16.03.2002: 7a).

La apertura de fronteras tal como se ha recomendado desde el "Consenso de Washington" no ha posibilitado el crecimiento de la economía boliviana, al contrario, como se desprende del Informe de las Naciones Unidas, la pobreza y la desigualdad persisten con la tendencia de agravarse. Las voces de disconformes frente a esta situación van en aumento. A ello se suma el editorialista de quien comentamos en este contexto. El expresa: "a fin de que no

persista esta pobreza y esta desigualdad y para evitar semejante destino en el ALCA, Bolivia debe lograr tratamiento preferente en materia de capitales y tecnología, así como en plazos respecto de las desgravaciones arancelarias. En las actuales condiciones, tiene muy poco que vender en mercados industrializados" (Idem).

La prensa nacional ha informado sobre las voces de protesta de campesinos respecto a la mundialización de un modelo económico y la supresión de barreras geográficas a través de la puesta en vigencia del ALCA. Este acuerdo como se pudo demostrar en las manifestaciones campesinas de los Valles cochabambinos es la estrategia de los Estados Unidos para mantener un control hegemónico en los mercados latinoamericanos y el mundo.

## II. Neoliberalismo y globalización en Bolivia. La Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA)

### 1. Objetivos de la Ley INRA

Como lo reconoce Miguel de Urioste, uno de los propulsores de la ley INRA, la ley fue promulgada en el marco de los dictámenes del Banco Mundial en 1995 para estimular el libre mercado de tierras (La Razón 14.01.2002), que no fue sólo en Bolivia, si no en el Perú y otros países como lo pudimos constatar en la conferencia de ayer.

La ley fija la estructura y atribuciones del Servicio Nacional de Reforma Agraria. Comprende seis (6) títulos: El Servicio Nacional de Reforma Agraria, Marco institucional del Servicio Nacional de Reforma Agraria, Propiedad agraria y distribución de tierras, Reversión y expropiación de tierras, Saneamiento de la propiedad agraria, Procedimientos agrarios. Consta de 87 artículos y Disposiciones generales.

En el texto de esta ley se expone sobre el reconocimiento de las comunidades originarias, las organizaciones indígenas tradicionales y los territorios indígenas en el oriente. Exime del pago de impuestos al solar campesino, la pequeña propiedad y las tierras de comunidad. Establece un nivel de impuestos racional para la mediana y la gran propiedad y determina la reversión de tierras abandonadas que no pagan impuestos. Establece la titularización de las tierras de comunidad, la dotación de tierras a las comunidades indígenas organizadas colectivamente y adjudica tierras fiscales por concurso público y con objeto de su uso productivo. La ley determina que las tierras sin uso retornen al Estado, quien puede ponerlas a la venta al mejor postor.

### 2. Crítica a la Ley INRA

La crítica de fondo que se hace a la ley es que desde su promulgación la tierra es una mercancía de "libre" compra y venta. Según el Art. 42, inc. III las tierras que todavía no están pobladas o que no son productivas serán vendidas y entregadas al mejor postor. Esta dotación, en contraposición al espíritu de la Reforma Agraria de 1953, ya no será para el que trabaja como en el caso de los colonos, sino para quien pueda pagar más. Los críticos de la ley INRA expresan que esta medida está en contra de los principios de equidad y justicia.

Por eso, el Congreso Tierra y Territorio, efectuado en la ciudad de Sucre en febrero de 2002, determina presentar una nueva disposición que "garantice de modo efectivo la distribución equitativa de la tierra a los pueblos originarios y comunidades indígenas" (Rebelión Movimientos sociales 2002:3).

Por otro lado, la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) propone el Anteproyecto de Ley INDIO (Instituto Nacional de Desarrollo Índio Originario). Además de los cambios en la estructura del Servicio Nacional de Reforma Agraria, en sus atribuciones y en las disposiciones que emanarían de la ley, es necesario introducir con toda claridad la concepción de suelo, subsuelo, espacio aéreo y las aguas como propiedad del territorio indígena y originario (El Diario 27.02. 2002), contrariamente a lo que determina la Constitución Política del Estado en sus Arts. 136-139 y a la que tiene que adecuarse la Ley INRA.

¿Cómo se entiende ello? El dirigente máximo de la CSUTCB, Felipe Quispe Huanca, plantea críticas desde los aspectos más formales hasta de la concepción de la ley. Es necesario, expresa él, la elaboración de una norma sustitutiva. Según el acuerdo de los campesinos la estructura institucional y jurídica del INRA, debe ser reemplazado por el Consejo Nacional de Organización y Restitución Territorial (CONDOR-T). Este organismo estaría integrado por delegados de las confederaciones de campesinos, pueblos indígenas, colonizadores y mujeres campesinas y no como ahora dispone el Servicio Nacional de Reforma Agraria (Art. 6), conformado por el Presidente de la República, el Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente, la Comisión Agraria Nacional y el Instituto Nacional de Reforma Agraria.

Esta institución tendría entre sus principales atribuciones "otorgar títulos de propiedad sobre las tierras y territorios indígenas y originarios". Después de otorgar títulos de propiedad, el CONDOR-T se encargaría de la distribución y redistribución de tierra y territorio, "nombraría

autoridades de instancias técnicas y judiciales, revertirá tierras y sería la instancia de apelación en caso de demandas por la propiedad" (La Razón 14.01.02).

El Anteproyecto INDIO introduce la concepción que el subsuelo, el suelo, el espacio aéreo y las aguas son propiedad del territorio indígena y originario. La CSUTCB demanda el derecho de administración de la tierra y el territorio.

Para los propulsores de este Anteproyecto existe una caracterización amplia sobre los conceptos de territorio y tierra. El primero es entendido como "la porción natural o base física de sustentación de la población constituida por una determinada extensión y profundidad geográfica". Esta porción es la unidad material del territorio de los pueblos indígenas y originarios y comprende el subsuelo, el suelo, el espacio aéreo y las aguas. Por su parte, tierra comprende la totalidad del habitat "de las regiones que las comunidades o pueblos indígenas y originarios ocupan o utilizan desde tiempos ancestrales".

La propuesta de la CSUTCB a través del Anteproyecto INDIO recupera el espíritu de la Declaración del Primer Encuentro de los Pueblos Quechuas de América (1999). Los quechua reunidos en Qosqo (Perú) expresan que están firmemente convencidos de que la tierra y el territorio es la base de la existencia de los pueblos indígenas y campesinos. Ellos expresaban en aquel entonces que no habrían quechua sin la tierra y el territorio. Sin estas bases "no tendríamos nuestra lengua y cultura quechua", sentenciaban los indígenas. Por ello mismo, tierra y territorio es uno de los puntos centrales de su proyecto político. "Lo que hemos ganado en cada uno de nuestros países para recuperar parte de nuestro territorio perdido, con mucho sacrificio, con muertos, heridos y desaparecidos, nos enseña que ese es el camino. Para nosotros, la tierra, la Pachamama, es una, entera, indivisible. Separarla del agua, del subsuelo, de los árboles, de los animales y de los aires, como hacen los legisladores que están al servicio de las empresas capitalistas no tiene sentido", expresan la Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP), Federación Oriana de Argentina, Ecuarunari de Ecuador y la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

El Anteproyecto INDIO se pronuncia por la no tributación de impuestos y patentes de las tierras comunitarias de origen. Según esta propuesta la titulación de tierras no está en manos del Presidente de la República como estaba previsto en la Ley INRA. Esta tarea le correspondería al CONDOR-T.

¿Cómo entender la insistencia de los propulsores de la Ley INDIO sobre tierra y territorio? La respuesta se esboza en el punto siguiente.

### 3. La visión cultural de tierra y territorio

La constitución de la familia en las comunidades indígenas y campesinas andinas requiere que los futuros esposos (yanantin) dispongan de buenas posibilidades económicas. En los valles de Bolivia, por ejemplo, la posesión de la tierra está comprendida en este rubro. La pauta social que norma el ejercicio de status de individuo con significación para la comunidad aymara (Cfr. Carter-Mamani 1982) es la posesión de tierra. Sólo poseer tierras y no estar casado dificultará en buena medida su participación plena en la esfera de las relaciones sociales (emitir opiniones sobre las relaciones entre padres e hijos o asumir roles de dirigencia o representatividad...). Al contrario, estar casado y no poseer tierras significa ausencia de relaciones de pertenencia a un territorio o a un grupo. Poseer tierras es, entonces, más allá de asegurar los alimentos y recursos económicos por la producción, un medio de identidad individual y colectiva. La distribución de tierras por herencia asegura la continuidad de las relaciones de parentesco y la continuidad de referencias a historias familiares y colectivas. Sin tierras se resquebraja el espacio de las ritualidades, sin ellas no existe el fundamento para elaborar historia ni memoria.

Sigue vigente hoy la percepción de Arguedas y Ortiz Rescaniere (1965). Al describir la vida de los indios sin tierras en el sur y centro del Perú estos autores hacen caer en cuenta que esta situación se puede explicar con el término quechua wakcha (waqcha). La significación más común del vocablo es huérfano, pero waqcha en realidad no es aquella persona que ha perdido a su madre o su padre, sino quien no tiene tierras o se ha quedado sin ellas. "La seguridad social no está basada en los vínculos del parentesco sino que tales vínculos se establecen en función de la propiedad de la tierra". Para lo indígenas y campesinos andinos la tierra es también "como un seno materno", por ser mediación de Pachamama, la madre. A ella se ofrece en los momentos de siembra y cosecha. El bienestar de las sociedades indígenas depende de la benevolencia de la Madre Tierra.

Redondeando digamos, entonces, el proceso de formación de pareja como cumplimiento de roles que le asigna una sociedad agraria a un individuo requiere de recursos y de bienes. Los bienes y recursos, desde el momento de disponerlos, contribuyen al desarrollo de la identidad individual, de la familia y de la sociedad. Por otro lado, la tenencia de la tierra es un medio de referencia a un grupo, a un territorio y a una sociedad global. Por último, la

tenencia de la tierra es una posibilidad para expresar un mundo de significaciones a través de las ritualidades. El concepto tierra comprende así varios ámbitos: físico (suelo/territorio), social (identidad individual/colectiva) y ámbito sagrado (rito y celebración). Así Pacha (de ahí Pachamama) denota desde historia, tradición, memoria, hasta suelo (jallp'a) y territorio, en su acepción de tiempo y espacio. Poseer el territorio y usufructuar de lo que él ofrece es construir autonomía.

La relación entre territorio-tierra y religión entre los indígenas es indisoluble, pues decíamos que el concepto tierra comprende también el ámbito sagrado (a través de los rituales), por eso para entender todo el proceso que estamos analizando es conveniente que nos refiramos a la dimensión religiosa.

### III. Neoliberalismo y globalización en el campo de la religión

En el marco de los propósitos del trabajo, determinar las influencias del neoliberalismo y la globalización en la cultura y la religión, es necesario iniciar desde lo que estipula el Estado boliviano al respecto.

La Constitución Política del Estado (CPE), reformada en 1994, mantiene el texto constitucional del CPE de 1967. En su Art. Tercero expresa que "El Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica y romana", aunque "garantiza el ejercicio público de todo otro culto".

En el marco de este mandato constitucional en Bolivia, formalmente la religión es vivida desde la adscripción a la Iglesia católica, aunque se acepta el ejercicio de otras creencias, entre ellas la andina. Desde esta liberalización, la presencia de otros cultos es cada vez más creciente. Aunque existen procesos sincréticos, la tendencia en el ejercicio de la fe es etnocéntrica, ya sea desde la posición de la Iglesia católica o desde las otras creencias. A pesar de un margen de acción para las manifestaciones de la experiencia de lo sagrado andino, ellas son consideradas sólo como expresión tradicional, de otro rango que no es equiparable al de las otras creencias. Su aparente debilidad residiría en la institucionalización. La religión andina no está institucionalizada, aunque se conformen algunos grupos reducidos que periódicamente se reúnen y expresan su fe.

Sin embargo, para la argumentación de la hipótesis central en este trabajo de que el mundo de las percepciones, de los símbolos muestra una vitalidad en la resistencia a los procesos de globalización, detengámonos en la consideración de la religión como construcción cultural en su dimensión simbólica.

#### 1. La religión indígena y campesina andina

Como una tipología expongamos la experiencia de un amawt'a (sabio) aymara que explica cómo vive su religión hoy.

Tata Policarpio Flores se adscribió a la iglesia católica desde 1960. Fue catequista. Desde esta experiencia él afirma: "Yo conozco las diferentes iglesias, tanto la Iglesia Católica y la protestante, y en mi opinión no son buenas, porque no practican lo que predicen. Ellos dicen: 'amaos los unos a los otros, no vas a odiar al prójimo, no vas a despreciar a tu hermano. Al que no tiene vestimenta lo vas a ayudar'. Pero son sólo palabras que no son cumplidas, tienen muchas leyes, muchos mandamientos, pero sus espíritus están enfermos, y ellos no se dan cuenta. No van a mejorar el mundo con tantas leyes, con tantas reglas, si no mejoran su corazón, su espíritu". "Los protestantes reúnen ofrendas, la Iglesia Católica cobra dinero por todos sus servicios, pero ¿dónde va ese dinero?" Ese dinero enriquece sólo a ellos, ellos están bien y nosotros seguimos pobres, y todavía nos piden más ofrendas." "...Por qué no agrandan su corazón? ¿Por qué no conversan con su Dios?" (Flores y otros 1999:51)

La presencia de las denominaciones religiosas protestantes en el altiplano aymara ha descompuesto las relaciones sociales comunitarias y familiares, como podemos observarlo en el video "Destinos de Tierra" (1988), cuya temática se remite precisamente a la situación de crisis de los años 80 y época en la que se daban los primeros pasos firmes en la globalización. Las organizaciones de desarrollo, cuyo número ha crecido también con los nuevos tiempos de globalización, camina a la par de las denominaciones religiosas, por compartir la visión de que las comunidades indígenas andinas deberían entrar en el camino del progreso y ello significa abandonar las creencias andinas. Mascar coca, realizar las ch'allas, regirse en las actividades agrícolas por las señales de la naturaleza (observar la bosta de los animales, el crecimiento de las plantas, el movimiento y la posición de los astros...) es una rémora del pasado que no contribuirá a configurar el futuro, expresan los corifeos de la globalización.

En 1984, como expresa Tata Policarpio, "volvió a su cultura". Este retorno le valió apreciaciones como aquellos de los religiosos: que Tata Policarpio "se ha vuelto otra vez brujo", cuando realizaba ofrendas, q'uwachadas (ritual de la q'oa en honor a la Pachamama, Madre Tierra) (Flores y otros 1999:53). El retorno está caracterizado por un trabajo que empieza en un hospital, al mismo tiempo en que le nombran Amawt'a (sabio). Practica la medicina natural curando toda clase de enfermedades, atendiendo partos, tomando el pulso

y leyendo la coca. En este mismo tiempo su trabajo consistía en pronosticar el tiempo, a través de la observación en el cielo, en la tierra, de las estrellas, la Cruz del Sur, la lluvia, la luna.

Tata Policarpio reconoce, sin embargo, que a pesar de volver a la cultura no se ha olvidado de que le han ungido, en el bautismo. Mi primer nacimiento fue mi madre y el segundo el bautismo en la Iglesia católica, expresa él. Cuando le han pedido que olvide, él responde: cómo será eso. Su actuar fuera de la Iglesia es como olvidarse de su familia. Como puedo olvidar eso siendo amawt'a? (Flores y otros 1999: 53). Todo aquello que no va contra mi desarrollo, diría él, no lo puedo olvidar. Tata Policarpio alude a los procesos sincréticos (creencias y religiosidad de distinto origen reelaborados en una vivencia nueva), procesos comunes en las comunidades andinas, no sólo bolivianas, sino peruanas, ecuatorianas, norte-argentinas y norte chilenas.

Por otro lado, es importante la voz y la experiencia de otro sabio quechua. Tata Fermín Vallejos, Yachaq (el que sabe) de Raqaypampa (Cochabamba), líder de los levantamientos indígenas en los años 40 y fallecido en octubre de 1992, se refiere al hecho cómo él se tornó jampiri (médico).

En una entrevista de 1986, él expresó que fue el rayo quien le designó jampiri. "El rayo está en mí", decía él. "Cómo no voy a creer. Aquí tengo una señal del rayo, pero ahora no existe, se pasó, tenía una cruz. Sólo aparece en cada cuarto menguante y en luna llena, después desaparece. Son cruces bonitas, aparece a cada lado. Aquí en mi estómago queda una que es pequeñita" (CENDA 1995:58-59).

Por otro lado, Tata Fermín explica cómo aprendió a curar. El basa su aprendizaje en Dios: "Porque quien me ha enseñado no ha sido ninguna persona, sino Dios me ha escuchado, no me ha enseñado el jampiri, ni el aysiri, ni otro hombre, Dios Tata porque yo me he pedido de él (Idem:60).

La liberalización en cuanto a la religión y, sobre todo, con la primacia de una religión sobre las otras, expresa el desconocimiento del lenguaje de una religión: el simbólico-ritual, distinto del lenguaje religioso de la palabra y de la razón. Sin embargo, existe otro desconocimiento y esta vez es social, la liberalización de la religión al insistir en la Iglesia Católica o las iglesias protestantes desconoce la construcción colectiva de la religión y reducen las manifestaciones religiosas a lo individual o personal y actitudes pietistas sin la relación del hombre con el entorno humano, animal y cósmico. Algo más preocupante todavía es la clasificación como "pecado" las acciones simbólico-rituales o las celebraciones comunitarias que se expresan a través del compartir coca, comida, bebida y música. Pero, a pesar de ello, a lo largo y ancho de las comunidades andinas, existen cientos y miles de Tata Policarpio y Tata Fermín.

## 2. La visión cultural de la religión

La relación de la religión con el entorno humano, animal y cósmico se explica por la visión holística de la religión y de la vida campesina andina. Que los distintos órdenes de la existencia están compenetrados unos con otros. Es esa interrelación que Juan San Martín, hace ya varios años (1998), ha establecido como la comunión de la vida social, de la vida material y espiritual.

La religión de los sabios es agrocéntrica. La tierra y la chacra, como diría Eduardo Grillo (1991) son la referencia de las actividades del indígena andino. De ellas nacen y a ella vuelven las preocupaciones rituales.

La religión de los indígenas andinos es la que orienta, dirige sustenta y da sentido a la existencia. Las actividades de siembra y de cosecha se entienden desde ella. Los cargos políticos se hallan legitimados desde la ritualidad para los Apus, para los señores, para la Pachamama. La religión es la que da sentido también a la existencia trascendental de los individuos, como en el caso de Tata Policarpio y Tata Fermín.

## IV. Neoliberalismo y globalización en el campo político

El punto que describimos y analizamos más arriba, propuesta de tierra y territorio, se entiende mejor en el marco de un proyecto mayor de las comunidades indígenas campesinas andinas: la propuesta de sociedad o proyecto político.

La hipótesis inicial de nuestro trabajo, a pesar de los procesos neoliberales de globalización y existencia de espacios para la presencia indígena y campesina andina en el campo político, va ganando mayor sustento con los acontecimientos en los últimos años. En otros términos, son estos mismos procesos los que refuerzan esta presencia y protagonismo, no sólo en los Andes bolivianos, sino fundamentalmente peruanos y ecuatorianos.

En Bolivia, uno de los frentes de estos acontecimientos ha sido el movimiento cocalero. En las partes más centrales de la descripción que sigue recojo lo expuesto por Albó (1999). En

los años 70 se inició el auge internacional de la cocaína creando una zona productora de hojas de coca en la región del Chapare-Chimoré (Cochabamba). Esto atrajo la atención de miles de migrantes, de las regiones más pobres, llegando a la zona productora aproximadamente 300.000 campesinos.

Como podrá entenderse por lo indicado en los puntos anteriores, desde 1985, año en que se incrementa más y más el número de migrantes, se inicia también un modelo económico (el desarrollo alternativo) que no puede suplir la economía de la coca. Junto a ello es cada vez más evidente la influencia de Estados Unidos para la formulación de una política antidrogas. Esta misma influencia condicionó a que el parlamento boliviano apruebe la Ley 1008, medida para la cual ahora coca es lo mismo que cocaína y no acepta la presunción de inocencia antes de probarla. En el marco de esta ley, crece la presencia del ejército boliviano y la presencia de militares norteamericanos dentro de una guerra antidrogas.

Los migrantes que allá se encuentran en el propósito de mejorar sus ingresos, que no son suficientes, en sus comunidades de origen se convierten en el "enemigo" de esa guerra. Los cocaleros responden con movilizaciones y marchas y muchas veces se ha llegado a confrontaciones con víctimas. Para estos migrantes coca no es cocaína, si siguen produciendo es porque en la hoja encuentran la única posibilidad de mejorar sus ingresos y poder subsistir en situaciones de extrema pobreza. En esta confrontación los cocaleros esgrimen también y con fuerza el argumento de que la coca es parte de la cultura andina, por eso es la hoja sagrada, es la hoja concedida por los seres sobrenaturales. Es cultura porque está presente en los rituales, en la medicina tradicional y en la dieta alimenticia.

La experiencia de movilizaciones convirtió a estos migrantes en una fuerza con mucha decisión en la vida sindical y política del país. Su influencia es determinante en la CSUTCB y en la Central Obrera Boliviana (COB). Se conjuncionaron en un instrumento político, con el cual lograron concejalías y alcaldías, no sólo en la región del Chapare, sino también en otras zonas rurales del país. El dirigente sindical más importante, Evo Morales, ha logrado un escaño en el parlamento, desde donde ha seguido impulsando acciones contra la penalización de la hoja de coca a través de la Ley 1008, acciones en favor de un desarrollo alternativo eficaz.

Sin embargo, la guerra contra la coca ha adquirido contornos más violentos por el cierre de mercados de venta de la hoja de coca. Los cocaleros que impedían ese cierre tuvieron que enfrentarse a las fuerzas de la policía y del ejército con bajas, tanto del lado de los cocaleros como de las fuerzas del ejército y la policía. Como consecuencia de estos acontecimientos, los partidos representados en el Parlamento en una acción por demás rápida lograron el desafuero del diputado Morales bajo la acusación de convocar a la sedición y ser el autor intelectual de muertes de policías y militares. Una vez separado, los cocaleros convocaron por espacio de 15 días a marchas, bloqueos y su líder sostuvo un huelga de hambre. El gobierno cedió posteriormente a las presiones de los cocaleros, apoyados éstos por fabriles, comerciantes y otros sectores, llegando a firmar un acuerdo.

Evo Morales decide participar en las elecciones 2002 al frente del partido Movimiento al Socialismo, agrupación política que tiene entre sus miembros más importantes, precisamente los cocaleros.

El candidato presidencial explica que la representatividad de los dirigentes y de los líderes indígenas y campesinos se mide por la capacidad del servicio, del ayni, de la reciprocidad con las bases. El ayni es uno de los pilares básicos de las relaciones sociales entre los miembros de las comunidades andinas.

El otro frente lo conforman los indígenas y campesinos del altiplano, a través de las peticiones planteadas al gobierno Bánzer-Quiroga desde el año 2000. En el altiplano se distingue con mucha claridad Felipe Quispe Huanca, Secretario Ejecutivo de la CSUTCB. Para este dirigente, de origen aymara existen dos Bolivias, en analogía a la República de los indios y la República de los blancos, percepción formulada en el siglo XIX. Los que están agrupados en la República de los blancos son los que pertenecen a las élites económicas, sociales y políticas que gobernaron desde la fundación de la República de Bolivia. Son las mismas élites que tiene la mirada hacia fuera del país y desde donde llegan las innovaciones tecnológicas, los capitales y la cultura. Para este sector de la población el otro lado de las fronteras es lo deseable e imitable. La otra Bolivia la conforman los indios aymaras, quechuas y guaraníes que no disponen de los recursos suficientes para sobrevivir. Esta Bolivia es la que está sumergida en la pobreza y es la población que hace parte de ese 70 % de la población boliviana que vive bajo índices alarmantes de pobreza. Esta Bolivia de los indios no dispone de los servicios de salud, de educación, de luz. Es considerado como el eterno peón de los que más tienen.

Felipe Quispe Huanca, desde esta concepción, se ha enfrentado abiertamente con el gobierno convocando en tres oportunidades a masivos bloqueo de caminos. El pliego petitorio ha consistido, entre otros puntos, en la tecnificación del campo, a través de la

compra de tractores, la apertura de una Universidad Indígena, la sustitución de la Ley INRA por la Ley INDIO. En estas oportunidades, Quispe Huanca ha manifestado que estas peticiones no son coyunturales, sino van a la misma raíz del problema.

En las varias oportunidades, que Quispe Huanca ha convocado a las movilizaciones y bloqueos, ha conseguido por medio de negociaciones dramáticas que se firmen convenios con el gobierno para ser cumplidos. Estas negociaciones, en los lugares simbólicos de los Aymaras, como Achacachi (centro muy importante del sindicalismo campesino del Departamento de La Paz) y la Isla del Sol (espacio simbólico para las ritualidades aymaras) han concluido con sendas firmas de convenios. La petición trascendental es la dotación 1000 tractores para las comunidades campesinas, considerados no sólo como avance tecnológico, sino sobre todo vistos como símbolo.

A lo largo de los últimos años el liderazgo de Quispe Huanca fue en ascenso muy notorio y es el dirigente que con mayor claridad plantea que la pobreza se debe a la discriminación social, cultural y política. Ha logrado formar una agrupación política, el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), con el cual los aymaras están decididos a participar en las elecciones venideras del 30 de junio. Los manifiestos políticos de Quispe Huanca subrayan los aspectos étnicos y culturales de los Aymaras y que desde la cultura se va a dar nuevos rumbos al país. Entre estos aspectos están la tríada andina: ama llulla (no seas mentiroso), ama khella (no seas flojo) y ama sua (no seas ladrón). En su concepción estos principios deberían constituirse en la base, incluso, de un programa político. Por eso, la convocatoria a los aymaras a participar activamente en estas elecciones para iniciar un gobierno del Kollasuyo (uno de los suyos del imperio incaico).

Estos dos frentes se constituyen en nuestros días, como una continuidad de presencia indígena y campesina que desde los años 60 recupera el protagonismo de las culturas y de las etnias. El movimiento indígena ha sido más consistente precisamente frente a los procesos neoliberales y de globalización. En la época de las reformas estructurales el indígena campesino andino ha tenido una presencia más constante y decisiva. Desde la promulgación de las leyes de la Reforma Educativa (1995) y de la Ley INRA (1996), los andinos no han dejado en su propuesta de una mayor participación en cuestiones que atingen a su historia y a su destino, pero más que ello quieren convertirse en sujetos políticos y su propuesta de sociedad se basa en su historia, en su memoria y en su ética secular y heredada de sus mayores. Sucesos, procesos, acontecimientos que no son sólo de los Andes bolivianos.

#### V. Bases culturales para la resistencia al neoliberalismo y los procesos de globalización en la comunidades indígenas y campesinas andinas

La hipótesis de los procesos neoliberales y de globalización no podrán con el mundo de las percepciones y de las visiones se puede sustentar desde la continuidad de que el territorio y la tierra son parte indisoluble del ser indígena y campesino andino. A pesar de las reformas estructurales, y en este caso desde la promulgación de la Ley INRA y los procesos de desconocimiento de la tierra y el territorio, subsiste una tradición secular de relación con ellos. Esta tradición ha sido recuperada por la dirigencia principal de la CSUTCB.

Pero, no sólo las concepciones de tierra y territorio subsisten, a pesar de los procesos neoliberales y de globalización, sino también emergen las propuestas de sociedad, que establecen la solidaridad y la reciprocidad como base de las relaciones sociales.

Sin embargo, los resultados obtenidos exigen una teorización que los explique adecuadamente. Para el inicio de las reflexiones en este apartado tomamos como base el artículo del teólogo peruano Diego Irarrázaval El Saber indígena sopesa la modernidad (1997). El autor plantea la pregunta de cómo las sabidurías indígenas confrontan los tiempos de la modernidad, de neoliberalismo y de globalización, diríamos nosotros.

Para la sabiduría indígena es decisiva la comunidad enraizada en la tierra y en el territorio. Desde esta tierra surgen y crecen sus ritos y sus mitos. La tierra y el territorio se constituyen en sostén también de la vida de las familias, de las personas y de los individuos.

Las personas de las comunidades indígenas se relacionan como varón y mujer en base a una identidad diversa, pero complementaria. Esta percepción se traslada al mundo de lo sagrado: lo sagrado es distinto del hombre, pero éste no subsiste sin lo sagrado. El hombre está en manos de la Pachamama, madre y benefactora de todos los hombres.

Los miembros de las comunidades indígenas priorizan en sus acciones la práctica de la reciprocidad en varios niveles: en el económico, en lo social y en lo político. La reciprocidad (el uno para el otro, en necesaria interdependencia) les permite encontrar su destino.

El sujeto de las comunidades indígenas no está aislado, se entiende como un ser relacional. El varón y mujer viven y se piensan como parte del cosmos, como varón y mujer en comunidad. Pero no sólo ellos; la comunidad es con los animales, con las plantas, con los

cerros y con todos los elementos del cosmos.

El pensamiento indígena es pluricultural. El hombre andino (varón-mujer) se entiende como apertura a los otros y al otro. El indígena andino se percibe como un ser en permanente cambio; concibe su existencia como una apertura, pero una apertura que le conceda vida y no la muerte.

La población indígena y sus portavoces no son asimilados en una parámetro uniforme (globalizador). Al contrario, van configurando su propia manera de conducirse al interior de la civilización moderna, una civilización sin esclavismos, sin discriminaciones. Una civilización que se basa en la diversidad y no en la homogeneidad.

Los indígenas andinos han dado su vida por defender esta diversidad. Los procesos neoliberales y de globalización han sido y siguen siendo resistidos desde los fundamentos de la cultura. Una cultura que es visión de mundo, concepción de lo sagrado y propuesta de sociedad. Los procesos de globalización que desconozcan estas otras maneras del ser del hombre conducirán a mayores conflictos y a una mayor pérdida de niveles de humanidad.

La dimensión social y simbólica de las sociedades indígenas y campesinas es la fuerza con la que se contraesta todo proceso de homogeneización, de totalitarismo, etnocentrismo y racismo. Este hecho constituiría una esperanza para la inquietud de Emmanuel Wallerstein de que los luchadores de la antiglobalización todavía no han podido digerir la diversidad y que no han podido encontrar el espíritu, el vigor con el cual se van a organizar las resistencias. Habrá que sugerirle a Wallerstein, intelectual que acompaña positivamente los movimiento contra el neoliberalismo, que considere precisamente el vigor y el aporte de la cultura andina para la organización de las resistencias.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBÓ**, Xavier (1999). Diversidad étnica, cultural y lingüística, en Harvard Club de Bolivia. Bolivia en el Siglo XX. La formación de la Bolivia contemporánea, La Paz, pp. 451-482.
- ANTELO**, Eduardo (2000). Políticas de estabilización y de reformas estructurales en Bolivia a partir de 1985. En Jemio-Antelo (Editores). Quince años de reformas estructurales en Bolivia: sus impactos sobre inversión, crecimiento y equidad. CEPAL-UCB, La Paz, pp. 15-98
- BALBOA** Sánchez, Olga y otros (1992). La esperanza de la Pachamama. 1992 y los próximos 500 años. Ulenspiegel Druck und Verlag GMBH, Andechs.
- CENDA** (1995). Tata Fermín. Llama viva de un Yachaq, Cochabamba.
- EL DIARIO** 27 de febrero de 2002.
- FLORES** Apaza, Policarpio y otros (1999). El hombre que volvió a nacer. Vida, saberes y reflexiones de un amawt'a de Tiwanaku. Plural-Universidad de la Cordillera-Armonía. La Paz.
- FIORI**, José Luis (1996). Consenso de Washington, de onde veio o neoliberalismo, Universidad Federal de Río de Janeiro  
<http://personal.redestb.es/ais/cantera.html>
- GERRIT**, Huizer (2000). El espíritu de resistencia de la gente en Latinoamérica en Haverkort, Bertus-Wim, Hiemstra (editores) (2000). Comida para el pensamiento. Visiones antiguas y experiencias nuevas de la gente rural. AGRUCO-COMPAS, La Paz
- GRILLO** Fernández, Eduardo (1991). La religiosidad en las culturas andina y occidental moderna. En Greslou, Grillo y otros. Cultura andina agrocéntrica. PRATEC. 1<sup>a</sup>. Edición. Lima
- GUTIERREZ** Estévez, Manuel (Compilador). Identidades étnicas. Diálogos Amerindios. Casa de América. Madrid.
- HAVERKORT**, Bertus-Wim, Hiemstra (editores) (2000). Comida para el pensamiento. Visiones antiguas y experiencias nuevas de la gente rural. AGRUCO-COMPAS, La Paz
- IANNI**, Octavio (1994). Teorías de la globalización. Siglo XXI Editores. México.
- Irarrázaval, Diego (1998). El saber indígena sopesa la modernidad. En Yachay, año 15, n.º 27, Universidad Católica Boliviana, pp. 9-33.
- LA RAZÓN** (2001). Fundación Tierra, 14 de enero de 2001, La Paz
- ORTIZ**, Renato (1998). Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo. Convenio Andrés Bello. Santa Fe de Bogotá.
- PRIMER ENCUENTRO DE LOS PUEBLOS QUECHUAS DE AMÉRICA**, noviembre de 1999, Qosqo.
- REBELIÓN MOVIMIENTOS SOCIALES** 21 de enero de 2002.
- ROCHA**, José Antonio (1999). Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás. Ideología étnica, el poder y lo político entre los quechua (1935-1952). PLURAL-UCB-UMSS, La Paz.
- WILLIAMSON**, J. (1996). The Washington Consensus Revisited. Development Thinking and Practice Conference. Washington, D.C.