

6

ESTUDIS D'ANTROPOLOGIA  
SOCIAL I CULTURAL



ANDREU VIOLA RECASENS

---

**"¡VIVA LA COCA,  
MUERAN LOS GRINGOS!"**  
MOVILIZACIONES CAMPESINAS Y  
ETNICIDAD EN EL CHAPARE  
(BOLIVIA)

Departament d'Antropologia Cultural  
i Història d'Amèrica i Àfrica



UNIVERSITAT DE BARCELONA

U

B

**“¡VIVA LA COCA, MUERAN LOS GRINGOS!”**  
**MOVILIZACIONES CAMPESINAS Y ETNICIDAD**  
**EN EL CHAPARE (BOLIVIA).**

Andreu Viola Recasens

**2001**

ESTUDIS D'ANTROPOLOGIA SOCIAL I CULTURAL, 6

**Departament d'Antropologia Cultural**  
**i Història d'Amèrica i Àfrica**



UNIVERSITAT DE BARCELONA



Disseny de la coberta: Laura Roig

---

Primera edició: desembre de 2001

© 2001 Andreu Viola Recasens

© 2001 d'aquesta edició:

Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica

Universitat de Barcelona

Facultat de Geografia i Història

c/ Baldri Reixac s/n

08028 Barcelona

---

---

Producció: Publicacions de la UB

ISBN: 978-84-9168-229-5

---

Administració de la Publicació:

**PUBLICACIONS DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA**

Gran Via de les Corts Catalanes, 585

08007 Barcelona

---

Aquest document està subjecte a la llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada de Creative Commons, el text de la qual està disponible a: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



# SUMARIO

|   |     |
|---|-----|
| <b>Resumen</b>  | 5   |
| <b>Introducción</b>   | 7   |
| <b>El boom de la coca, la militarización del Chapare y la respuesta campesina</b> | 21  |
| El sindicalismo campesino en el Chapare   | 29  |
| El nuevo liderazgo: Evo Morales   | 35  |
| <b>La guerra mediática</b>  | 39  |
| La política de alianzas de los cocaleros  | 45  |
| Las candidaturas electorales de los cocaleros                                     | 53  |
| La articulación de un discurso contrahegemónico                                   | 59  |
| <b>El recurso a la identidad indígena</b>   | 65  |
| De colonizadores a <i>originarios</i>   | 75  |
| Culturas, identidades y <i>esencias</i>   | 81  |
| <b>Conclusiones</b>   | 93  |
| <b>Vocabulario de voces indígenas</b>   | 103 |
| <b>Bibliografía</b>   | 105 |

## **RESUMEN**

Esta obra analiza la respuesta de las organizaciones campesinas del Chapare (Bolivia) ante la militarización de la región emprendida a partir de 1986 por las administraciones boliviana y estadounidense con el propósito de erradicar los cultivos de coca. Dicha respuesta ha incluido la adopción de un nuevo discurso de contenido más etnicista, convirtiendo la defensa de los cultivos de coca en una apología de la identidad indígena. Esta situación, aparentemente insólita en una población de colonizadores a la que se percibía previamente como desarraigada culturalmente, lleva al autor a cuestionar determinadas interpretaciones de la etnicidad y a explorar los complejos mecanismos a través de los cuales se construyen las identidades étnicas.

## **RESUM**

Aquesta obra analitza la resposta de les organitzacions camperoles del Chapare (Bolívia) enfront de la militarització de la regió impulsada pels governs bolivià i dels Estats Units a partir de 1986 amb el propòsit d'erradicar els conreus de coca. Aquesta resposta ha inclòs l'adopció d'un nou discurs amb un contingut més etnicista, convertint la defensa dels conreus de coca en una apologia de la identitat indígena. Aquesta situació, aparentment insòlita en una població de colonitzadors percebuda prèviament com a culturalment desarrelada, porta l'autor a qüestionar determinades interpretacions de l'etnicitat i a explorar els complexos mecanismes a través dels quals es construeixen les identitats ètniques.

## **ABSTRACT**

This work examines the response by peasant organizations of the Chapare region of Bolivia to the militarization by the Bolivian and US governments intended for the eradication of the coca crops since 1986. This response has included the adoption of an ethnic discourse that links the defence of the coca crops with an exaltation of Andean indigenous identity. This appearance of this discourse, seemingly unprecedented in a settler's population previously perceived as culturally uprooted, is taken as a point of departure for a critique of some interpretations of ethnicity, and for exploring further the complex mechanisms involved in the construction of ethnic identities.



## INTRODUCCIÓN

“¡*Kawsachun coca, wañuchun gringos!*” (En quechua, “¡Viva la coca, mueran los gringos!”) Consigna con la que se cierran todos los discursos y comunicados de las organizaciones campesinas del Chapare.

A menudo el resultado final de una investigación antropológica puede estar muy alejado de las expectativas o intenciones previas del autor. Esta situación puede ser vivida sobre el terreno con notable ansiedad, al producir la inquietante sensación de que la investigación en curso (como si estuviera dotada de una voluntad autónoma) se le está yendo de las manos a su autor, sin embargo, sus riesgos potenciales son menos peligrosos que una actitud dogmática e inflexible, dispuesta a violentar el material etnográfico para hacerlo encajar en unos esquemas o hipótesis pre-establecidos. La clarividencia de Malinowski y su especial preocupación por la honradez metodológica de la investigación le llevaron a subrayar este punto en la magistral introducción de *Los Argonautas...*:

“Si alguien emprende una expedición, decidido a probar determinadas hipótesis, y es incapaz de cambiar en cualquier momento sus puntos de vista y de desecharlos de buena gana bajo el peso de las evidencias, no hace falta decir que su trabajo no tendrá ningún valor. Cuantos más problemas se planteen sobre la marcha, cuanto más se acostumbre a amoldar sus teorías a los hechos y a ver los datos como capaces de configurar una teoría, mejor equipado estará para su trabajo” (Malinowski [1922] 1973:32).

El planteamiento inicial de esta investigación consistía en analizar el funcionamiento de las organizaciones sindicales campesinas en los valles de Cochabamba. Sobre el sindicalismo campesino en Bolivia existía una nutrida literatura de estudios antropológicos, sociológicos e históricos, pero me parecía evidente la necesidad de revisar los planteamientos teóricos que habían inspirado la mayoría de estos estudios, que en su práctica totalidad habían sido publicados en el período comprendido entre finales de los sesenta y la primera mitad de los ochenta; y además, estaban muy centrados en los años de gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y del General Barrientos (1952-

1969), mientras que las pocas obras que recogían la evolución posterior de las organizaciones campesinas dejaban de lado los valles quechua-hablantes y focalizaban su atención exclusivamente en la corriente katarista surgida en el altiplano aymara.

Lo más curioso es que mientras numerosas voces entre la intelectualidad local proclamaban la obsolescencia del sindicalismo agrario como instrumento de organización y representación política del campesinado andino y reclamaban el retorno al sistema de autoridades *originarias*, las movilizaciones de los sindicatos de productores de coca del trópico de Cochabamba adquirirían diariamente un creciente protagonismo en los periódicos y los informativos televisivos, y sin ningún género de dudas se habían convertido en el principal factor de agitación social del país.

Sorprendentemente, la gran magnitud del movimiento campesino que se había gestado en el Chapare desde mediados de la década de los ochenta no parecía haber atraído apenas la atención de los científicos sociales, como si hubiera llegado con demasiado retraso (cuando cierta intelectualidad ya había certificado oficialmente la defunción del sindicalismo campesino y en círculos académicos se consideraba un tema “pasado de moda”) o hubiera cristalizado en una región *equivocada* (es decir, en una región aparentemente sin historia y carente de las resonancias telúricas y ancestrales que tanto fascinan a muchos estudiosos del campesinado andino). Así, mientras que las librerías del país se habían visto inundadas a partir de los años ochenta de publicaciones sobre temas como la producción de hoja de coca, el narcotráfico y su incidencia en la economía nacional, la bibliografía sobre el movimiento campesino del Chapare era inexplicablemente exigua: en concreto, hasta mediados de la década de los noventa la literatura disponible se limitaba a tres trabajos (un artículo, una Tesis de Maestría inédita, y un libro elaborado exclusivamente a partir de fuentes secundarias, sin trabajo de campo) publicados o presentados en el extranjero y que habían tenido muy poca difusión en el país.

Pero el azar quiso que conociera de forma casual a un ingeniero agrónomo extraordinariamente afable, que desde hacía tiempo estaba trabajando como asesor técnico de las organizaciones campesinas del Chapare. Desde que tuvo conocimiento de mi interés en el sindicalismo campesino, no dejó de insistirme en la necesidad de entrar al Chapare



para conocer de cerca los sindicatos agrarios más disciplinados, dinámicos y radicales del país. Precisamente él pensaba entrar a la región al día siguiente, y sin dudarlo un instante acepté acompañarle, de modo que al amanecer emprendía un viaje que reorientaría por completo mi trabajo de investigación en Bolivia.

No puedo decir que mi primera impresión de la atmósfera social del Chapare fuera precisamente positiva; aunque ya eran historia los años en los que el trópico cochabambino había sido un *territorio sin ley*, en el que la pasta de cocaína se vendía a gritos en los mercados, no era menos cierto que la vida en aquella región tenía poco que ver con la rutinaria austeridad que había encontrado, a pocas horas de viaje, en las serranías de Cochabamba. Durante mi primera noche en Chimoré (la segunda población más importante del Chapare), me encontré caminando entre galpones convertidos en grandes salas de baile en los que sonaba a un volumen atronador la machacona música *tropical* o *tecnocumbia* y constaté que la indumentaria habitual de los chapareños consistía en gorras de visera y prendas deportivas o de camuflaje, de aspecto paramilitar; en el primer paseo ya pude observar un buen número de imágenes disonantes respecto al estilo de vida en las serranías, como algunos grupitos de jugadores apostando fuertes sumas de dinero, dos quinceañeras que trataban de volver a su casa dando tumbos a causa de su estado de ebriedad, y lo que más me sorprendió: la evidente presencia de un prostíbulo en pleno centro del casco urbano, un hallazgo impensable en la sierra.

Durante aquel paseo me invadió la sensación de estar paseando por un suburbio marginal de una gran ciudad más que por un pueblo de la Bolivia rural, y llegué a pensar que con mi instrumental teórico (formado por años de lecturas sobre reciprocidad, archipiélagos verticales y cosmología precolombina) difícilmente llegaría a entender nada en aquel nuevo mundo que acababa de descubrir; pero con el tiempo descubrí que las cosas nunca suelen ser lo que parecen a primera vista, ni en la sierra ni en el Chapare.

Trabajar en una región sometida a una permanente represión policial-militar como la que está soportando el Chapare desde 1986 tiene sus inconvenientes y sus riesgos, aunque tuve la suerte de haber podido entrar a la región (algo de lo que no sería consciente hasta mucho tiempo después) en el momento ideal para hacerlo, cuando la relación entre

los coccaleros y el gobierno de Paz Zamora (1989-1993) -más dialogante que su predecesor, y sobre todo, que sus sucesores- había entrado en una fase de relativa tranquilidad. La decisión de desplazar mi ámbito de estudio al Chapare indudablemente me obligaba a introducir algunos cambios trascendentes en el planteamiento general de la investigación y en la propia dinámica del trabajo de campo, pero después de todo, este replanteamiento no consistía tanto en hacer *tabula rasa* como en una profundización respecto a las motivaciones que me habían llevado a elegir los valles de Cochabamba. Dicha elección no obedecía exclusivamente a que el sindicalismo campesino hubiera nacido y alcanzado sus máximas cotas de poder social y político en dicha región, sino que también implicaba un explícito y deliberado rechazo a la tentación de caer en lo que podríamos llamar la *reductio ad Tawantinsuyum* (o, en palabras de Lauer (1997:87), la “alucinación incaica”), es decir, la tendencia por parte de lo que Starn (1992) ha denominado “andinismo” y Stein (1999) “discurso andinista”, a exotizar, reificar y esencializar la cultura del campesinado andino contemporáneo situándola en un espacio anacrónico o incluso atemporal.

Precisamente fue Orin Starn quien desencadenó una de las polémicas más crispadas de la historia reciente de los estudios antropológicos sobre los Andes, al denunciar en su artículo (Starn 1992) dicho “andinismo” (entendiendo por tal una variante local de exotismo esencialista y ahistórico, similar al *Orientalismo* postulado por Edward Said), tendencia que dicho autor detectaba en buena parte de la literatura etnográfica sobre los Andes peruanos publicada durante las décadas de los setenta y los ochenta. Para Starn, la obsesión de muchos antropólogos por la alteridad y las esencias precolombinas se habría traducido en una focalización casi exclusiva de las investigaciones en poblaciones de indios *puros*, preferiblemente monolingües, y en una marginación casi absoluta de otros actores sociales como los *cholos*, los mestizos y los campesinos más “aculturados” (como aquellos que constituyen la inmensa mayoría de la población de la sierra norperuana). En consecuencia, la perspectiva “andinista” habría privilegiado la búsqueda quimérica de comunidades aisladas e “intactas”, y de “supervivencias” incaicas (a costa de minimizar los cambios sociales, la dependencia económica y el sincretismo cultural entre el campesinado andino), y

habría sobredimensionado temas como la reciprocidad, los rituales de origen precolombino y el manejo vertical de pisos ecológicos.

La traducción castellana de dicho artículo fue publicada en 1992 por la revista peruana *Alpanchis*, acompañada de las respuestas (algunas de ellas realmente coléricas) de diversos especialistas en etnología andina. La mayoría de las réplicas se concentraban en dos problemas hartamente evidentes, admitidos posteriormente por el propio autor<sup>1</sup>. Sin embargo, resulta innegable que la denuncia de Starn no carecía de base, como lo demuestra la distribución espacial extremadamente desigual de los estudios etnográficos realizados en la Bolivia andina durante los últimos treinta años: bastaría con comparar el abismal desequilibrio entre la abundancia de estudios sobre los *ayllus* del Norte de Potosí y el escaso interés que el campesinado *chapaco* castellanoparlante del cercano departamento de Tarija (por no mencionar la curiosa escasez de monografías sobre pueblos de mestizos en toda la sierra) parece haber suscitado entre los antropólogos bolivianos y extranjeros para confirmar esta aseveración.

Al llegar a Cochabamba en 1991, pude escuchar el mismo comentario tanto en círculos académicos como en el mundo de las instituciones de desarrollo rural: ¿Qué hacía un antropólogo como yo en Cochabamba, territorio más adecuado, en su opinión, para sociólogos, donde no había nada que pudiera investigar -exceptuando, tal vez, a las tribus Yuracaré del interior del Chapare- teniendo a mi alcance un verdadero paraíso etnográfico como el Norte de Potosí? Estos comentarios reflejaban, en el fondo, el exotismo esencialista que ha cultivado nuestra disciplina durante décadas, según el cual las culturas más remotas y *puras* han sido consideradas más dignas de estudio (y sus analistas, merecedores de mayor prestigio) que aquellas más accesibles o más familiares (Jackson 1995:19).

La imagen popular del Norte de Potosí, todavía hoy reproducida en cierta literatura etnográfica, es la de un *parque temático* precolombino

---

1. Por una parte, Starn minimizaba la producción real de estudios (especialmente, de autores peruanos) sobre temas como economía campesina y movimientos políticos, así como diversas críticas previas de otros autores al esencialismo ahistórico, y en segundo lugar, el razonamiento de dicho autor le llevaba a formular algunas interpretaciones muy discutibles sobre la relación del campesinado andino con Sendero Luminoso, que el tiempo se ha encargado de desmentir.

en el que se habrían conservado con una notable pureza (tanto más sorprendente teniendo en cuenta la proximidad espacial de dicha región respecto al Cerro Rico de Potosí, el centro neurálgico del sistema colonial español, y hasta cierto punto, el motor de todo el emergente sistema capitalista mundial) todos los rasgos culturales considerados como definitorios de lo andino: *tinkus* o batallas rituales, sistemas simbólicos de organización dual, archipiélagos verticales, autoridades tradicionales como los *Jilaqatas*, complejas melodías pentatónicas interpretadas por conjuntos de *sikus*, el culto precolombino a la *Pachamama* y los *achachilas* (espíritus de los antepasados), y por supuesto, la omnipresente reciprocidad. Dicha imagen debe ser rechazada categóricamente, no sólo por ofrecer una concepción reduccionista e idealizada de la “cultura andina”, sino, sobre todo, por su carácter ahistórico: la marginalidad del Norte de Potosí en la actualidad no es en absoluto el resultado de un secular aislamiento ni de una supuesta “resistencia al capitalismo”, sino por el contrario, de su antigua e intensa vinculación con aquél.

Los *ayllus* norpotosinos (los de Chayanta, en particular), entre finales del siglo XVIII y del XIX se convirtieron en los principales productores de cereales de toda Charcas/Bolivia, y protagonizaron una exitosa competencia comercial con los hacendados de Cochabamba, a los cuales desplazaron de los principales mercados nacionales, y diversos observadores de la época les describían como los indígenas más ricos y “civilizados” del país (Godoy 1990:27). Pero esta situación se vería drásticamente alterada a causa de factores como la apertura del mercado interno boliviano a las importaciones procedentes de Chile tras la Guerra del Pacífico, y la involución ecológica provocada por la deforestación incontrolada por parte de *ayllus* como los Jukumanis (que se especializaron en la venta de combustible vegetal a los centros mineros), proceso agravado por un espectacular crecimiento demográfico desde mediados del siglo XIX, que dió lugar a una creciente intensificación de la agricultura (reducción de los barbechos), y ésta, a su vez, a consecuencias como una imparable erosión y un acelerado fraccionamiento de las parcelas (Godoy 1990:31-34).

En cambio, el campesinado *gochala* (cochabambino), no podía remontarse a unos orígenes tan prístinos como los *ayllus* del altiplano, puesto que desciende de migrantes (de los restos heterogéneos de las

colonias de *mitmaquna* instaladas en la región por Wayna Qhapaq poco antes de la conquista española (Wachtel 1981), y sobre todo, por la afluencia masiva de fugitivos de la mita minera de Potosí durante los siglos XVII y XVIII); según la interpretación dominante en Cochabamba, la mayor familiaridad con la cultura castellano-criolla (fomentada por una temprana inserción en la economía de mercado y por las migraciones estacionales) habría generado un campesinado culturalmente *mestizo* y bilingüe<sup>2</sup>; y todavía más, no solamente sería muy tenue y borrosa su identidad cultural quechua, sino que según algunas opiniones ni siquiera merecería el calificativo de campesino *strictu sensu*, puesto que históricamente ha compaginado el cultivo de sus minúsculas chacras con todo tipo de actividades, como la migración estacional a las minas del altiplano, a las salitreras de Antofagasta, a la zafra en el Noroeste argentino o en Santa Cruz, la artesanía, la elaboración y venta de chicha, el trabajo asalariado como albañil en Cochabamba o Buenos Aires, y por supuesto, el trabajo agrícola en el Chapare o incluso la elaboración o transporte de pasta base de cocaína. Después de todo, como me decía uno de los padres de la Reforma Agraria de 1953, ¿Cómo se puede ser "campesino-campesino" con únicamente 5.000 metros cuadrados de tierra -caso de numerosos minifundistas del Valle Alto-?

A diferencia de la distancia mucho más rígida que podemos apreciar en La Paz entre las clases medias urbanas y la cultura aymara, en Cochabamba parecería haberse producido cierta folklorización de la cultura quechua, absorbida y diluida dentro de la "mestiza" cultura regional. Pero en realidad, el proverbial "mestizaje" cochabambino constituye un proceso histórico mucho más complejo y tortuoso de lo que supone el folklore regional. Durante la colonia, se había generalizado entre la población rural del departamento una estrategia consistente en empadronarse como "mestizos" para eludir la contribución indígena (puesto que para la administración colonial, las categorías "indio" y "tributario" eran equivalentes), opción relativamente asequible desde el punto de vista legal para los numerosos forasteros establecidos en la

---

2. De hecho, según mis interlocutores urbanos, el campesinado valluno sería más bien hablante de *quechuañol*, tal sería el grado de contaminación de su habla, aunque nadie parecía querer darse cuenta de que el castellano cochabambino -incluso el de las clases medias- utiliza habitualmente cientos de préstamos léxicos o incluso construcciones gramaticales del quechua.

región. Pero la principal seña de identidad de dichos “mestizos” era su condición fiscal de no-tributarios: cuando en 1730 la Corona decidió realizar un nuevo censo en la región para extender el tributo a muchos de estos pseudo-mestizos y cubrir así la pérdida de tributarios provocada por las epidemias, se produjo una gran rebelión, con diferencia la más importante de la historia colonial de Cochabamba. En cambio, en términos de indicadores culturales, la identidad de dichos *mestizos* era mucho más ambigua: observadores como el intendente Viedma a finales del siglo XVIII o como D’Orbigny en 1830 subrayan que tales mestizos eran monolingües o apenas sabían unas cuantas palabras de un “pésimo” español, y que era muy difícil distinguir su indumentaria de la de los indios (Grieshaber 1985:51-53).

En cualquier caso, el discurso regional cochabambino sobre el mestizaje comenzó a entrar en crisis al inicio de la década de los noventa, ante la creciente aceptación por parte de la Federación campesina departamental de un discurso etnicista tan radical como el que habían popularizado años antes los intelectuales kataristas aymaras, incluyendo constantes descalificaciones contra los *Q’aras* y consignas de retorno a la “religión cósmico-telúrica” precolombina. En 1992, con motivo de los actos de protesta contra la celebración del Quinto Centenario del encuentro o *encontronazo* de culturas, pudo constatarse que aquella no era una iniciativa aislada de unos cuantos dirigentes radicalizados: el 12 de octubre, Cochabamba fue ocupada simbólicamente por más de 20.000 campesinos, la mayoría jóvenes, vestidos con ponchos y *ch’ullus*, portando *Wiphalas*, haciendo sonar *pututus*, y gritando vivas a Tupaj Katari, el líder aymara de la gran rebelión de 1781 -que por cierto, había tenido un escaso seguimiento en la región-.

Kay B. Warren, en su estudio sobre el nacionalismo Maya en Guatemala (Warren 1998) comenta su experiencia en diversos seminarios que reunieron a intelectuales indígenas y a antropólogos norteamericanos; mientras que los antropólogos defendían una perspectiva construccionista de las identidades étnicas, los ideólogos del nacionalismo maya, como Demetrio Cojtí, consideraban que el papel de la antropología debía consistir en subrayar las continuidades históricas de la “Cultura Maya” desde la era precolombina hasta nuestros días, resaltando sus esencias atemporales:

"One irony that stood out after these lectures was that North American anthropology is exploring constructionist perspectives on ethnicity at the very moment Mayas were articulating a nationalist essentialism. Demetrio Cojtí Cuxil wanted me to do what I could not: be a cultural archaeologist or ethnohistorian who finds continuities and, whatever their current signification, argues that they are the Maya culture core (...). On this issue, the ethnic projects of Maya and North American anthropologies seemed difficult to reconcile" (Warren 1998:77-78).

Después de varias décadas de una "etnografía de salvamento" orientada a poder documentar para la posteridad aquellos "mundos que desaparecían" -por citar el título de una famosa serie de documentales etnográficos-, capturando aquella alteridad cultural que parecía estar escurriéndose entre sus dedos, la antropología (o por lo menos una parte de sus practicantes) parecería haber vuelto a encontrarse desubicada ante la reacción aparentemente imprevisible de muchas sociedades indígenas, que lejos de verse reflejadas en el nuevo vocabulario de nuestra disciplina (desterritorialización, culturas híbridas, diáspora...) parecen haber optado más bien por una reificación de sus culturas, tal como ha señalado con su habitual ironía Marshall Sahlins:

"...the distintegration of the cultural object seems to many anthropologists worse than ever. Confronted by the apparent disappearance of the old anthropology-cultures, the wreckage of coherent logics and definite boundaries appreciably effected by the passage of the World System, they are tempted to succumb to a postmodern panic about the possibility that anything like "a culture" actually exists. This panic just when all about them the peoples are talking up their "culture". Now everyone has a culture; only the anthropologists could doubt it." (Sahlins 1999:XX).

Las consecuencias de este desencuentro no son en absoluto anecdóticas, puesto que la primera reacción de muchos líderes e ideólogos indígenas ante los análisis construccionistas de la etnicidad puede ser la de sentirse retratados como unos impostores y creer que dichas interpretaciones pretenden restar legitimidad a las reivindicaciones de sus pueblos, situación que ha contribuido a reavivar durante la última década el debate sobre las implicaciones deontológicas y políticas del trabajo de campo (véanse, entre otros, Agier (1997); Albert (1997); Field (1999); Lattas (1993); Warren (1998), y Wittersheim (1999)). Un ejemplo extremo de este carácter potencialmente conflictivo del encuentro

entre una antropología desmitificadora y unas identidades indígenas auto-mitificadas sería la polémica suscitada por la publicación de una para-biografía de la célebre líder indígena guatemalteca Rigoberta Menchú escrita por David Stoll (Stoll 1998), cuyos ecos han trascendido ampliamente los confines de las habituales discusiones académicas sobre *la poética y la política de la etnografía*, y han tenido una gran resonancia en la prensa internacional<sup>3</sup>.

Después de entrevistar a 120 personas relacionadas con el pasado de Menchú y de diez años de trabajo en archivos, Stoll ha podido documentar de forma poco menos que inapelable que diversos episodios de *Me llamo Rigoberta Menchú...* están plagados de inexactitudes, exageraciones, o incluso falsedades, como la repetida afirmación de no haber ido nunca a la escuela y no haber aprendido a leer y hablar español hasta la edad adulta. En realidad, según los datos y testimonios aportados por Stoll, Menchú dejó su aldea de Chimel a los seis o siete años para cursar estudios en una escuela católica de Chichicastenango, en el Colegio Belga de la ciudad de Guatemala, y en un internado femenino regido por monjas, el Colegio Nuestro Señor de Candelaria en Chiantla.

¿Por qué razón Menchú habría tenido que “reinventar” su biografía, presentándose ante su público internacional como una indígena monolingüe y analfabeta? Según Stoll, se trataría fundamentalmente de una estrategia preventiva para defender su *autenticidad* ante los prejuicios etnocéntricos de sus audiencias europeas y norteamericanas. El estereotipo según el cual un indígena escolarizado sería en cierta manera menos indígena, menos *auténtico*, todavía parece gozar de un sorprendente arraigo en la actualidad, llegando a condicionar la forma en que los líderes indígenas se presentan a sí mismos ante la opinión pública:

“...she was playing to Western images of the noble savage. It is not true that solidarity activists require their Indians to be barefoot and illiterate. But it is not hard to find people in the left and on the fringes of anthropology who disparage Indians wearing a tie as inauthentic...” (Stoll 1999:195).

---

3. Véanse *The New York Times*, 15 de diciembre de 1998, *El País*, 16 de diciembre de 1998, y el dossier publicado por la revista *Lateral* de Barcelona (nº 52, abril de 1999), que incluye artículos de Elizabeth Burgos -la transcriptora del testimonio de Menchú-, y del propio Stoll.



La respuesta a algunas de las cuestiones suscitadas por el debate sobre esta obra (¿Deben los antropólogos, llevando hasta el límite la complicidad militante preconizada en nombre de la *anthropological advocacy*, aceptar como verdades incuestionables las representaciones del pasado de las organizaciones y movimientos indígenas?) escapa al propósito de esta investigación; sin embargo, para dejar clara mi postura ante este fenómeno, considero que las identidades colectivas -y las etno-culturales en particular- son construcciones sociales, que deben ser contempladas como proyectos políticos más que como entidades *naturales*, y que siempre suelen estar basadas en mayor o menor grado en una serie de mitos, artificios, y reconstrucciones selectivas del pasado. Mi intención al señalar el carácter proyectivo e instrumental del uso de la cultura andina en el discurso y la simbología del movimiento de los cocaleros, por ejemplo, no es en modo alguno la de cuestionar su legitimidad social e histórica (que en cualquier caso, me parece muy superior a la de la retórica prohibicionista y militarista de la *Guerra a las drogas*), sino por el contrario, subrayar la creatividad cultural implícita en este tipo de fenómenos.

Otro de los puntos de partida de mi investigación que me llevó a interesarme por el Chapare fue mi rotunda disconformidad con los esquemas teórico-metodológicos reflejados en muchos de los estudios de comunidad realizados previamente en el área andina, en los cuales la habitual confusión entre estudiar **en** comunidades o reificarlas al tomarlas literalmente como objeto de estudio (Geertz 1987:33) y los prejuicios inherentes al clásico modelo de *closed corporate community* se unían a una serie de mitos andinistas sobre el carácter intrínsecamente colectivista de las culturas Quechua y Aymara (véase una revisión crítica en Mossbrucker (1991) y Urrutia (1992)). Es muy discutible que hace treinta años existieran realmente comunidades tan igualitarias y sobre todo, tan aisladas, como las descritas en aquella literatura, pero sería definitivamente absurdo seguir defendiendo dicho modelo en la actualidad, cuando de la gran mayoría de los campesinos quechuas y aymaras contemporáneos podría decirse lo mismo que Uzzell (citado por Sahlins 1999:XVIII) afirmaba años atrás de los de Oaxaca: que viven en pequeñas aldeas en el sentido geográfico, pero en aldeas sociales de miles de kilómetros de extensión.

Autores como Stefano Varese han planteado que la creciente internacionalización de las luchas de los pueblos indígenas a partir de los años setenta ha supuesto un desafío teórico y metodológico para la antropología, y nos estaría obligando a una drástica revisión de nuestros esquemas por lo que se refiere a la configuración y la temporalidad de los espacios sociales estudiados:

“Las viejas unidades, circunscripciones y niveles de análisis antropológico - la comunidad agrícola rural, la región indígena, las áreas multiétnicas e incluso el espacio del Estado-nación- se están volviendo estrechas e insuficientes para la comprensión de etnicidades y movimientos sociales en los que se combinan la defensa de la soberanía local con la lucha por derechos humanos, laborales, culturales, ambientales, a escala étnica y multiétnica transnacional. De manera difusa, casi clandestina, están surgiendo redes de relaciones transnacionales y trans-estatales entre actores sociales no-estatales. Los indígenas, miembros históricamente marginales de la sociedad civil latinoamericana, están participando activamente en esta reconstitución de una sociedad civil transnacional y están literalmente intentando obviar la mediación de los estados y reubicar el campo de autoridad en una sociedad civil global, de carácter transnacional aunque con lealtades étnico-culturales claramente afirmadas” (Varese 1995:133).

El conjunto de fuerzas y procesos implícitos en este fenómeno complejo, multiforme y lleno de paradojas al que llamamos globalización, han llevado a la inmensa mayoría de pueblos indígenas a una creciente inmersión en redes migratorias y a una mayor dependencia de los ingresos generados por el turismo internacional o la exportación de artesanías, o a tener que enfrentarse a amenazas tales como proyectos impulsados por empresas transnacionales y grandes planes de desarrollo financiados por el Banco Mundial; pero al mismo tiempo, como reacción a este proceso, también estamos asistiendo a una “globalización desde abajo” (Richard Falk, citado por Varese 1995:144), evidenciada en la consolidación de organizaciones indígenas de ámbito internacional como la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), la creación de alianzas políticas con ONGs del Norte, o la creciente proyección de las luchas indígenas en foros multilaterales como las Naciones Unidas. Este proceso ya ha posibilitado situaciones que hace treinta o cuarenta años habrían podido parecer inconcebibles: los principales líderes de los Kayapó realizando giras propagandísticas por los países del Norte junto a una estrella de la música pop, estrevis-

tándose con varios jefes de Estado y siendo recibidos por la directiva del Banco Mundial; delegaciones de indígenas Mapuches viajando a España para defender su territorio ante los planes avasalladores de una empresa de capital español; una guerrilla de tzotziles en Chiapas emitiendo comunicados desde un remoto rincón de la selva Lacandona que son seguidos con notable expectación en todo el mundo, hasta haber convertido dicha selva en todo una centro de peregrinación laico para la intelectualidad progresista internacional.

Si a cierto nivel es indudable que hoy en día las decisiones tomadas en un reducido número de centros de poder político y económico pueden tener efectos tangibles en la vida de cualquier comunidad campesina o indígena (por más remota y aislada que ésta pueda parecer), sería difícil encontrar otro ejemplo en el que estos condicionantes externos se manifiesten de una manera tan transparente, tan ubicua, y tan brutal como en el caso de los campesinos del Chapare. Los colonizadores de esta región viven -y a menudo mueren- inmersos cotidianamente en una situación de indefensión jurídica y violencia creada por un cúmulo de fenómenos e intereses de origen lejano, pero que sin embargo condicionan directamente su presente y su futuro sin ofrecerles alternativas.

Los campesinos del Chapare consideran aberrante la criminalización de la hoja de coca -y por extensión, de sus cultivadores- dictaminada desde Washington, pero ello no quiere decir que no hayan llegado a comprender el funcionamiento de los engranajes políticos implicados en esta absurda guerra, ni mucho menos que no tengan la capacidad de adaptarse a este nuevo escenario. Su respuesta ha consistido, básicamente (como la de los kayapó, los mapuches, o los tzoltziles) en "pensar localmente, actuar globalmente" (Varese 1991): de esta manera, la defensa de los cultivos de coca se ha traducido en un movimiento social de gran alcance, gestado a través de un cambio de estrategia y discurso, la realización de grandes movilizaciones en las ciudades, la presencia constante en los *mass-media*, el acceso al Parlamento a través de candidaturas electorales, y por supuesto, la creación de alianzas para organizar un *lobby* internacional.

Este texto recoge una parte de la Tesis Doctoral "*¡Kawsachun coca, wañuchun gringos! Colonización, cultivos de coca y sindicalismo campesino en el trópico de Cochabamba (Bolivia)*", dirigida por el Dr.

Jesús Contreras y defendida en la Universidad de Barcelona en diciembre del año 2000, habiendo obtenido una calificación de Sobresaliente *Cum Laudem* por unanimidad por parte del Tribunal formado por los Dres. Ubaldo Martínez Veiga, Gonzalo Sanz, Verena Stolcke, Carlos Caravantes y Victor Bretón.

La investigación en la que se inscribe esta obra ha sido posible gracias a una Beca del Programa de Formación de Personal Investigador del Ministerio de Educación y Ciencia. El trabajo de campo en Cochabamba fue realizado en cuatro estancias sucesivas: julio-septiembre de 1991, julio-diciembre de 1992, mayo-septiembre de 1993, y febrero-septiembre de 1994. Información adicional fue recogida en julio y agosto de 1997 durante una estancia en Cochabamba como Profesor Visitante de la Universidad Católica Boliviana, gracias a una Beca del Programa INTERCAMPUS del Instituto de Cooperación Iberoamericana del Ministerio de Asuntos Exteriores.

Deseo expresar mi más sincera gratitud a todos aquellos que de una u otra manera han ayudado a la finalización de mi Tesis y a la publicación de este texto. Entre ellos, quiero destacar a Carles, Àngel y Pili por su inestimable y fraternal colaboración informática; a Jesús Contreras, por su apoyo y su infinita paciencia durante una década; a Xavier Roigé, por haber posibilitado la publicación de esta obra; a Gustavo Pinto, por la amistad y las pesquisas bibliográficas; al personal del Equipo Técnico Campesino del Trópico de Cochabamba, y muy especialmente, a Gustavo Camargo, por haberme ayudado a descubrir el Chapare por dentro; a Xavier Albó, Hans van den Berg, Sonia Avilés, Ferràn Estrada, Arturo Escobar, Oriol Beltràn, Josep Maria Miró, Jep O'omen, Bart Huijbers, Josep Lluís Alegret, y demás colegas y amigos; al personal de CEDIB, CERES, CIPCA y la Universidad Católica Boliviana en Cochabamba; y, *last but not least*, a todos los *llajtamasís* de las cinco federaciones del Chapare, por su hospitalidad y su buen humor.

## **EL BOOM DE LA COCA, LA MILITARIZACIÓN DEL CHAPARE Y LA RESPUESTA CAMPESINA**

El Chapare, como se conoce en Bolivia al conjunto de la región selvática del departamento de Cochabamba, abarca una extensión total de unos 25.000 kilómetros cuadrados repartidos en las secciones tropicales de las provincias Chapare, Tiraque y Carrasco, y ecológicamente cubre tanto el piedemonte andino o “ceja de selva” de la Cordillera Oriental como parte de la llanura amazónica. Desde finales del siglo XIX hasta la segunda guerra mundial las autoridades bolivianas promovieron varios intentos fallidos de colonización de la región con colonias militares y poblaciones extranjeras; pero la llegada al gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) tras la revolución de 1952 situó la colonización del Chapare, el norte de Santa Cruz y el Alto Beni (La Paz) entre las máximas prioridades de su estrategia de desarrollo nacional, algunos de cuyos principales objetivos eran mejorar la débil articulación caminera y económica entre la sierra andina y los llanos tropicales, conseguir un reequilibrio demográfico entre ambas regiones, y la ampliación de la frontera agrícola para alcanzar la “substitución de importaciones” mediante la autosuficiencia en productos como el arroz y el azúcar y el desarrollo de una incipiente agroindustria exportadora.

Los programas de colonización impulsados a partir de 1952, presentados como un símbolo del *progreso* y la *modernización* nacional dentro del imaginario desarrollista del MNR y de los sucesivos gobiernos militares a partir de 1964, fueron diseñados como un experimento de “cambio cultural dirigido”, y con este propósito se dió prioridad al reclutamiento de campesinos jóvenes sin tierras, bilingües, con cierto nivel de escolarización y con experiencia migratoria previa en las ciudades o en Argentina. En las colonias, los migrantes debían vivir bajo la permanente tutela de los técnicos del Instituto Nacional de Colonización, cuyo control -no exento de autoritarismo- se extendía a todas las esferas de la vida cotidiana. Pese a las infundadas promesas de las instituciones oficiales, que les habían presentado el Chapare como el paraíso de la abun-

dancia y la fertilidad, los colonos pronto fueron descubriendo los numerosos factores adversos de la agricultura en la selva, como el elevado riesgo de hongos, plagas y malezas, el escaso potencial agrícola de unos suelos altamente saturados de aluminio y pobres en nutrientes, o los altísimos costes de transporte hasta los mercados urbanos (agravados por la insuficiencia y la pésima calidad de los caminos locales, muchos de los cuales quedaban impracticables durante la época de lluvias)<sup>4</sup>.

Además, los servicios prometidos por las instituciones oficiales (asesoramiento técnico, créditos, centros sanitarios, escuelas, pozos, almacenes, viveros y caminos) nunca llegaron a materializarse o lo hicieron de forma muy deficiente, lo cual, unido al escaso o nulo potencial agrícola de muchos de los lotes de tierra asignados por los técnicos oficiales sin ningún estudio edafológico previo (en terrenos arenosos o inundables) motivó la fuga masiva de colonos hacia las colonias espontáneas -fundadas y organizadas por los propios campesinos- que con el tiempo llegarían a concentrar al 85% de los colonizadores asentados en el trópico. En estas colonias se generalizaría la estrategia de subsistencia consistente en combinar una producción destinada al autoconsumo (arroz, yuca, maíz) y la comercialización del único cultivo comercial rentable, la coca, prohibida en cambio por los técnicos en las colonias dirigidas o estatales.

Pero durante la primera mitad de la década de los ochenta la vida en el Chapare experimentaría un cambio espectacular, estimulado por la conjunción de dos fenómenos independientes: el rápido aumento de la demanda internacional -básicamente estadounidense- de cocaína y una crisis económica nacional de dimensiones catastróficas, marcada por una hiperinflación galopante (que en 1985 alcanzó un índice anual acumulado del 25.000 %), la caída en picado del valor real de la moneda nacional, y el desabastecimiento generalizado de productos de primera necesidad.

Las razones fundamentales de este hundimiento de la economía boliviana fueron, básicamente, dos: por una parte, el colapso del precio internacional del estaño -la principal exportación del país hasta ese momento-

---

4. Para una revisión más detallada de la colonización del Chapare y de los problemas de adaptación de los colonos, véanse Henkel (1971), Blanes (1983), Weil & Weil (1993), y el primer capítulo de mi Tesis Doctoral (Viola 2000a).

, que cayó de 7'60 dólares la libra fina en 1980 hasta 2'38 en marzo de 1986, a causa tanto de las ventas masivas de Estados Unidos y la URSS (que comenzaron a vender sus colosales reservas estratégicas), como de la reducción de la demanda mundial provocada por los cambios tecnológicos, y a ello se sumó una severa caída de la productividad en las minas estatales a causa de la obsolescencia tecnológica, el deterioro de la maquinaria e instalaciones y la carencia de inversiones; y en segundo lugar, el crecimiento acelerado de la deuda externa a causa de la demencial gestión económica practicada por los gobiernos militares entre 1971 y 1982, y de la manipulación unilateral de los tipos de interés por parte de los acreedores internacionales, de manera que el importe total de la deuda pasó de 670 millones de dólares en 1970 a más de 4.000 en 1987, convirtiéndose en términos relativos (en relación al PIB boliviano y a sus ingresos por exportaciones) en una de las más elevadas del mundo.

Además, en pleno colapso de la economía nacional, el fenómeno climatológico de El Niño generó la peor sequía del siglo XX en la sierra boliviana durante la temporada 1982-1983, provocando pérdidas de hasta un 75% de la producción agrícola en buena parte del altiplano y los valles y la muerte de miles de cabezas de ganado, privando a las familias campesinas de su principal recurso de emergencia para solventar un desastre agrícola. En 1985, el nuevo gobierno de orientación neoliberal aplicó un paquete de medidas de shock *recomendado* por el FMI (el famoso Decreto 21060, considerado uno de los programas de ajuste estructural más severos de cuantos ha promovido dicho organismo durante las últimas décadas) que incluía la privatización de empresas públicas, la liberalización del mercado laboral y financiero, la apertura del mercado nacional a las importaciones, y la reducción del gasto público en educación y salud. Si bien dicho paquete consiguió frenar la hiperinflación, su coste social fué altísimo, acarreando efectos como un aumento espectacular del desempleo y el subempleo (siendo el desmantelamiento de la Corporación Minera Boliviana, la mayor empresa del país, una de sus medidas centrales) y una dramática caída del valor real de los salarios.

Pero al iniciarse la década de los ochenta, mientras la economía boliviana permanecía sumida en el caos, en Estados Unidos se producía un aumento sin precedentes del consumo de cocaína que disparó su precio de venta en las calles hasta más de 120 dólares el gramo en 1982, y dicha escalada repercutió inmediatamente sobre la cotización local de la hoja

de coca en los países andinos, provocando que en el Chapare se llegara a pagar el tambor de 100 libras de coca por encima de los 200 dólares, cuando el ingreso medio anual de una familia campesina en Bolivia apenas llegaba a 160. La coincidencia en el tiempo de ambas situaciones estimuló una migración masiva hacia el Chapare, cuya población, censada en 33.000 habitantes en 1977, llegaría a alcanzar los 350.000 a mediados de la siguiente década (Clawson & Lee III 1996:133), mientras que la superficie de cultivos de coca pasó en el mismo período de 10.000 hectáreas a 51.000. Pero el boom de la coca también atrajo a una población flotante de comerciantes, delincuentes y prostitutas, estimuló la proliferación de pozas y *cocinas* para la elaboración de pasta base de cocaína, y desencadenó el surgimiento de las llamadas “Republiquetas pichicateras”, verdaderos territorios sin ley como Shinahota, un humilde pueblo de colonizadores carente de los servicios más elementales, cuya feria semanal (en la cual la pasta base se vendía a gritos y se pesaba a la vista de todo el mundo) atraía a miles de visitantes y movía sumas astronómicas de dólares (Healy 1986).

El gobierno boliviano, presionado por la administración de Bush (inmersa en plena escalada del discurso de la *Guerra contra las drogas*) autorizó en julio de 1986 el ingreso de tropas estadounidenses y helicópteros de combate *Black Hawk* en el Chapare y el establecimiento de bases permanentes de UMOPAR (Unidades Móviles de Patrullaje Rural), las unidades de choque de la FELCN (Fuerza Especial de Lucha Contra el Narcotráfico), entrenadas y financiadas por Estados Unidos. Con el tiempo, la actuación de las unidades de UMOPAR ha llegado a acumular un tenebroso historial de violaciones de los derechos humanos del campesinado del Chapare, incluyendo asesinatos, torturas, violaciones, extorsiones y asaltos de reuniones sindicales y de poblaciones enteras. La actuación de dichas unidades, que ha instaurado un clima permanente de terror y violencia en la región<sup>5</sup>, se ha visto cubierta desde las administraciones implicadas por un manto de impunidad, tal como denunciaba el informe de dos observadores internacionales:

---

5. Así, por ejemplo, tan sólo entre julio de 1994 y noviembre de 1995, 10 colonos del Chapare (incluyendo una niña de 13 años y un bebé de 6 meses) murieron en operativos de UMOPAR, y entre agosto y diciembre de 1995 un total de 56 campesinos de la región sufrieron heridas graves durante dichos operativos (Cf. el informe sobre la situación de los derechos humanos en el Chapare publicado en 1997 por *Acción Andina*, Bogotá, nº 1, pp. 61-74).



"Los estudios de casos (...) demuestran que las fuerzas de UMOPAR habitualmente dan palizas, torturan y asesinan personas en un clima de total impunidad. Sus vehículos y camiones no llevan placas de circulación, sus uniformes no llevan nombres y para las operaciones a menudo se pintan los rostros para evitar su identificación. Esta investigación no ha descubierto ningún caso legal contra los miembros de estos cuerpos por violaciones a los derechos humanos, a pesar de los amplios testimonios de testigos." (Pettersson & Mackay 1993:3).

La ofensiva contra los cultivos de coca, que durante el gobierno de Paz Estenssoro incluso llegó a adoptar métodos tan expeditivos como las fumigaciones con herbicidas químicos de alta toxicidad, también dió lugar a la aprobación en julio de 1988 de la controvertida Ley 1008 de sustancias controladas, denunciada por juristas y organizaciones de derechos humanos como un atentado contra las garantías procesales más elementales (Pettersson & Mackay 1993:5-7). Entre otras muchas arbitrariedades, dicha Ley clasificaba **toda** la producción de coca del Chapare como "excedentaria" y decretaba su irreversible eliminación, mientras que fijaba la producción legal máxima en 12.000 hectáreas y la asignaba a la otra región cocalera del país, los Yungas de La Paz, clasificada como zona de cultivos "tradicionales". En realidad, esta resolución era claramente discriminatoria contra los cocaleseros cochabambinos y carecía de base histórica, puesto que, si bien es cierto que la hoja de coca paceña es mucho más valorada para el *akulliku* o consumo tradicional que la chapareña, es evidente que una parte de dicha producción también ha sido desviada desde los años ochenta a la elaboración de pasta base de cocaína (Leons 1993); por otra parte, el cultivo de coca en el Chapare también se remonta a orígenes precolombinos, aunque, a diferencia de los Yungas, las haciendas cocaleras entraron en crisis a partir del siglo XIX (a causa de diversas plagas que afectaron gravemente a los cultivos de coca, de la precariedad de los caminos de acceso a la región, y de la propia competencia comercial de la coca yungueña), de manera que el piedemonte cochabambino quedó en una situación de práctico abandono durante la primera mitad del siglo XX; y por último, aunque es innegable que la mayoría de la producción de coca chapareña ha sido destinada al circuito del narcotráfico, un simple vistazo a los mercados locales del departamento de Cochabamba demuestra que algunos millares de toneladas de coca del Chapare (fácil-

mente identificable por su mayor tamaño, su forma irregular, y su color más oscuro) también ingresan a los circuitos comerciales legales, aunque a un precio inferior al de la coca de los Yungas.

La única concesión aparente de la Ley 1008 a las demandas de los coccaleros consistía en el reconocimiento de la obligación por parte del Estado de compensar con “planes de desarrollo socioeconómicos” a los productores de coca, para mitigar el impacto social de la pérdida de ingresos provocada por las campañas de erradicación. Pero en la práctica, el llamado *Desarrollo Alternativo* no ha ofrecido hasta el momento ninguna alternativa económicamente viable a los cultivos de coca, y sus inversiones se han volatilizado a causa de factores como la sistemática elección de cultígenos y de paquetes tecnológicos poco apropiados para las condiciones ecológicas y socio-económicas de la región, la falta de realismo de muchos proyectos (que a menudo no contemplaban los costos reales de producción o la escasez de mercados), una descomunal burocracia cuyo mantenimiento ha absorbido, según algunos analistas, el 36% del presupuesto, y un estilo vertical y tecnocrático de toma de decisiones, que ha desincentivado la participación del campesinado (Viola 2000b).

La estrategia gubernamental contra la economía de la coca consistió en lanzar periódicos operativos militares en la región con el propósito de ahuyentar a los compradores potenciales de hoja de coca y hacer bajar artificialmente su precio, confiando en que tal descenso tendría un efecto disuasorio sobre sus cultivadores y les obligaría a buscar otras fuentes de ingreso (Grunbaum 1993). Sin embargo, si bien el precio de la coca desde 1986 nunca ha recuperado las cotizaciones que alcanzó durante la cresta del boom, lo cierto es que los efectos de estas intervenciones han sido temporales y el precio de la coca siempre ha tendido a recuperarse; puesto que la coca parece mejor adaptada a la eco-

---

6. A mediados de 1997, según un estudio de la Cooperación Técnica Alemana (GTZ), el ingreso medio anual de los colonos del Chapare era de 2.786 dólares, frente a 1.200-1.500 de un maestro, o 500-700 de un campesino de los valles (*Los Tiempos*, 3 de agosto de 1997); sin embargo, tal como ha señalado Laserna (1996:107-110), sería muy engañoso deducir de este nivel de ingresos que los coccaleros constituyen un segmento socio-económico relativamente privilegiado dentro de la sociedad boliviana, puesto que sus condiciones **reales** de vida son mucho más precarias de lo que podría suponerse, a causa de factores como las enfermedades del trópico, las deficiencias de los servicios e infraestructuras locales, o la notable carestía de la vida en la región.

*"¡Viva la Coca, mueran los gringos!" 27*

gía local que la inmensa mayoría de alternativas propuestas por los organismos oficiales y ha seguido ofreciendo unos ingresos anuales superiores, y pese a todo más estables, que los proporcionados por los demás cultivos ensayados en la región<sup>6</sup>, el éxodo esperado por las autoridades se ha limitado a buena parte de la población flotante que llegó en pleno boom, mientras que la mayoría de colonizadores optaron por organizarse y defender su *modus vivendi*.



## EL SINDICALISMO CAMPESINO EN EL CHAPARE

El sindicalismo campesino ha desempeñado un papel importantísimo en el proceso de colonización del Chapare, especialmente en las colonias "espontáneas", en las cuales, dada la nula presencia del Estado, se convirtieron *de facto* en la única autoridad reconocida. Mientras que en las comunidades de la sierra la implantación de sindicatos cubrió el vacío de poder dejado tras la Reforma Agraria de 1953 por la liquidación de las haciendas y la supresión del sistema de cargos -que había sido controlado y manipulado por los terratenientes-, en el Chapare fueron los propios sindicatos (fundados por los primeros colonos que se establecían en un determinado paraje) los que crearon las nuevas comunidades, regulando la llegada de nuevos colonos, la distribución de tierras, las relaciones entre las familias o la realización de caminos y otras obras colectivas (Blanes & Flores 1982:232).

La administración estadounidense nunca llegó a intuir el enorme potencial social y político que llegaría a adquirir la respuesta de los sindicatos del Chapare en defensa de los cultivos de coca, como puede constatarse en el siguiente comentario del informe de la misión de congresistas estadounidenses desplazados en 1982 a Bolivia para evaluar sobre el terreno la futura estrategia de lucha contra el narcotráfico:

"Es difícil creer que los productores de coca del Chapare podrían constituirse en un fuerza política (...). Estos nuevos colonizadores, la mayoría de raza indígena, son aparentemente humildes y pasivos, y ya eran conocidos como tales antes del actual período de bonanza de la coca. Lo más probable es que la presión política provenga de los traficantes" (citado por Gamarra 1994:27).

Tal comentario, además de los prejuicios racistas de los congresistas, reflejaba su absoluto desconocimiento de la realidad boliviana, puesto que las organizaciones de colonizadores compartían una tradición política diferenciada de las federaciones campesinas de la sierra, gestada en el resentimiento contra el Estado (percibido más como un patrón embaucador y explotador que como un benevolente redistribuidor de tierras de hacienda), y eran mucho menos proclives que éstas a ser manipuladas por el gobierno: así, por ejemplo, en el Primer Congreso Nacional de Colonizadores celebrado en febrero de 1971, los delega-

dos habían proclamado su *“intransigente posición revolucionaria”* y su *“lucha incansable hasta lograr la expulsión del imperialismo yanqui y sus cipayos criollos, y la instauración de un régimen socialista, única alternativa de liberación total de nuestro pueblo”*. (Cf. la copia mecanografiada de dichas resoluciones consultada en la biblioteca del Ministerio de Asuntos Campesinos en La Paz).

A inicios de la década de los noventa las 40.000 familias de colonizadores del Chapare estaban adscritas a un total de 693 sindicatos de base, agrupados en 70 Centrales campesinas que a su vez estaban repartidas en cinco federaciones sindicales: la Federación de Centrales Unidas, con sede en Shinahota; la Federación de Yungas del Chapare, con sede en Jatun Pampa; la Federación de Colonizadores de Chimoré, con sede en Chimoré; la Federación de Colonizadores de Carrasco Tropical, con sede en Ivirgarzama, y la Federación Especial del Trópico de Cochabamba, con sede en Villa Tunari. La existencia de cinco federaciones independientes en la región refleja en parte la historia de luchas internas entre 1971 y 1982, cuando los gobiernos militares trataron de reproducir en la región el modelo del llamado Pacto Militar-Campesino vigente en la sierra a través de un liderazgo clientelista en la organización más antigua, la Federación Especial del Trópico de Cochabamba, dando lugar a sucesivas escisiones impulsadas por los sectores críticos con el régimen militar; pero este proceso de subdivisión era, sobre todo, el resultado de un reajuste territorial de la organización campesina para optimizar su operatividad, puesto que el frente colonizador había continuado avanzando a lo largo de la carretera troncal hasta la misma frontera con el departamento de Santa Cruz, y las colonias más periféricas se encontraban a más de 100 kilómetros de distancia de la sede de su federación, dificultando enormemente su participación regular en las actividades sindicales.

Las organizaciones de los coccaleros han llegado a convertirse desde finales de la década de los ochenta en el máximo exponente de las luchas sociales en Bolivia a causa de su disciplina, de su proverbial arrojo, y de la espectacularidad de sus movilizaciones. Entre las medidas de presión utilizadas habitualmente por dichas organizaciones destacan los bloqueos de la carretera troncal del Chapare (Cochabamba-Chimoré-Yapacaní-Santa Cruz), que pueden colapsar las comunicaciones entre la sierra andina y el Oriente boliviano a causa de la situa-

ción estratégica de dicha carretera y de su intenso tránsito de personas y mercancías; pero sin duda, han sido las grandes marchas de protesta hacia la capital las que han aportado a los cocaleros sus mayores éxitos políticos y propagandísticos. A finales de agosto de 1994, por ejemplo, con el Chapare tomado por fuerzas policiales y militares en el marco del operativo "Nuevo Amanecer" y sometido a un estado de sitio no declarado, los cocaleros emprendieron la llamada *Marcha por la Vida, la Coca y la Soberanía Nacional* hacia La Paz para denunciar la represión sistemática que estaban sufriendo. Pese a que las autoridades no escatimaron medios para tratar de abortar la marcha, los cocaleros, desplazándose a través de la selva en la primera parte del trayecto, realizando maniobras de distracción, y a partir de Cochabamba, marchando a través de la Cordillera por caminos de herradura marginales, y gracias a la hospitalidad y protección de todas las comunidades rurales por las que pasaron, consiguieron llegar a la capital después de haber burlado sistemáticamente el despliegue policial y militar durante 22 agotadoras jornadas y 620 kilómetros de trayecto (Contreras 1994).

En La Paz los cocaleros fueron recibidos de forma apoteósica, con vitores y confetti, por un cordón humano de varios kilómetros, y el gobierno de Sánchez de Lozada (que había llegado a dudar públicamente de la existencia de la marcha) sufrió un severo desgaste político, agravado un año más tarde, cuando en diciembre de 1995 las mujeres cocaleras decidieron realizar su propia marcha –exclusivamente femenina– hasta la capital, situación sin precedentes en la historia de las luchas sociales en Bolivia, que generó un amplio movimiento de apoyo y culminó en una nueva entrada triunfal en las calles paceñas a mediados de enero de 1996 (Agreda, Rodríguez & Contreras 1996).

Básicamente, el paquete de reivindicaciones formuladas por las organizaciones campesinas del Chapare desde 1986 consta de los siguientes puntos:

a/ expulsión del Chapare de las tropas de la DEA y UMOPAR; desmilitarización de la región y respeto a los derechos humanos de sus pobladores.

b/ derogación de la Ley 1008, por tratarse de una imposición extranjera que viola los principios jurídicos más elementales y criminaliza la hoja de coca del trópico cochabambino; oposición frontal a la política de erradicación forzosa, que sólo genera violencia y desesperación; la

reducción de los cultivos de coca de la región debe ser voluntaria e ir acompañada de compensaciones económicas, pero la eliminación total de dichos cultivos es absolutamente inaceptable ni siquiera a largo plazo.

c/ una auténtica política de industrialización de la hoja de coca<sup>7</sup>, que permita ofrecer salidas legales a los cultivos excedentarios de coca siguiendo el ejemplo de la gama de productos alternativos (medicamentos, productos dietéticos, dentríficos, etc.) elaborados por la empresa COINCOCA; emprender una ofensiva diplomática para la reforma de la Convención de Viena de 1961 y conseguir una despenalización internacional de la hoja de coca que abra las puertas de nuevos mercados para los derivados legales de la coca; frente a la consigna “Coca por desarrollo” esgrimida por el presidente Paz Zamora (1989-1993) para obtener contrapartidas económicas de los países consumidores del Norte, los cocaleros reclaman “Coca para el desarrollo” o “Desarrollo con coca”.

d/ un replanteamiento radical del Desarrollo Alternativo, empezando por una participación paritaria de los campesinos en sus órganos ejecutivos (y no meramente decorativa como hasta ahora); la canalización de sus proyectos a través de los propios sindicatos campesinos (y no de organizaciones paralelas); transparencia en la asignación de recursos; redefinición de sus líneas prioritarias (dedicando una especial atención a las inversiones en carreteras y sendas).

e/ regionalización del Chapare<sup>8</sup>; las compañías madereras y petroleras que trabajan en la región tienen que pagar regalías a la población local por los recursos que extraen.

---

7. En 1994, el gobierno de Sánchez de Lozada promulgó un “Decreto de Industrialización de la Hoja de Coca” rechazado frontalmente por las organizaciones del trópico de Cochabamba, puesto que excluía a la coca definida por la Ley 1008 como “excedentaria” (es decir, toda la producida en el Chapare), y de hecho incurría en una flagrante contradicción, puesto que no ofrecía ninguna alternativa para canalizar parte de dicha coca “excedentaria” a usos legales, mientras que la coca “tradicional” (la paceña) ya estaba destinada según la Ley 1008 al mercado del *akulliku* y no necesitaba, por lo tanto, ningún procesamiento.

8. El Chapare está formado por las secciones tropicales de las provincias Chapare, Tiraque y Carrasco, cuyas capitales administrativas están en la sierra (Sacaba, Tiraque y Totora), y pese a no tener presencia alguna en la región ni haber efectuado ninguna inversión en ella, han sido históricamente las beneficiarias de las regalías generadas por las actividades extractivas en el trópico, razón por la cual los cocaleros reclaman la creación de una provincia unificada que abarque todo el trópico cochabambino y excluya a los valles limítrofes.



Sin embargo, aunque los cocaleros han conseguido arrancar alguna concesión a las autoridades (como por ejemplo, la prohibición del uso de herbicidas químicos en el proceso de erradicación de la coca), en la práctica los sucesivos gobiernos bolivianos han dispuesto de un escaso margen de negociación política, teniendo en cuenta la postura extremadamente inflexible de la administración estadounidense, que ha fijado unilateralmente cupos anuales de coca a eliminar y ha presionado permanentemente a sus homólogos bolivianos con la amenaza de severas sanciones económicas en caso de no cumplirse las metas estipuladas.

Pero por otra parte, ni las autoridades bolivianas ni mucho menos las estadounidenses parecen haber llegado a reconocer a las federaciones de productores de coca como interlocutores políticos legítimos, y más bien han tratado de desacreditarlas ante la opinión pública (presentándolas como meras tapaderas legales del narcotráfico o como el embrión de una supuesta *narcoguerrilla*), descabezarlas (deteniendo a algunos de sus dirigentes con los pretextos más inverosímiles), enfrentarlas entre sí, o incluso desestabilizarlas promoviendo la creación de organizaciones paralelas. En realidad, la existencia de dichas organizaciones ha permitido canalizar por vías políticas la frustración y el resentimiento acumulados por la población local, evitando que muchos campesinos optaran por tratar de defender sus parcelas de coca mediante la resistencia armada<sup>9</sup>, idea subrayada por un estudio comparativo sobre la situación social del Chapare y la del Alto Huallaga (Perú) presentado a USAID por dos antropólogos con experiencia de trabajo en dichas regiones:

"...the *sindicatos* represent a longstanding vehicle for representing grassroots interests, and they allowed Chapare coca growers a level of participation in decisions being made about their future that far exceeds anything experienced by farmers in Upper Huallaga. The *sindicatos* are the primary reason that the Chapare is not the violent place that we find in the Upper Huallaga. Sincere efforts to promote development alternatives to coca leaf must work with and through them." (Painter & Bedoya 1991:77).

---

9. Desde 1998 se han producido en el Chapare algunos atentados esporádicos (disparos con viejos fusiles Mauser o trampas explosivas de fabricación casera) contra las tropas de UMOPAR, pero tales ataques parecen ser una iniciativa aislada de algunos campesinos más que acciones de un grupo armado organizado.

Si bien es cierto que las autoridades habían explotado con relativo éxito a mediados de los ochenta la fragmentación del movimiento campesino en el Chapare, negociando por separado con las distintas federaciones y enfrentándolas entre sí, un sangriento suceso alteraría esta situación y marcaría un hito en la trayectoria de las organizaciones de los cocaleros. El 27 de junio de 1988, una manifestación pacífica de miles de colonos ante las oficinas en Villa Tunari de DIRECO (la agencia oficial encargada de eliminar los cultivos de coca) fue ametrallada súbitamente por las tropas de UMOPAR, con un saldo final de 16 campesinos muertos o desaparecidos y otros 10 heridos de bala. La conmoción provocada por esta brutal agresión dejó paso a una creciente radicalización del sindicalismo en el Chapare, y con el tiempo, la conmemoración de esta trágica fecha (declarada por la Federación Especial del Trópico como “Día Nacional de la Sagrada Hoja de Coca”) se convertiría en el ritual más solemne de los cocaleros, que cada año acuden masivamente a Villa Tunari para rendir homenaje a los caídos.

## EL NUEVO LIDERAZGO: EVO MORALES

Los dos efectos políticos más inmediatos de la masacre de 1988 fueron una creciente aproximación de las cinco federaciones con el propósito de coordinar sus estrategias, y el surgimiento en la Federación Especial del Trópico de una nueva directiva presidida por un dirigente joven y con una actitud mucho más beligerante con las autoridades que sus predecesores. Nacido en la comunidad Isayavi del *ayllu* Sullka (Oruro) en 1962, Evo Morales había llegado al trópico de Cochabamba en 1980 y un año después había sido nombrado Secretario de deportes del sindicato de su colonia, San Francisco. A partir de ese momento, Morales realizaría una escalada meteórica en su sindicato, en la Central 2 de Agosto, y en la Federación del Trópico. En el IXº Congreso de la FETC (1986), realizado en un ambiente muy tenso (el Chapare ya estaba ocupado por las tropas estadounidenses que habían entrado al país en el marco del operativo *Blast Furnace*, y el precio de la coca, como consecuencia de dicha intervención, había caído hasta 20 dólares por tambor de 100 libras), Evo Morales pasó a formar parte de la nueva directiva; y en el Xº Congreso (julio de 1988), realizado pocos días después de la conmoción que representó la Masacre de Villa Tunari, Evo Morales se convertiría en el máximo dirigente de la Federación, presidiendo una directiva muy joven y muy crítica con el gobierno.

A simple vista, Morales destaca por su físico imponente, más alto y robusto que la inmensa mayoría de campesinos, con un rostro de facciones indias muy acusadas -más característico del altiplano que de los valles: nariz aguileña, pómulos prominentes, pliegue epicántico-, que con su mirada penetrante y una cabellera hirsuta y brillante le confieren cierta expresión de fiera. El carisma político de Morales se debe fundamentalmente a su hábil oratoria y a su lucidez como estratega, pero no deberíamos minimizar el poder de su imagen, en la medida en que, tal como ha señalado Georges Balandier, los líderes políticos, además de ser competentes y haber sido acreditados, "*deben también servir como soporte de las expectativas y representaciones colectivas*" de sus seguidores (Balandier 1994:117); así, por ejemplo, es innegable que el discurso etnicista que ha introducido Morales en el movimiento cocalero se ha visto reforzado ante la opinión pública nacional e internacional por cierta aureola de *autenticidad*, muy superior a la que otros dirigen-

tes de la región podían ofrecer (siendo un caso extremo su antiguo rival Germán Portanda, un ex-maestro mestizo afinado en el Chapare, de rasgos fenotípicos caucásicos, ante el cual es difícil evitar cierta sensación de incredulidad al oírle hablar en nombre de “*Nosotros, los Quechuas, Aymaras y Tupí-Guaraníes...*”); por otra parte, el origen aymara de Evo Morales no parece en absoluto ajeno a dicho carisma -al inicio de mi trabajo de campo, algunos campesinos o simpatizantes del movimiento de los cocaleros me hablaban de Morales subrayando con cierta admiración su origen étnico (“¡Es Aymara!”)-, sobre todo, si tenemos en cuenta que los estereotipos étnicos en Bolivia, que asocian la cultura quechua de los valles con la habilidad para el comercio y un carácter afable y lúdico, amante de la chicha, el baile y el jolgorio, relacionan en cambio “lo aymara” con un espíritu fiero e indomable y con rebeliones históricas como las de Tupaj Katari y Zárate Wilka, factor que ayudaría a explicar el carácter icónico que el rostro de Morales parece haber adquirido durante la última década en el movimiento campesino del Chapare.

Con el tiempo, Morales llegaría a convertirse en el símbolo de una tercera generación de dirigentes campesinos (diferenciada tanto de la vieja guardia de los años de la Reforma Agraria y el Pacto Militar-campesino, como de los kataristas de los años setenta), caracterizada tanto por el radicalismo y la originalidad en las formas como por un notable eclecticismo ideológico: una ilustración del peculiar *bricolage* de símbolos y referentes políticos que constituye su ideario sería el muestrario de imágenes que decoran las paredes de su pequeño despacho en la sede que la FETC tiene en la sede de Cochabamba: *ch'uspas* y guirnaldas de hoja de coca, *wiphalas* y un calendario *originario* (precolombino); arcos y flechas de los indígenas Yuracaré, un retrato del Che Guevara, y en un gran marco dorado, el escudo nacional de Bolivia. Por otra parte, un dirigente como Morales refleja los cambios sociales de las últimas décadas, que han erosionado las rígidas barreras culturales de antaño entre la ciudad y el campo: Morales es un perfecto ejemplo de “ambidextro cultural” (Swetnam 1981), tan familiarizado con las tradiciones de los *ayllus* del altiplano como el que le vió nacer, como con el estilo de vida urbano, siendo su deporte favorito el squash, por ejemplo.

Tratar de situar un líder con una personalidad tan acusada en el contexto de un movimiento social con raíces profundas y complejas nos

remite inevitablemente a un problema clásico de las ciencias sociales, como es el de la tensión analítica entre las estructuras y los acontecimientos, cuyos respectivos riesgos han sido ilustrados en la historiografía por cierta historia *événementielle* reducida a las biografías de personajes ilustres, y cierta historia económica en la cual las personas resultaban literalmente invisibles detrás de una muralla de estadísticas y fluctuaciones de precios. Ciertamente, como ha señalado Gavin Smith, parece existir una inclinación entre los científicos sociales a sobredimensionar el papel del liderazgo carismático en el estudio de movimientos campesinos por razones mayormente retóricas:

"It is likely that the importance of charismatic leadership (often by outsiders) has been exaggerated largely because of the requirements of post-hoc account-giving, which tends to conform to the structural requirements of narrative over and above the structural requirements of the movement being described. Whether or not peasant rebels actually require charismatic leaders may depend on many factors; the fact remains, however, that good narrative does indeed so require at least some such equivalent of the hero." (Smith 1989:27).

Sin embargo, autores como Marshall Sahlins han argumentado que determinadas personas -a las cuales dicho autor denomina "social-historical individuals", concepto reminiscente de la noción hegeliana de *welthistorischen individuen*- pueden servir con sus actos de epítome de la historia colectiva:

"We can retain the notion of persons whose own acts unfold a collective history. But not because they incarnate an inevitable march of the Idea. Rather because they personify the clan or the land and because their acts, universalized through the acquiescence of the historic group, then signify its dispositions" (Sahlins 1991:63).

Desde este punto de vista, el carisma político de Evo Morales debería ser entendido como un reflejo del tipo de liderazgo que la mayoría de los cocaleros buscaba a partir de 1986, en el cual el perfil de Morales de dirigente agresivo e intransigente ante el gobierno encajaba a la perfección. Seguramente no sería demasiado simplista relacionar la evolución (no exenta de altibajos) de su popularidad como dirigente con las fluctuaciones en la intensidad de la represión en el Chapare durante los últimos quince años, y el propio Morales ha reconocido en

diversas ocasiones con su habitual ironía que la persecución política y policial (incluyendo feroces campañas de desprestigio, detenciones arbitrarias y algún atentado por parte de efectivos de UMOPAR) que ha sufrido desde 1993 ha contribuido decisivamente a reforzar su liderazgo regional<sup>10</sup>.

---

10. Así, por ejemplo, durante su absurda detención en septiembre de 1994, declaró que el ministro de Gobierno (Interior) Germán Quiroga se había convertido en el "jefe de prensa" de la campaña para nominarle al Premio Nobel de la Paz, en alusión al movimiento internacional de solidaridad que dicha detención provocó; después de ser ratificado por unanimidad como máximo dirigente de la coordinadora de las cinco federaciones de productores de coca, agradeció públicamente a la embajada de Estados Unidos, a los efectivos de la DEA y UMOPAR, y al propio gobierno por haber creado las condiciones propicias para reforzar su liderazgo en todo el Chapare.

## LA GUERRA MEDIÁTICA

Para Bourdieu, los *mass-media* -y la televisión en particular- se han convertido en el “árbitro del acceso a la existencia social y política” (Bourdieu 1996:21), de manera que ningún movimiento reivindicativo puede hoy en día renunciar a su poder amplificador si no quiere verse abocado a la marginalidad y al fracaso. Un ejemplo muy notorio de esta situación sería el alzamiento zapatista en Chiapas. El EZLN, calificado por algunos comentaristas de “guerrilla virtual” o “ciber-guerrilla”, representaría un modelo de insurgencia en el que las acciones estrictamente armadas han sido reducidas a su mínima expresión, claramente subordinadas a una imaginativa estrategia propagandística que consiguió maximizar su impacto mediático<sup>11</sup>.

Otro ejemplo no menos remarcable sería el de los Kayapó en Brasil, quienes han protagonizado desde finales de la década de los 80 uno de los ejemplos más exitosos y espectaculares de instrumentalización de los *mass-media* y de determinados estereotipos etnocéntricos de la sociedad occidental para conseguir sus propios objetivos políticos. La internacionalización del debate sobre los bosques tropicales durante los años ochenta sentó las bases para una implícita alianza entre pueblos indígenas amazónicos como los Kayapó y las ONGs y colectivos conservacionistas del Norte, frente a enemigos comunes como las obras hidroeléctricas financiadas por el Banco Mundial, los planes de colonización agrícola y las explotaciones mineras, petroleras y madereras.

Líderes como Raoní y sobre todo, Payakán, conscientes de los estereotipos sobre el *buen salvaje ecológico* con los cuales una amplia audiencia internacional percibe a las culturas amazónicas, diseñaron una sofisticada campaña propagandística (aprovechando la expectación creada por la Conferencia de Rio de Janeiro de 1992) en la que se combinó un uso histriónico de símbolos de *autenticidad* étnica como

---

11. Sobre el papel de los medios de comunicación en el conflicto de Chiapas, véanse Sierra (1997) y Trejo Delarbre (1994), entre otros; sobre el uso de internet por parte de los zapatistas, véanse Cleaver (1998) y Halleck (1994).

plumas, danzas tribales y pinturas de guerra con recursos tan atípicos como la elaboración de sus propias filmaciones de video o la gira mundial realizada junto a una estrella de la música pop como Sting, consiguiendo ser recibidos por el Banco Mundial y diversos presidentes. Como resultado de la presión internacional, el Banco Mundial se vió obligado a bloquear el financiamiento para los grandes proyectos hidroeléctricos en el Alto Xingu, el gobierno brasileño reconoció finalmente a los 4.000 Kayapós derechos territoriales sobre una serie de reservas de una superficie total similar a la de Escocia, y la *Rainforest Foundation* canalizó donativos por un importe de 600.000 dólares para financiar la delimitación de su territorio étnico (véanse Conklin 1997; Conklin & Graham 1995; Rabben 1998; Turner 1992, y el lúcido documental "Amazon Journal" (1996) realizado por Geoffrey O'Connor).

Tal como ha señalado Terence Turner a propósito de los Kayapó, un factor crucial para el relativo éxito o fracaso de las reivindicaciones de los pueblos indígenas contemporáneos es su capacidad para contrarrestar los discursos y representaciones hegemónicas a través de la generación y difusión de contra-imágenes alternativas, proceso en el cual los medios de comunicación pueden jugar un papel clave:

"The realities of cultural politics, in inter-ethnic situations like those in which virtually all the World's indigenous peoples now live, put a premium on the ability of these minorities to integrate into their own cultures the institutional forms, symbols and techniques by which the dominant society defines its relations to them, and thus in some measure to control them on their own terms. A condition of success in this, and thus a prerequisite of cultural and political survival, is the ability of a group to objectify its own culture as an "ethnic identity", in a form in which it can serve to mobilize collective action in opposition to the dominant national society and Western world system. For contemporary indigenous peoples, in other words, the objectification of their own cultures typically forms one side of the struggle for cultural and social survival, whose complementary aspect is the hybridization of their cultures (...) through the incorporation of elements, techniques and perspectives of the dominant culture. Indigenous media play a key role in both aspects of this struggle." (Turner 1992:12).

Esta confrontación de imágenes y discursos es un aspecto central de la *Guerra contra las drogas* impuesta en Bolivia, como reconociera un alto mando del Ministerio del Interior al subrayar la importancia de "la otra batalla", la mediática, que de hecho, parece haberse convertido



desde hace años en la principal, puesto que desde 1986 el conflicto de la erradicación de coca en el Chapare constituye uno de los temas estrella de la actualidad informativa para los medios de comunicación bolivianos. Tanto la administración estadounidense (a través de USIS, el servicio informativo de su embajada) como la boliviana (desde varios ministerios y la propia presidencia) han bombardeado a la opinión pública con declaraciones y campañas propagandísticas con el propósito de justificar la política de erradicación, ofrecer una imagen más amable de las relaciones bilaterales entre La Paz y Washington, y criminalizar a los campesinos del Chapare. En este cometido, ambas administraciones han contado con el apoyo de instituciones como SEAMOS (vinculada a la Confederación de Empresarios), destinada en teoría a organizar debates y campañas publicitarias contra el consumo de drogas, pero que en la práctica ha actuado como un apéndice propagandístico del gobierno en su pulso mediático con los cocalleros, o la delegación del UNDCP (Programa de Naciones Unidas para el Control de la Droga) en Bolivia, caracterizada por un discurso muy agresivo contra los productores de coca.

Sin embargo, pese a todo este formidable despliegue mediático, la mayoría de la opinión pública boliviana valora de forma muy crítica la actuación de las administraciones boliviana y estadounidense en el Chapare. Una encuesta realizada por investigadores de la Universidad de San Andrés (La Paz) a mediados de 1994, sobre una muestra de 3.000 entrevistas, ofrecía unos resultados bastante concluyentes: el 73% de los encuestados se declaraba partidario de la absoluta despenalización de la hoja de coca; el 63'3% se oponía a la política de erradicación forzosa; únicamente el 9% consideraba "buena" la política anti-drogas del gobierno de Sánchez de Lozada (frente a un 40% que la consideraba "mala"), y el 75% valoraba negativamente la participación de Estados Unidos en la lucha contra el narcotráfico en el país (*Nueva Economía*, La Paz, 1 de septiembre de 1994).

Desde su ascenso al liderazgo de la FETC, Evo Morales ha dedicado una especial atención a los medios de comunicación, creando (gracias a ayudas económicas de la cooperación internacional) órganos como la emisora "Radio Soberanía" y la publicación periódica "Nuestro Trópico", pero sobre todo, realizando un trabajo muy activo para mantener una presencia permanente en los medios de difusión nacional, convo-

cando ruedas de prensa, ofreciendo noticias y declaraciones o transmitiendo a sus redacciones comunicados de la Federación a través del FAX que tiene instalado en la sede de dicha organización en Cochabamba. En estas actividades ha demostrado un grado de familiaridad con las prácticas y los intereses del medio periodístico inusual en dirigentes campesinos, y en este sentido cabría destacar su notable actitud ante las cámaras y micrófonos. Éste es un rasgo especialmente remarcable, si tenemos en cuenta que, todavía hoy, la mera presencia de una grabadora durante una entrevista intimida a muchos campesinos, tal como hemos podido constatar, no sin frustración, los antropólogos que hemos investigado en el país.

Ante las cámaras y los micrófonos, Morales proyecta una imagen de seguridad y elocuencia que contrasta con la timidez o las limitaciones retóricas de muchos otros dirigentes campesinos; por ejemplo, en cierta ocasión le encontré en los alrededores de la Plaza Murillo de La Paz, cuando acudía a la sede del gobierno para negociar con los responsables de varios ministerios. Como ambos disponíamos de algunos minutos, entramos a un café cercano y charlamos de manera muy distendida sobre la situación del Chapare. Al salir, un grupo de periodistas que esperaban en las inmediaciones del Palacio Quemado se acercaron en cuanto le vieron para hacerle algunas preguntas, y de forma automática, Evo adoptó cierta expresión de gravedad, cambió el tono de su voz y lanzó de manera tan fluida como solemne toda una serie de consignas y denuncias contra el gobierno. El “gancho” mediático de este dirigente se ha visto reforzado por su destreza en elaborar mensajes sintéticos y contundentes que fácilmente se convierten en titulares periodísticos. En cierta ocasión, confesó en una entrevista haber estudiado el estilo de los periodistas:

“He aprendido mucho de los periodistas porque me dí cuenta que era obligatorio revisar los periódicos para saber qué estaba hablando el gobierno. Entonces al momento de leer los periódicos encuentras buenos términos, bonitos términos y conceptos. Eso sí trato de repetir para en alguna concentración por lo menos tratar de ampliar” (*La Razón*, 11 de junio de 1995).

La constatación de que Evo Morales estaba ganando la batalla mediática de la coca ha dado lugar a torpes intentos de censura o presión sobre la prensa boliviana por parte de la embajada estadounidense (Gamarra 1994:80), cuyo efecto ha sido totalmente contraproducente, y

también ha inspirado implacables campañas de desprestigio personal contra dicho dirigente campesino por parte de las administraciones implicadas: así, por ejemplo, dos asesores de la administración estadounidense en materia de lucha contra el narcotráfico (Clawson & Lee III 1996:222) han llegado a apuntar, sin prueba alguna, que el trato relativamente favorable que Morales recibe de buena parte de la prensa boliviana obedecería a los supuestos sobornos que dicho dirigente campesino estaría repartiendo con fondos procedentes del narcotráfico, mientras que el director de UNDCP en Bolivia, Sandro Calvani, llegó a convocar una disparatada rueda de prensa en 1993 para anunciar que la instalación por parte de Evo Morales de un FAX en la sede de su Federación sin duda constituía una prueba evidente de su financiación con actividades ilícitas.



## LA POLÍTICA DE ALIANZAS DE LOS COCALEROS

La estrategia diseñada por los dirigentes cocaleros desde finales de la década de los ochenta ha concedido una atención prioritaria a la necesidad de tejer una trama de alianzas que permitieran situar la problemática de la coca en el centro de las luchas sociales y políticas del país. El primer requisito consistía, por supuesto, en superar definitivamente las divisiones y recelos que habían separado previamente a las cinco federaciones del Chapare, y con este propósito se creó un Comité de Coordinación que en la práctica se convirtió en una instancia unificada de liderazgo regional, presidida por Evo Morales desde 1993. Otro paso muy relevante fué la creación de ANAPCOCA (la Asociación Nacional de Productores de Coca), entidad que ha permitido coordinar acciones con las organizaciones de los Yungas de La Paz<sup>12</sup>; y también se pudo constatar un creciente liderazgo político de los cocaleros en el seno de la Confederación de Colonizadores, a través de los representantes de las federaciones de Carrasco, Yungas del Chapare y Chimoré.

Tal como ha señalado Healy (1991:92), al inicio de la década de los ochenta, la Federación Especial del Trópico de Cochabamba era una "oscura" organización campesina con un peso político bastante marginal dentro del país; al finalizar la década, ya se había convertido en la vanguardia política del campesinado nacional o incluso de todo el movimiento sindical boliviano. Uno de los principales objetivos del nuevo liderazgo cocalero ha consistido en convertir la problemática de la coca en uno de los ejes programáticos de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB, organización que representa a todo el campesinado del país), creando una comisión permanente en los congresos de la Confederación y posteriormente, una

---

12. En realidad, no existía ninguna identidad *natural* de intereses entre ambas organizaciones, puesto que la Ley 1008 había privilegiado descaradamente a los cultivos de coca de los Yungas, y el clima de represión y violencia del Chapare no había tenido apenas incidencia en las zonas cocaleras de La Paz; sin embargo, con el tiempo, las organizaciones yungueñas han abandonado su habitual actitud moderada y pactista ante las autoridades y han apoyado incondicionalmente las movilizaciones de los cocaleros cochabambinos como la gran marcha hacia la capital de 1994. Esta complicidad ha resultado de gran utilidad simbólica para las organizaciones del trópico de Cochabamba, que de esta manera podían desenmascarar públicamente la habitual retórica gubernamental sobre la "coca buena" de los Yungas y la "coca mala" del Chapare.

secretaría específica dentro de la directiva nacional. El elemento central de esta estrategia política consistía en concienciar a las organizaciones sindicales matrices de que la ofensiva contra la coca no era un problema exclusivo de sus cultivadores, sino de todo el campesinado boliviano y por extensión, de todas las clases populares del país, tal como expresaba esta resolución aprobada por el Tercer Congreso de la CSUTCB (1987):

“Convocamos a cerrar filas a todas las organizaciones sindicales en torno a la COB, la CSUTCB, Instituciones Cívicas, Parlamentarios identificados con el pueblo oprimido y militares progresistas, para la defensa de la hoja de coca ya que esto no es un problema regional, sino nacional por ser un recurso natural que posee nuestro país” (CEDOIN 1988:24).

En el Tercer Congreso de la CSUTCB, realizado en Cochabamba en 1987, el número de delegados del Chapare y/o productores de coca aumentó espectacularmente, pasando de 29 a 83 representantes, en reconocimiento tanto del crecimiento demográfico que había experimentado la región a consecuencia del boom de la coca, como sobre todo, de su evidente “combatividad” (CEDOIN 1988:7). La ascensión política de los cocaleros continuaría en el Congreso Extraordinario de julio de 1988, que marcaría la decadencia de la corriente katarista en el seno de la CSUTCB. Ricardo Calla, en su análisis del desarrollo de dicho Congreso subraya la emergencia de los cocaleros del Chapare como una nueva vanguardia política en el seno del movimiento campesino, ilustrada por la madurez y la sofisticación del documento de la Comisión de la Hoja de Coca:

“Ya una mirada superficial a este documento revela que los sindicatos de productores de la hoja de coca en Bolivia se están convirtiendo en un sector de “punta” del sindicalismo rural. Efectivamente, a diferencia de todos los otros documentos emitidos en el I Congreso Extraordinario de Potosí, el de esta Comisión está más ordenadamente redactado, mejor fundamentado y más laboriosamente trabajado. Las posiciones esgrimidas han sido, evidentemente, reflexionadas con pausa y la improvisación que delatan los documentos de las otras Comisiones está en este caso ausente. Estos detalles revelan la existencia de una verdadera organización que cuida, incluso, los aspectos discursivos de su funcionamiento” (Calla, Pinelo & Urioste 1989:79).

En el IV° Congreso (1989) los coccaleros incluso se sintieron legitimados para afirmar en su documento: *"Como es de conocimiento nacional, en la actualidad los productores de coca somos la vanguardia del Movimiento Campesino..."* (CEDOIN 1990:43), y la propia CSUTCB reconocía abiertamente esta situación en el VI° Congreso (1994):

"...la producción de coca ha permitido mantener la fuerza del movimiento campesino y del movimiento popular. Los coccaleros se han convertido en una fuerza social y política emergente de primera importancia. Sin sus movilizaciones sería imposible pensar en la lucha actual por las reivindicaciones de los trabajadores y del pueblo en general..." (CEDOIN 1994:125).

Aunque algunas interpretaciones han presentado la relación de las organizaciones de coccaleros con la CSUTCB en términos sumamente instrumentales y oportunistas (como por ejemplo, Hahn (1996:101), quien incurre en la visión estereotipada de unos coccaleros "capitalistas" y "occidentalizados" manipulando a la CSUTCB para revestirse de autenticidad indígena), en realidad la unidad de acción reflejaba más bien una relación simbiótica entre ambas organizaciones: ciertamente, esta alianza ha bonificado a los productores de coca con un plus de legitimidad a la hora de identificar la protección de sus cultivos con la defensa de la cultura andina, pero no es menos cierto que también ha permitido a los dirigentes de la CSUTCB disimular la evidente pérdida de capacidad de convocatoria de sus movilizaciones en la sierra. Tal como ha señalado Healy (1991:97), la irrupción a mediados de los ochenta de los sindicatos del Chapare en la escena política nacional con sus espectaculares movilizaciones coincidió en el tiempo con un período de apatía política, divisiones internas, y desmovilización en el seno de la CSUTCB.

Un ejemplo de esta situación es el espectacular contraste entre los bloqueos de carreteras convocados por la CSUTCB y las organizaciones de coccaleros durante los últimos años. El campesinado de los valles y el altiplano había participado masivamente en diversos bloqueos durante los años setenta, como los de 1974 o de 1979; sin embargo, con la llegada a la democracia, la capacidad de convocatoria de la CSUTCB fue instrumentalizada por el liderazgo obrero para poner contra las cuerdas al débil gobierno izquierdista de la UDP, de manera que en el bienio 1983-1984 se llegaron a convocar 18 bloqueos nacionales de carreteras, la

mayoría de los cuales no tenían unos objetivos claros para las bases campesinas. La CSUTCB todavía acusa en la actualidad el desgaste experimentado por esta medida de presión durante aquel período, como pudo apreciarse en el bloqueo convocado a finales de abril de 1994<sup>13</sup>.

Una situación similar se ha repetido en las relaciones entre las organizaciones de los cocaleros y la Central Obrera Boliviana<sup>14</sup>. Las profundas dislocaciones que la Nueva Política Económica de corte ultraliberal ha introducido en la sociedad boliviana desde 1985 han erosionado seriamente la capacidad de convocatoria de la COB y han puesto al descubierto sus problemas internos. La dramática crisis económica de la primera mitad de los ochenta y el decreto 21060 destruyeron buena parte del capital simbólico que las organizaciones obreras habían acumulado durante décadas de lucha contra la oligarquía minero-terrateniente y las dictaduras militares. La actitud maximalista e intransigente del liderazgo obrero (que llegó a convocar nueve huelgas generales entre noviembre de 1983 y marzo de 1985 contra el gobierno progresista de la UDP, acosado por la hiperinflación y las intrigas golpistas) abrió una brecha cada vez más insalvable entre la cúpula de la COB y la actitud más pragmática de los trabajadores de base, muchos de los cuales optaron tras la privatización por acogerse a las pobres indemnizaciones del retiro “voluntario” antes que seguir las llamadas a una incierta resistencia lanzadas por los líderes sindicales.

---

13. Durante dicho bloqueo tuve la oportunidad de recorrer las principales carreteras de Cochabamba y pude constatar que en líneas generales, el seguimiento fue bastante escaso: en diversas provincias los bloqueos fueron levantados en pocas horas, en algunas ni siquiera llegaron a iniciarse, y la desinformación del campesinado de base sobre los motivos de la convocatoria parecía generalizada. En cambio, la respuesta de los chapareños fue tan contundente como siempre, de modo que la carretera Cochabamba-Chimoré-Yapacani-Santa Cruz fue tomada en varios puntos por un retén permanente de miles de campesinos armados con palos, lanzas y flechas, inmovilizando a más de 2.000 camiones y autobuses durante toda una semana (del 28 de abril al 5 de mayo) y provocando situaciones caóticas en los departamentos de Cochabamba y Santa Cruz.

14. La COB, fundada tras la revolución de 1952, es la organización matriz del sindicalismo en Bolivia, y el campesinado también está adscrito formalmente a ella, a través de la CSUTCB o de la Confederación de Colonizadores, si bien ambas organizaciones disponen de un amplio margen de autonomía. Sin embargo, en la práctica, la cúpula obrera ha discriminado durante décadas al campesinado, pese a que dicho sector representa a la mayoría de la población boliviana. En los estatutos de la COB, los mineros, que ni en la época de mayor esplendor del estaño llegaron a sobrepasar el 4% de la PEA, se asignaron una representación orgánica del 39% de los delegados y el control de la Secretaría General, mientras que al campesinado le correspondía un exiguo 13%, y hasta la década de los noventa únicamente le fueron asignadas carteras con un contenido meramente decorativo, como la de Defensa Sindical.



Por otra parte, si bien la COB había asumido durante treinta años la representación de toda la sociedad civil boliviana (especialmente, durante el ciclo de dictaduras militares entre 1964 y 1982), este papel quedaría en entredicho durante la década de los ochenta, y pese a su habitual retórica ultraclasista sus paquetes reivindicativos fueron denunciados por campesinos e informales por su carácter cada vez más "gremialista" y "salarialista", y en la práctica habían dejado de representar los intereses sociales y económicos de la mayoría de la población del país.

Aunque el nuevo escenario socio-económico requería una profunda redefinición del discurso y la organización interna de la Central Obrera, su cúpula dirigente adoptó durante años una actitud inmovilista contra las reiteradas propuestas de reformas por parte de los representantes de los campesinos y colonizadores, basadas tanto en el reconocimiento explícito del carácter plurinacional y multicultural de Bolivia como en la alteración de la asimétrica estructura de representación imperante desde su fundación en el seno de la COB. En estos debates, los dirigentes de los colonizadores -y muy especialmente de los cocaleros- se convirtieron en la punta de lanza del movimiento campesino, y los argumentos esgrimidos durante décadas por la cúpula obrera para negar mayores espacios de poder al campesinado sirvieron precisamente para refrendar el imparable ascenso de los productores de coca: la supuesta falta de "tradición revolucionaria y combatividad" del campesinado era difícilmente extrapolable a los cocaleros, que estaban en permanente movilización desde 1986 y sufrían una sangrienta represión, y la habitual invocación al papel "estratégico" del proletariado minero en la economía nacional, fácilmente desmentible con un simple vistazo a las estadísticas del PIB, quedaba en evidencia al ser comparada con la economía de la coca, el "nuevo sector estratégico" de la economía boliviana.

El creciente peso político de los productores de coca en el seno de la organización obrera también se vio propiciado por el hundimiento del sindicalismo minero tras la privatización de las minas en 1985 y por la evidente pérdida de capacidad de convocatoria de los paros urbanos de la COB (Healy 1991:100-101). Mientras que años antes la COB había llegado a excluir a los dirigentes de los cocaleros de las huelgas de hambre convocadas contra la política económica del gobierno, durante la

última década las demandas de los cocaleros han ocupado un papel muy destacado en todos y cada uno de los paquetes reivindicativos presentados por la Central Obrera, y se han reflejado en los diversos documentos y resoluciones aprobados por los congresos de la organización matriz<sup>15</sup>. Esto no significa en modo alguno que hayan dejado de existir profundas diferencias ideológicas y estratégicas entre el proyecto de los cocaleros y el de los dirigentes obreros, pero las evidentes implicaciones anti-imperialistas de la lucha en defensa de la coca han creado un espacio discursivo común, muy familiar a la cultura política de la cúpula de la COB (Healy 1991:101).

Los dirigentes del Chapare también comprendieron que, del mismo modo que las raíces del conflicto de la coca son esencialmente supranacionales, también debería aspirar a serlo su estrategia política, y en consecuencia, buscaron alianzas con diversas organizaciones y movimientos internacionales. Para empezar, las federaciones del Chapare han podido contar con el apoyo de diversas organizaciones de derechos humanos, como Acción Andina, Human Rights Watch, Washington Office of Latin America-WOLA, la Comisión Andina de Juristas y Amnistía Internacional, con el propósito de denunciar la represión que estaban sufriendo y condicionar la política anti-narcóticos de las administraciones boliviana y estadounidense. Para reforzar esta dimensión internacional de la defensa de los cultivos de coca en 1991 se crearía el Consejo Andino de Productores de Coca, agrupando a los productores de Bolivia, Perú y Colombia, aunque en sus encuentros también figure una representación de países limítrofes como Ecuador y Venezuela, así como “delegaciones fraternales” del Movimiento de Campesinos sin tierra del Brasil y numerosas ONGs europeas. Pero la más ambiciosa de las iniciativas internacionales emprendidas por los cocaleros fue la coordinación con una red formada por 16 ONGs europeas (entre ellas, *Frères des Hommes*, el *Boliviancentrum* de Antwerp, el *Instituut voor Drugsvrede* de Amsterdam, y el *Catholic Institute for International*

---

15. Así, por ejemplo, el IXº Congreso de la COB (Sucre, 1992) expresó su oposición frontal a la erradicación de la coca y la militarización del trópico, recomendó el desacato a la Ley 1008, exigió la inmediata expulsión de Bolivia de los agentes de la DEA, e incluso aprobó una resolución de condena al gobierno español por la “descarada e ignominiosa” decisión de prohibir la exhibición de hoja de coca (“símbolo de las naciones originarias y de la clase trabajadora” de Bolivia) en la Exposición Universal de Sevilla (CEDOIN 1992:251).

*Relations* de Londres) de la Campaña Coca 95, que permitió articular un *lobby* político de apoyo para tratar de influenciar la política europea.

La campaña permitió realizar una extensa gira por Europa a tres dirigentes cocaleros (Evo Morales del Chapare, Maruja Machaca de los Yungas de La Paz, y Genaro Cahuana del Valle de la Convención, Perú), que se entrevistaron con foros de ONGs, periodistas, parlamentarios y representantes de los principales partidos políticos, y pudieron exponer su testimonio de la grave situación en sus respectivas regiones. A partir de 1995 la figura de Evo Morales adquiriría una creciente notoriedad internacional, amplificada por su postulación al Premio Nobel de la Paz, junto con el doctor John Marks (uno de los pioneros de la filosofía de la *Harm Reduction*), por la red de ONGs europeas, candidatura que recibió la adhesión de numerosos intelectuales, juristas, y representantes de diferentes partidos progresistas y ecologistas. Tras las arbitrarias detenciones de Evo Morales en septiembre de 1994 y mayo de 1995, el gobierno de Sánchez de Lozada tuvo que enfrentarse a una extraordinaria presión internacional, incluyendo una "campaña mundial de solidaridad" de organizaciones sindicales impulsada por la Federación Sindical Mundial y la Confederación de Comisiones Obreras en España, y una carta del Parlamento europeo (firmada, por 17 eurodiputados, entre ellos, el Vicepresidente de la Unión Europea Wilfried Tolkämper) exigiendo su inmediata liberación; en Alemania, donde la reciente visita de Evo Morales en 1995 había causado una notable impresión, se organizó una campaña de envío masivo de faxes de protesta a la sede del gobierno boliviano, obligando a la embajada del país andino a publicar un comunicado en la prensa alemana para justificar la medida del gobierno.

Desde mediados de la década de los noventa, las actividades internacionales de Evo Morales han llegado a convertirse en una permanente pesadilla para la diplomacia boliviana: en 1994 la carismática Premio Nobel de la Paz Rigoberta Menchú presentó, tras las gestiones realizadas por Evo Morales, un informe en defensa de la hoja de coca ante la Comisión de Derechos Humanos de la ONU; en julio de 1997, el propio Evo ingresó en el Grupo de Trabajo de Ginebra sobre Poblaciones Indígenas de la ONU, donde denunció la "política de genocidio" del nuevo gobierno del General Banzer; a finales de febrero de 1998, fue invitado nada menos que por el EZLN de Chiapas para participar en Ginebra en

el encuentro de Acción Global de los Pueblos contra el Libre Mercado; y tras su elección como diputado, emprendió una campaña de denuncias contra las autoridades bolivianas por violar los derechos humanos de la población del Chapare ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA, la OIT, y el Tribunal Internacional de La Haya.

## LAS CANDIDATURAS ELECTORALES DE LOS COCALEROS

En Bolivia se ha producido desde el retorno de la democracia en 1982 una acelerada erosión de la legitimidad de la clase política –particularmente, de aquellos partidos a los que podríamos denominar “tradicionales”-, hasta el punto de que entre el campesinado los políticos profesionales suelen ser calificados de forma habitual con términos despectivos como “politiqueros” y “traficantes de votos”. El politólogo Jorge Lazarte atribuye este fenómeno a diversas causas, como la tendencia de los partidos del tipo “atrapalotodo” (*catch-all-party*) a asumir compromisos electorales durante las campañas que luego no suelen cumplir; la generalización de alianzas políticas percibidas por el electorado como *contra natura* (como la del socialdemócrata MIR y el maoísta FRI con el partido del ex-dictador Hugo Banzer entre 1989 y 1993, o la del MBL y el katarista MRTKL con el MNR entre 1993 y 1997), que más que un compromiso por la gobernabilidad parecen denotar una actitud oportunista y el afán de repartirse cuotas de poder a cualquier precio; o las constantes denuncias y escándalos de corrupción, que han salpicado a la mayoría de partidos y han provocado un descrédito generalizado de la política (Lazarte 1992:83).

Como resultado de este “déficit de representatividad”, una creciente mayoría de la sociedad boliviana se siente cada vez menos representada por estas candidaturas. Este deterioro de la credibilidad de los partidos ha sido más intenso e irreversible en una región como el Chapare, puesto que los cocaleros han podido constatar durante la última década giros de 180 grados entre lo que algunos partidos prometían en referencia a los cultivos de coca y a las relaciones bilaterales con Estados Unidos cuando estaban en la oposición, y lo que realmente hicieron durante su paso por el gobierno<sup>16</sup>.

---

16. Un ejemplo extremo sería el del Movimiento Bolivia Libre, escisión del socialdemócrata MIR que durante la presidencia de Paz Zamora se dedicó a fustigar a sus antiguos correlegionarios por su supuesto servilismo ante Estados Unidos. En el foro de los partidos políticos sobre la situación del Chapare realizado en 1990, el MBL se opuso a cualquier tentativa de erradicación forzosa de los cultivos de coca, alegando que la militarización del trópico de Cochabamba era una **Guerra de baja intensidad** “...diseñada por los USA para neutralizar las demandas sociales de nuestros pueblos...”, a la vez que señalaba que la realización de operativos militares contra los cocaleros rompía

Esta situación ha propiciado que las organizaciones campesinas del Chapare desconfíen de cualquier intermediario político y hayan tratado de acceder directamente hasta el Parlamento. Un primer intento tuvo lugar en marzo de 1989, cuando las federaciones de cocaleros establecieron un acuerdo con la coalición Izquierda Unida, por el cual dicha formación se comprometía a exigir en el Parlamento la derogación de la Ley 1008 y reservaba los puestos 5º, 6º y 7º de su candidatura por Cochabamba a los dirigentes designados por las propias organizaciones del Chapare. La combinación del efecto de esta alianza política y del voto de castigo contra los partidos del gobierno saliente -especialmente, del MNR- por su autoritarismo y su servilismo respecto a Estados Unidos, dió lugar a unos resultados espectaculares. Gracias al voto masivo de los colonizadores del trópico, Izquierda Unida saltó del 1'76% de los votos obtenido en 1985 hasta el 7'21% -alcanzando el 12'5% en el Departamento de Cochabamba y nada menos que el 42'3% en las secciones tropicales de dicha región (Healy 1991:106)-. Sin embargo, esta experiencia no resultó satisfactoria para los dirigentes del Chapare, que vieron como los miles de votos que habían aportado a IU no les sirvieron para obtener escaños a causa de la posición testimonial que dicha coalición les había cedido dentro de la candidatura, de manera que Evo Morales comenzó a buscar una alternativa más ambiciosa.

El primer intento de articulación de un "instrumento político" propio por parte de los cocaleros fué la candidatura del Cabildo Nacional Pachakuti o Eje Cabildo Pachakuti en las elecciones presidenciales de 1993, uno de cuyos principales impulsores fue Evo Morales (número uno de la lista electoral por Cochabamba), y en la cual también participaron otros dirigentes del Chapare como Felipe Cáceres y Alcira Flores. Aunque durante la campaña electoral las regiones productoras de coca se perfilaron como el principal objetivo de la candidatura, los resulta-

---

el marco constitucional y preparaba el terreno "...para una abierta intervención militar norteamericana en nuestro país...". En cambio, entre 1993 y 1997 el MBL formó parte de un gobierno que llevó la erradicación forzosa y la militarización del Chapare hasta límites inéditos, recurriendo incluso a un largo estado de sitio de seis meses y dejando docenas de campesinos muertos en la región; curiosamente, la primera decisión de Antonio Aranibar -el líder del partido- al tomar posesión de la cartera de Relaciones Exteriores fue la autorización para el ingreso al Chapare de un nuevo contingente militar estadounidense, y un año después no tuvo ningún reparo en firmar el nuevo tratado de extradición con Estados Unidos que Paz Zamora había rechazado durante su mandato por considerarlo anticonstitucional y un atentado contra la soberanía jurídica de la nación.

dos fueron decepcionantes, y el Eje únicamente obtuvo un escaño en La Paz, mientras que la candidatura de Evo Morales pinchó de forma espectacular, obteniendo apenas unos 5.000 votos en toda Cochabamba. La principal causa de esta debacle cabe atribuirla fundamentalmente a que el campesinado del Chapare no había recibido suficiente información previa sobre los propósitos de aquella candidatura electoral, y la percibió más como una aventura personal de Evo Morales que como una iniciativa orgánica de las federaciones de productores de coca (sensación reforzada por la destacada presencia en sus listas de candidatos ajenos al campesinado, reclutados entre la intelectualidad cochabambina y los partidos de izquierda).

Después de extraer y asimilar las enseñanzas de su anterior fracaso, Evo Morales presentó en el Congreso de la CSUTCB de Santa Cruz (marzo de 1995) un nuevo proyecto de "instrumento político" de carácter estrictamente campesino, que esta vez sí había sido refrendado por las cinco federaciones del Chapare. La propuesta de Morales fue aprobada, y desde el primer momento se pudo constatar que en la dirección política de la nueva formación, llamada Asamblea por la Soberanía de los Pueblos, las organizaciones campesinas de Cochabamba (tanto de los valles como, sobre todo, del trópico) tenían una presencia muy importante, reflejada en las líneas prioritarias de su programa: defensa de la tierra, de la coca, de los recursos naturales del país, de la soberanía nacional y de los derechos humanos.

En junio de 1995, la Corte Nacional Electoral (cuyos magistrados, nombrados a dedo por el gobierno, ya habían protagonizado en el pasado diversas polémicas al discriminar con sus decisiones a otros partidos minoritarios), recurrió a diversos formalismos legales para no aceptar la participación de ASP en las elecciones municipales, pese a cumplir con todos los requisitos exigidos. Sin embargo, la respuesta de las organizaciones campesinas consistió en replicar a las autoridades con las mismas armas, y recurrieron a una argucia legal, al conseguir que les fueran "prestadas" las siglas de Izquierda Unida (formación sumida en una grave crisis que en los hechos había supuesto su desactivación tras no haber obtenido ni un sólo diputado en las elecciones de 1993), y bajo esta personería jurídica pudieron presentar sus propias listas electorales.

En las elecciones municipales de 1995 se registraron en el Chapare unos resultados que constituyen un verdadero hito en la historia elec-

toral de Bolivia. La candidatura de la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos/Izquierda Unida consiguió el control de todas las alcaldías importantes del Chapare (Villa Tunari, Chimoré, Eterazama, Isinuta, Puerto Villarroel, Shinahota, Ivirgarzama...), y en muchas de estas localidades se registraron resultados humillantes para los principales partidos nacionales, especialmente para aquellos que formaban parte de la coalición gubernamental, puesto que su política agresiva e intransigente en la región les supuso un severo voto de castigo: así, por ejemplo, en Puerto Villarroel, Guido Tarqui (dirigente histórico de la Federación de Carrasco Tropical) consiguió 3872 votos frente a 356 del MNR, y en Villa Tunari, el candidato por ASP/IU Felipe Cáceres (uno de los colaboradores más cercanos de Evo Morales en la Federación del Trópico), fue elegido con 2143 votos frente a 189 del MNR. En el conjunto del Departamento de Cochabamba, la candidatura de IU/ASP obtuvo un total de 11 alcaldías y 49 regidores, superando las previsiones más optimistas.

El éxito de las elecciones municipales convenció a los dirigentes cocaleros de la necesidad de presentarse a las elecciones presidenciales; para no repetir los errores que provocaron el estrepitoso fracaso de la candidatura del Eje Cabildo Pachacuti en 1993, Evo Morales se encargó de reforzar el carácter orgánico de la vinculación entre la ASP y las federaciones campesinas del Chapare, presentando el proyecto a la consideración de las bases y diseñando mecanismos institucionales para garantizar la comunicación y el control entre el campesinado y sus representantes electos: de esta manera, el XIV Congreso de la FETC (julio de 1996) resolvió que los cocaleros concejales, senadores, diputados y alcaldes “son parte de la estructura sindical de la organización”, por lo que, “deben rendir cuentas como miembros natos del Congreso”, y por lo tanto, deben someterse a las sanciones establecidas en el Estatuto Orgánico de la Federación en caso de incumplimiento.

Las elecciones presidenciales de 1997 demostraron que el éxito municipal de 1995 o de las grandes marchas de protesta hacia La Paz no habían sido fenómenos aislados, sino que más bien confirmaron la magnitud del movimiento social y político que se estaba gestando en el Chapare desde hacía años. Evo Morales, candidato uninominal por la circunscripción 27 (Carrasco Tropical), consiguió su escaño con casi el 80% de los votos emitidos (14.024, frente a 2.173 del MIR y 1.207 de la UCS), siendo el diputado uninominal que obtuvo un mayor porcentaje



de voto de todo el país (de un total de 68 elegidos por este procedimiento)<sup>17</sup>; en el conjunto del Departamento de Cochabamba, la candidatura de ASP-IU obtuvo 4 diputados, convirtiéndose en la cuarta fuerza política regional en número de votos (más del 17% del total) y superando los mejores resultados de los partidos kataristas aymaras en el pasado. Estos resultados constituyeron un verdadero terremoto político en Bolivia, y también obtuvieron cierta resonancia internacional: al saberse los primeros resultados oficiales, Evo Morales tuvo que atender la visita de una decena de periodistas extranjeros y numerosas entrevistas telefónicas desde diversos países.

Con los diputados cocaleros (que realizaron su juramento durante la toma de posesión de sus escaños con el puño izquierdo en alto) parece haber ingresado al Parlamento un nuevo estilo de hacer política; Evo Morales anunció que pensaba dedicar tres días a la semana a las actividades parlamentarias y el resto los pasaría en el Chapare para no perder el contacto con las bases, y que ponía la dieta parlamentaria de 20.000 bolivianos mensuales a la disposición de la Federación del Trópico, a la vez que declaraba su intención de formar un "bloque anti-neoliberal" en el parlamento, para el cual convocó el apoyo de *"intelectuales, obreros, campesinos, gremiales, fabriles, maestros, desocupados y todos los sectores populares"*.

Un análisis de los movimientos sociales en Bolivia durante la década de los noventa difícilmente podría pasar por alto que los cocaleros han pasado a ocupar en el imaginario político del país el rol de "vanguardia del movimiento popular" que los mineros habían ocupado hasta el ajuste estructural de 1985, y este relevo ha sido admitido incluso por intelectuales y líderes políticos o sindicales que en un pasado no muy lejano habían minimizado el potencial revolucionario del campesinado. El sociólogo James Petras, por ejemplo, atribuye los indicios actuales de "resurgimiento" de la izquierda latinoamericana a la emergencia como actor político durante los últimos años de un "nuevo cam-

---

17. Las candidaturas uninominales fueron una novedad introducida en las elecciones de 1997, en las cuales se implantó un sistema mixto. Además del tradicional reparto de escaños entre las listas presentadas por los partidos en cada departamento, se decidió asignar una plaza de diputado a cada una de las 68 circunscripciones territoriales en las que se dividió el país, para ser dirimidas -mediante el sistema mayoritario- entre candidaturas individuales.

pesinado”, siendo según dicho autor los máximos exponentes de este fenómeno el MST en Brasil, el EZLN en Chiapas y el movimiento de los cocaleros en Bolivia; aunque Petras sobredimensiona continuamente la presencia de ex-mineros relocalizados en el Chapare -dando a entender que la conciencia política de sus organizaciones tendría un origen obrero-, admite la brillante estrategia de los líderes cocaleros (a los cuales califica de “sofisticados autodidactas”), y el carácter heterodoxo de un movimiento capaz de conjugar “análisis marxistas y valores precolombinos” (Petras 1997:27). Incluso los ideólogos del trotskista POR, caracterizados durante décadas por sus prejuicios obreristas y anti-campesinos que les llevaban a percibir al campesinado andino como una masa pasiva y oscurantista, han dejado de señalar las minas del altiplano como el foco insurreccional capaz de irradiar la revolución al resto del país, y ahora postulan que la futura “guerra civil obrero-campesina contra la burguesía anti-nacional” debería iniciarse precisamente en el Chapare (Vargas Arze 1996:48).

## **LA ARTICULACIÓN DE UN DISCURSO CONTRAHEGEMÓNICO**

Según David Parkin (1984:353), la principal función de la retórica política consiste en organizar las experiencias de los oyentes de manera que vean sus intereses reflejados en las palabras del orador; dado que su audiencia potencial es intrínsecamente heterogénea, el orador deberá descubrir y explotar cierto número de "mínimos común denominadores de comunicación". El nuevo liderazgo campesino del Chapare tomó conciencia rápidamente de la necesidad de adoptar una postura política mucho más compleja y matizada ante el fenómeno del narcotráfico que la actitud simplista de la vieja guardia de los dirigentes cocaleros, que durante la primera mitad de la década de los ochenta no tenían ningún reparo en afirmar públicamente que el narcotráfico "era un problema de los gringos" y que a ellos no les concernían en modo alguno los problemas sociales que éste estaba generando. Indudablemente, este tipo de declaraciones no había contribuido precisamente a despertar complicidades ni apoyos, ni en Bolivia ni mucho menos en el exterior.

En primer lugar, uno de los grandes aciertos estratégicos de las federaciones del Chapare durante la década de los noventa ha consistido en subrayar el significado social, cultural e histórico de la producción y consumo de hoja de coca y en desmarcarla del fenómeno del narcotráfico ante la opinión pública mediante la popularización de la consigna "coca no es cocaína". Aunque una parte muy importante de la producción de coca del Chapare (comprada libremente en los mercados de la región) sea desviada hacia la fabricación de cocaína, no hay que olvidar que el cultivo de coca en los Andes Centrales se remonta a por lo menos unos 5.000 años de antigüedad, y su consumo es un elemento central de la sociabilidad, el ritual y la identidad cultural del campesinado andino; además, constituye uno de los principales recursos de la farmacopea tradicional andina, y de sus extraordinarias propiedades bioquímicas (tónicas, digestivas, cardiotónicas y analgésicas) y su alto contenido de alcaloides podrían obtenerse numerosas aplicaciones médicas. Por estas razones, han argumentado los cocaleros, la solución más racional y equitativa al problema de la cocaína consistiría en levantar la prohibición internacional vigente desde 1961 contra la hoja de coca y sus derivados, abriendo el mercado mundial a la exportación de una amplia gama de productos médicos, dietéticos y cosméticos (elaborados y

comercializados localmente de forma experimental por COINCOCA, una empresa creada por las propias organizaciones de cocaleros) sin olvidar las tradicionales infusiones o *mates*, que según algunos cálculos podrían llegar a absorber toda la producción actual de coca en un contexto de despenalización internacional (Laserna 1996:54-55).

En segundo lugar, las organizaciones de los cocaleros han tenido que contrarrestar la habitual retórica oficial de las administraciones boliviana y estadounidense, que han tratado de presentarles ante la opinión pública como meros peones de los narcotraficantes. Frente al argumento de que el narcotráfico en Bolivia está encarnado por “gente de abarcas y ojotas” (es decir, campesinos) en palabras del Presidente Sánchez de Lozada, dirigentes como Evo Morales han replicado repetidamente que en realidad viste “con uniforme de UMOPAR y también de terno y corbata”, señalando a las corruptas tropas anti-narcóticos y a la clase política como los verdaderos cómplices del narcotráfico: argumento tan contundente como efectivo en un país en el cual todos los gobiernos desde 1986 se han visto envueltos en grandes escándalos de connivencia con el narcotráfico, que salpicaron gravemente a los Ministros de Interior de los gobiernos de Paz Estenssoro (caso Huanchaca), Paz Zamora (caso Capobianco) y Sánchez de Lozada (caso narco-avión) y a varios comandantes de la FELCN, uno de los cuales cumple actualmente una larga condena de prisión en Estados Unidos acusado de haber remitido a aquel país cientos de kilos de cocaína.

Uno de los ejes centrales del discurso político de los productores de coca ha consistido en la denuncia sistemática de la constante intromisión de la administración estadounidense en el país, comparándola con la situación de la base de Guantánamo en Cuba. Al retomar consignas de la retórica nacionalista criolla, los cocaleros han tratado de profundizar la división existente entre las autoridades políticas y castrenses, convocando a los “militares progresistas” a impedir que “sea mancillado nuestro suelo patrio” con la presencia de tropas estadounidenses (CEDOIN 1987:24), y repudiando como traidores y “vendepatrias” a los políticos bolivianos más sumisos a los dictados de Washington.

En cierta manera, podría decirse que las organizaciones de los cocaleros se han apropiado, de forma sutil y selectiva, del discurso del Nacionalismo Revolucionario -la ideología que había vertebrado la vida política del país, con distintos énfasis y lecturas, entre 1952 y 1985-, jus-

to desde el mismo momento en que el MNR, el partido que había articulado dicho discurso, lo abandonó definitivamente con el relevo de la vieja guardia populista por un nuevo liderazgo de empresarios y tecnócratas afines a la ortodoxia neoliberal. En esta nueva versión, la coca constituiría el verdadero epítome de la nacionalidad boliviana agredida por la *anti-nación* (concepto con el que el ideólogo del MNR Carlos Montenegro había bautizado en los años cuarenta a la oligarquía minero-terrateniente), encarnada ahora por Estados Unidos y por los "sirvientes del imperialismo yanqui" del gobierno criollo.

En su intento de capitalizar políticamente el resentimiento hacia Estados Unidos los cocaleros han encontrado un terreno abonado en unas relaciones bilaterales marcadas, según una publicación del propio Ministerio de Relaciones Exteriores de Bolivia, por "...la presión, el chantaje, la política de los hechos consumados y la arrogancia..." (Verdesoto & Ardaya 1993:265). En Bolivia no han escaseado históricamente los motivos para el resentimiento popular hacia Estados Unidos, alimentado por episodios como el apoyo del Pentágono a diversos golpes militares producidos en el país desde 1964 o la expulsión del *Peace Corps* en 1971 por haber emprendido secretamente una campaña de esterilización de mujeres indígenas encubierta bajo el pretexto de un programa de vacunación.

La intervención directa de tropas norteamericanas en el Chapare desde 1986 y las constantes presiones e injerencias de la diplomacia estadounidense en el escenario político nacional han suscitado un rechazo generalizado de la opinión pública boliviana, atravesando prácticamente todo el espectro social y político del país: así, por ejemplo, 21 partidos políticos, 27 federaciones sindicales y por lo menos seis de los nueve comités cívicos regionales han exigido públicamente la expulsión de territorio boliviano de las tropas estadounidenses y los agentes de la DEA (Verdesoto & Ardaya 1993:259-262), y entre las diversas instituciones sociales que han polemizado abierta y reiteradamente con la embajada de Estados Unidos figura la Conferencia Episcopal Boliviana. No debería sorprendernos, por lo tanto, que los cocaleros hayan tratado de instrumentalizar el resentimiento popular y de agudizar las contradicciones internas en el seno de los partidos gobernantes presentándose ante los medios de comunicación como los verdaderos abanderados de la soberanía nacional.

El documento de la Comisión de la hoja de coca aprobado por el III Congreso de la CSUTCB (Cochabamba, 1987) refleja nítidamente esta retórica nacionalista y anti-imperialista: la coca, por ejemplo, habría servido para alimentar a los soldados bolivianos en la guerra del Chaco, evitando que murieran de inanición (CEDOIN 1988:23); la coca no debe ser eliminada por “los países capitalistas” que en el pasado “*nos saquearon nuestros recursos naturales no renovables*”; acusa a la Ley 1008 de querer expulsar a los cocaleros de sus tierras para entregarlas al “capital extranjero”; reclama “no permitir que sea mancillado nuestro suelo patrio con el sólo pretexto de la lucha contra el narcotráfico”, y anuncia la futura estrategia política de organizaciones como la FETC, consistente en la búsqueda de alianzas con otros sectores sociales para formar un amplio frente político:

“Convocamos a cerrar filas a todas las organizaciones sindicales en torno a la COB, la CSUTCB, Instituciones Cívicas, Parlamentarios identificados con el pueblo oprimido y militares progresistas; para la defensa de la hoja de coca ya que esto no es un problema regional, sino nacional por ser un recurso natural que posee nuestro país...” (CEDOIN 1988:24).

La retórica esgrimida por los dirigentes campesinos del Chapare desde mediados de los ochenta (en un contexto caracterizado por la crisis económica y la política de ajuste estructural) subrayaba el papel de la coca como un “recurso natural” de interés estratégico para la economía nacional (como lo fueron en el pasado la plata, el caucho o el estaño), llegando incluso a reproducir cierta visión *folk* de la teoría de la dependencia. Así, para los portavoces de los cocaleros, la coca ha desempeñado un papel crucial para estabilizar la economía boliviana durante la crisis -la coca “*es la que equilibra la balanza de pagos de la nación*”; “*Si eliminamos la producción de coca, los bolivianos seremos mendigos de los países capitalistas*”. Al mismo tiempo, la coca también habría actuado internamente como un amortiguador de los efectos sociales del neoliberalismo: “*en este momento la coca es un producto de salvación nacional, de sobrevivencia en esta política neoliberal*”. Evo Morales incluso ha argumentado que la responsabilidad última de la proliferación de cultivos de coca en el Chapare recae en la política económica neoliberal diseñada por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional y aplicada en el país desde el decreto 21060 de 1985:

"La libre importación está eliminando la producción tradicional, nuestros productos ya no tienen precios justos en los mercados, por tanto hay que plantar coca, vender la coca y comprarse los productos importados".

La retórica anti-imperialista de las organizaciones de cocaleros ha ido adquiriendo con el tiempo un sentido más global, de oposición sistemática al llamado Nuevo Orden Internacional y de solidaridad con problemáticas ajenas a la *Guerra contra las drogas*: así, por ejemplo, en junio de 1993, el Vº Congreso de la Federación de Carrasco Tropical aprobó una declaración de condena del bloqueo económico a Cuba (justificada por un dirigente de la Federación señalando: "*No es que nosotros pretendamos ser comunistas, sino porque es un país que está sufriendo un atropello, entonces vale la pena en este congreso dar un apoyo al pueblo cubano para que el imperialismo yanqui deje de bloquear sus recursos económicos*"), y la Comisión Política del Tercer Encuentro Regional de las cinco Federaciones de Productores de coca del Chapare, celebrado en Ivirgarzama en junio de 1994, aprobó en la sesión plenaria una serie de resoluciones de apoyo a Cuba, al EZLN de Chiapas y a Nelson Mandela, así como un aplauso para Fidel Castro por haber tomado públicamente mate de coca<sup>18</sup>, y una condena unánime a la intervención estadounidense en Haití.

---

18. Fidel Castro visitó Bolivia en agosto de 1993 para asistir a la investidura presidencial de Sánchez de Lozada, después de varias décadas de relaciones bilaterales virtualmente congeladas a causa de la intervención guerrillera de 1967 en Nancahuazú. Castro fue aclamado en las diversas visitas oficiales y privadas que realizó en el país, y consciente de las expectativas que su visita había levantado, no dejó pasar la oportunidad de tomar partido contra la política de Washington en materia de narcotráfico consumiendo públicamente un mate de coca nada más llegar a La Paz y efectuando las siguientes declaraciones: "*Puedo darme cuenta del dolor y la amargura que el imperialismo quiere imponer con relación al consumo de la coca que es una costumbre milenaria de este país, donde el mate es más que el té en Inglaterra. Que vaya alguien a decirles a los ingleses que tienen que dejar de tomar té, o que les digan a los chinos y a los hindúes que deben dejar de tomar té, o decirles a los gringos que tienen que dejar de tomar café. La coca es una medicina. Y los bolivianos no inventaron la cocaína, la inventaron las sociedades de consumo con su tecnología, con su capacidad de producirla, son ellos los responsables (...). ¿Y quiénes pretenden proscribirla? Los mismos que producen marihuana en invernaderos en Estados Unidos, los que quieren producir cocaína sintética, produciéndola allí (...). Coca no es cocaína, esa es una consigna muy sabia y muy inteligente*" (Aquí, La Paz, 13 de agosto de 1993).





## EL RECURSO A LA IDENTIDAD INDIGENA

Si hasta finales de los ochenta el discurso de las organizaciones campesinas del Chapare se había basado en una reivindicación de la coca en términos casi exclusivamente económicos (como base de la subsistencia de miles de familias de colonizadores y como elemento estabilizador de la maltrecha economía nacional), la gradual reorientación de la estrategia política de los cocaleros a partir de ese momento ha puesto un énfasis cada vez mayor en la dimensión identitaria y ritual de la hoja de coca. De esta manera, desde finales de la década, en todos los discursos y comunicados de las federaciones del trópico de Cochabamba se han ido generalizando las alusiones a la “ancestral”, “milenaria”, o sobre todo, “sagrada” hoja de coca, retórica que parece contrastar con la propia idiosincrasia socio-cultural de la región, caracterizada, como en otras zonas de colonización (Calla 1993:54) por un papel mucho más limitado de las actividades ceremoniales que en las comunidades andinas, por la total desvinculación del trabajo agrícola de los ritos propiciatorios que suelen enmarcarlo en el altiplano, y por una presencia relativamente alta de evangélicos. Este cambio de discurso ha sido acompañado por la introducción selectiva de rituales animistas durante las movilizaciones y actos políticos: así, por ejemplo, la marcha de las cocaleras de diciembre 1995-enero 1996, realizó con la mayor solemnidad un *akulliku* colectivo en pleno altiplano, acompañado de una *millucha* (ceremonia para ahuyentar los malos espíritus) ejecutada por tres *yatiris* aymaras (Agreda, Rodríguez & Contreras 1996:135).

Ya sea por una sincera convicción, ya sea por un uso instrumental de las tradiciones andinas (o más plausiblemente, por una combinación de ambas actitudes), lo cierto es que este “reencantamiento” de la coca parece haber penetrado muy profundamente en la conciencia de los colonizadores del Chapare, para sorpresa de investigadores como Mansilla (1994:71), quien, decidido a contrastar el carácter “tradicional” del cultivo de la coca en los Yungas de La Paz con su uso supuestamente utilitario y delictivo en el trópico de Cochabamba, sondeó a campesinos de ambas regiones para que se pronunciaran sobre el enunciado “la coca es sagrada y una tradición de los antepasados”: contrariamente a

sus expectativas, obtuvo un 52% de respuestas favorables en los Yungas de La Paz, frente a un 84% en el Chapare, resultado que el autor atribuye únicamente a una “ideología exculpatoria” fabricada por los dirigentes locales.

El cambio de argumentación introducido por dirigentes como Evo Morales para subrayar el significado cultural de la coca queda reflejado en declaraciones según las cuales la erradicación de dicha planta provocaría el “*etnocidio social de las naciones originarias*” de Bolivia (*Los Tiempos*, 25 de mayo de 1994), idea que constituyó uno de los ejes centrales de la campaña electoral del Eje Cabildo Pachakuti en 1993, durante la cual se repitió que ruinas precolombinas tan imponentes como las de Tiwanaku o el Machu Picchu habían sido construidas por “la cultura de la coca” (Cf. el debate electoral de la Asociación de Periodistas, 21 de mayo de 1993).

En su emotivo discurso al finalizar su arbitraria detención de 1994 y poder incorporarse a la *Marcha por la Vida, la Coca y la Soberanía Nacional*, Evo Morales recurrió a su brillante y efectista retórica para convertir la hoja de coca en una metáfora del proceso histórico y político de las nacionalidades quechua y aymara:

“Los aymaras, quechuas, somos la expresión y la voz de tantas raíces de nuestra cultura y esa expresión está empezando a brillar y madurar como la semilla de la coca: rojo y brillante (sic). Por eso, hemos empezado a brillar a nivel nacional y con la misma esperanza que tiene el verde de la coca estamos avanzando dentro del camino de la dignidad; con orgullo y honestidad como la flor blanca de la coca que nos da esperanza de avanzar en nuestras luchas para conseguir algunas reivindicaciones” (citado por Contreras 1994:86).

En este sentido, resulta muy ilustrativa la comparación del actual discurso de las organizaciones campesinas del Chapare con los argumentos defendidos por los hacendados cocaleros de los Yungas de La Paz durante la ofensiva internacional contra el *cocaísmo* de los años cuarenta (Sociedad de Propietarios de Yungas 1948). La Sociedad de Propietarios de Yungas centró sus alegatos fundamentalmente en el beneficio económico que el cultivo de la coca representaba para la región y el país, pero en cambio, los hacendados yungueños minimizaron o soslayaron el trasfondo cultural de la coca, actitud coherente en unas élites que compartían los prejuicios racistas de la época contra el campesinado andino, pero que en cambio, daba lugar a una flagrante e

insalvable contradicción ante los organismos internacionales: la defensa del cultivo de una planta el consumo de la cual consideraban impropio de *gente decente*, y a cuyos consumidores retrataban como "brutos" y racialmente "degenerados".

En los años cuarenta, incluso aquellos que se autoproclamaban "indigenistas" consideraban que los pueblos amerindios debían abandonar cuanto antes sus costumbres *primitivas*, adoptar los nuevos símbolos del *progreso* e integrarse a la sociedad nacional. A partir de los años setenta, en cambio, el expreso rechazo a la presión homogeneizadora ejercida por el modelo de sociedad desarrollista y consumista exportado desde los países del Norte y la eclosión en todo el mundo de movimientos de reafirmación etno-cultural, han fomentado una actitud mucho más respetuosa ante la diversidad cultural y las tradiciones de los pueblos indígenas, incluyendo prácticas que tiempo atrás habían sido anatemizadas desde una perspectiva eurocéntrica. Los pueblos indígenas han tomado conciencia durante las últimas tres décadas de ser portadores de una cultura distintiva, y de que el discurso de la diferencia podía convertirse en un valioso recurso para conferir valor añadido a sus artesanías, y sobre todo, mayor legitimidad a sus reivindicaciones políticas:

"The meaning of culture (...), currently is undergoing yet another of its historical transformations. The contemporary conjuncture of the global organization of capital and the concomitant surpassing of the nation-state, the rise of ethnic and identity politics, the explosive growth of new informational technologies and media, and the florescence of late-capitalist consumerism has created a context in which culture has taken on new meanings and connotations. Among the most significant of these is the idea that culture, as distinct from nationality, is a source or locus of collective rights to self-determination. Culture, as such, becomes a source of values that can be converted into political assets, internally as bases of group solidarity and mobilization and externally as claims on the support of other social groups, governments, and public opinion all over the globe." (Turner 1994:420).

En esta misma línea de razonamiento, según Marshall Sahlins,

"...one complement of the new global ecumene is the so-called culturalism of very recent decades: the self-consciousness of their "culture", as a value to be lived and defended, that has broken out all around the Third and Fourth Worlds. Ojibway, Hawaiians, Inuit, Tibetans, Amazonian peoples, Australian Aborigines, Maori, Senegalese: Everyone now speaks of their cul-

ture, or some near local equivalent, precisely in the context of national or international threats to its existence. This does not mean a simple and nostalgic desire for teepees and tomahawks or some such fetishized repositories of a pristine identity (...). What the self-consciousness of "culture" does signify is the demand of the peoples for their own space within the world cultural order. Rather than a refusal of the commodities and relations of the world-system, this more often means (...) a desire to indigenize them. The project is the indigenization of modernity" (Sahlins 1999:X).

En este nuevo contexto, la reivindicación de la hoja de coca en tanto que elemento central de la cosmovisión y la identidad de las culturas Quechua y Aymara sin duda adquiere unas connotaciones mucho más profundas y radicales que la estricta defensa de una fuente de ingresos, y la opinión pública boliviana -y en cierta medida, internacional- se ha mostrado mucho más receptiva a este tipo de planteamientos. En la primera mitad de la década de los ochenta, con el país azotado por la hiperinflación (y a partir de 1985, por la política de ajuste estructural), con los asalariados y desempleados luchando cotidianamente por la subsistencia, y con las calles ocupadas diariamente por manifestaciones obreras y campesinas, las movilizaciones de los cocaleros en respuesta a los primeros operativos militares en el Chapare y a la política de erradicación forzosa introducida por el Plan Trienal de 1986 tuvieron escasa repercusión social. Sin embargo, el aislamiento social y político de los cocaleros vaticinado por algunos autores en aquella coyuntura (Flores & Blanes 1984:227-228) ha sido eludido de forma indiscutible por las organizaciones del Chapare durante la última década, en gran medida gracias a este nuevo discurso.

Las movilizaciones de 1992 marcaron un punto de inflexión en la estrategia de las organizaciones campesinas del Chapare, y Evo Morales comenzó a participar muy activamente en reuniones internacionales de pueblos indígenas como las celebradas en Managua (1992), Oaxtepec, Morelos (1993) y La Habana (1994), donde pudo establecer contactos con organizaciones y líderes indígenas de todo el continente, a la vez que jugó un papel destacado tanto en los debates preparatorios de la Asamblea de las Nacionalidades como en el masivo acto de protesta contra la celebración del Quinto Centenario en Cochabamba el 12 de octubre de 1992, y posteriormente llegaría incluso a participar en el

Grupo de Trabajo de Poblaciones Indígenas de la ONU (15ª Sesión, Ginebra, julio de 1997).

De manera gradual, las organizaciones de los cocaleros aumentaron el contenido étnico y cultural de sus reivindicaciones, de manera que una resolución del Tercer Encuentro de las cinco federaciones del Chapare (1994) señalaba como uno de sus objetivos prioritarios "*defender nuestra cultura andina tradicional*" y rechazar la "cultura occidental", y Evo Morales intensificaba sus críticas (reminiscentes del discurso del katarismo aymara de los años ochenta) contra el "modelo de desarrollo de Occidente", y el modelo de "Estado Colonial" vigente en Bolivia; él mismo, en una asamblea celebrada en 1994 (a dos semanas de la festividad nacional del 6 de agosto) propuso boicotear las Fiestas Patrias, rechazando el culto "*a aquellos héroes que no hicieron nada más que cambiarse de pollera*".

Un ejemplo evidente de esta nueva orientación más etnicista ha sido la recuperación selectiva de símbolos y tradiciones andinas, como el *pututu* (el símbolo por antonomasia de las rebeliones indígenas en la sierra), la *Wiphala*, o la incorporación en todas las pancartas, discursos y comunicados de la Federación Especial del Trópico de la famosa consigna incaica *Ama suwa, ama llulla, ama qella*, ("No seas ladrón, no seas mentiroso, no seas holgazán"), aunque con una interesante novedad; al no contener dicha consigna ningún mensaje intrínsecamente contestatario (prueba de ello es que los terratenientes antes de la Reforma Agraria de 1953 la citaban a menudo como modelo de conducta disciplinada y laboriosa a sus colonos de hacienda)<sup>19</sup>, dirigentes como Evo Morales han incorporado a la sentencia un cuarto principio que altera radicalmente su sentido global: *Ama llunk'u* ("no seas adulator", "no seas servil", o para ser más precisos, teniendo en cuenta el sentido insultante de la expresión, "no seas lameculos").

Una de las escenificaciones más espectaculares de esta *andinización* del discurso de los cocaleros tuvo lugar en Cuzco en abril de 1993, con motivo de la reunión de los dirigentes del Chapare con las organi-

---

19. Un ejemplo curioso sería la obra de Crespo Soliz (1950), comandante de policía de la Bolivia oligárquica, quien presenta el *Ama suwa, ama llulla, ama qella* como exponente de la "organización policial" Inka y como un precedente histórico y moral de la policía republicana (Crespo Soliz 1950:33).

zaciones de productores de coca de Colombia y Perú, durante la cual se realizó un acto de reafirmación cultural (incluyendo ritos andinos como la *ch'alla* celebrada por los delegados en un escenario tan lleno de simbolismo como las ruinas del Machu Picchu), y que concluyó con una solemne declaración:

“Desde hace más de 500 años, Occidente pretende despojarnos de la base material de nuestra existencia, y de la sagrada Pachamama. Ha querido acallar nuestra voz y enterrar a nuestros dioses y, con ello, nuestras creencias, cultura e identidad. (...) Occidente, representado por Estados Unidos y todo el Norte industrializado intenta consumir el genocidio y el etnocidio definitivo contra el pueblo andino: extirpar, erradicar, nuestra milenaria hoja de coca. No podrán hacerlo. La erradicación de la hoja de coca sería, para los pueblos andinos, la muerte, porque para nosotros la coca lo es todo: nuestra sobrevivencia material, nuestros mitos, nuestra cosmovisión del mundo, la alegría de vivir, la palabra de nuestros ancestros, el diálogo perpétuo con la Pachamama, nuestra razón de ser y estar en el mundo (...). Desde estas piedras milenarias y eternas (...) los sembradores, productores y consumidores de la hoja de coca de los países andinos manifestamos al mundo que: la sagrada planta de la coca, como estas piedras y como nuestros pueblos sobrevivirán para siempre a todas las fuerzas destructoras...”

Una de las novedades a priori más sorprendentes de este nuevo lenguaje político ha consistido en el planteamiento de reivindicaciones en términos de *territorio* (“*la recuperación del poder y el territorio que se encontraban en manos de los originarios antes de Colón*”, en palabras de Evo Morales), invocando explícitamente el convenio 169 de la OIT<sup>20</sup>. Así, por ejemplo, durante la asamblea de emergencia de las cinco federaciones del trópico cochabambino realizada el 19 de julio de 1994, en la cual se definieron líneas de actuación frente a la represión desatada por el operativo “Nuevo Amanecer”, Evo Morales intervino para proponer como lema de las luchas de los cocaleros la consigna “Coca, poder y territorio”, argumentando que no sería bueno que se automarginaran

---

20. El Convenio sobre pueblos indígenas y tribales (Convenio n° 169) fue adoptado por la OIT el 27 de junio de 1989, en sustitución del viejo Convenio 107 de 1957, considerado obsoleto por su enfoque paternalista y asimilacionista. Uno de los cambios más trascendentes introducidos con el nuevo Convenio es el reemplazo del concepto de “tierras indígenas” por el de *territorio*, que implica una concepción más global (incluyendo el control del subsuelo, de la masa forestal, y de los recursos hídricos), tiene un carácter inalienable e indivisible, y presupone una amplia autonomía étnica.

con la reivindicación exclusiva de la coca, y que era conveniente implicar en sus movilizaciones a todas las "naciones originarias" del país. Sin embargo, existe una profunda paradoja en dicha reclamación, puesto que de hecho, no hay que olvidar que en países como Bolivia las reivindicaciones en términos de territorio surgieron de las organizaciones indígenas amazónicas para frenar la penetración de ganaderos, empresas mineras, petroleras y madereras, pero también de los propios colonos andinos. Y por otra parte, todavía resulta más paradójico que los colonizadores del Chapare hayan asumido y reafirmado públicamente su identidad indígena, puesto que etimológicamente existe una relación de oposición entre los conceptos de "colono" e "indígena" (por no mencionar el contraste más evidente todavía con la denominación "originario"), tal como ha señalado Bétéille:

"The designation of any given population in a region as "indigenous" acquires substance when there are other populations in the same region that can reasonably be described as settlers..." (Bétéille 1998:188).

De acuerdo con el razonamiento de Bétéille, la aureola de pureza, autenticidad y exotismo asociada al adjetivo "indígena" en los discursos políticos y mediáticos o en el lenguaje coloquial no debería ocultarnos los evidentes problemas de ambigüedad e imprecisión que plantea su uso dentro del lenguaje académico de la antropología, como la dificultad de discernir hasta qué punto puede una población desplazarse de su territorio de origen y conservar indefinidamente su condición de "pueblo indígena" (Bétéille 1998:190). Negar automáticamente la condición de "indígenas" a los colonos del Chapare por su origen foráneo nos conduciría a situaciones absurdas, puesto que de hecho, si tomamos al pie de la letra la argumentación primordialista que sostiene las demandas indígenas de territorio o el propio significado literal del término *originario*, podremos constatar que la documentación histórica, aunque discontinua y confusa, puede volverse fácilmente en contra del discurso y las reivindicaciones de muchos pueblos y organizaciones indígenas<sup>21</sup>.

---

21. Un ejemplo interesante sería el de los Ava o Chiriguano, etnia de habla guaraní que constituye la mayor población indígena de las tierras bajas bolivianas. Actualmente parece indiscutible que su llegada a los territorios que habitan en el Sudeste del país (provincia Cordillera) se produjo en una época tan tardía como el siglo XVI -es decir, se trataría de un fenómeno coetáneo a la invasión española- en el marco de la marcha masiva de las tribus guaraníes en busca de la "Tierra sin mal", y de

Tampoco serían literalmente “indígenas” ni “originarios” los Yuracaré, Trinitarios y Chimanes del Territorio Indígena del Isiboro-Sécure, en el límite septentrional del Chapare, que llegaron a dicha región a finales del siglo XIX huyendo de los caucheros del Beni y de la represión desatada contra la rebelión de Guayocho en 1888; y tampoco lo serían las poblaciones quechuahablantes de los valles, llegadas con la expansión Inka y la política de colonización de Wayna Qhapaq. Este contra-argumento ha sido repetido hasta la saciedad durante los últimos años desde los sectores más conservadores de la sociedad boliviana para cuestionar la legitimidad de las reivindicaciones territoriales de los pueblos indígenas, señalando que en el fondo todos los grupos étnicos del país (y no únicamente la población de origen hispano-criollo) han sido en uno u otro momento “invasores”, por lo que no tendría ningún sentido tratar de adjudicar derechos en función del orden de llegada (Roca 1992).

De acuerdo con las ideas de Michael Kearney (Kearney 1996), no existiría en realidad contradicción alguna en que una población territorialmente desplazada como los colonizadores del Chapare se haya convertido en uno de los principales bastiones políticos de la identidad andina; para dicho autor, no es una casualidad anómala que la eclosión de la etnicidad ameríndia en América Latina se haya producido en un contexto histórico caracterizado por las migraciones masivas a las ciudades o a otros países (como las redes migratorias de los Mixtecos hacia Estados Unidos analizadas por el autor), y en el cual el concepto “indígena” parece haber desbordado ampliamente los rígidos límites de la campesinidad (*peasantness*). Desde este punto de vista, la etnicidad “...it is thus a dimension of identity suitable for the dispossessed, the exiled, those in diaspora, the marginal, the migrant, the diverse. Indeed, the ascendancy of ethnicity in the late twentieth century seems to correspond with the appearance of massive numbers of migrants, refugees, and otherwise displaced peoples (...). Ethnicity as

---

hecho, los etnohistoriadores han documentado que los Chiriguano contemporáneos son los descendientes de una cultura “mestiza” formada por guerreros guaraníes y esclavas de habla Arawak pertenecientes a la cultura local de los Chané, así como de un elevado número de mujeres cautivas (andinas, blancas, mulatas y mestizas) capturadas entre los siglos XVI y XVIII, sin olvidar la presencia de toda una serie de fugitivos de diverso origen que buscaron refugio instalándose en sus aldeas y acomodándose a su estilo de vida (Saignes 1990).



*a dimension of social identity that is independent of space thus opens up possibilities for constructions of community that go well beyond those of the "peasant community" or even the "peasant region", tied as they are to their spatially specific form of production" (Kearney 1996:180).*

Desde 1992 los campesinos del Chapare también parecen haber cambiado de actitud respecto a los grupos étnicos de las tierras bajas, y muy especialmente ante los Yuracaré, a los que históricamente habían percibido con cierta actitud de superioridad<sup>22</sup>. Si la dicotomía "salvajes-civilizados" había llevado a los primeros colonizadores a alinearse con la sociedad criolla, la oposición *originarios-q'aras* que se ha convertido en el eje de los discursos campesinos durante la última década ha dado lugar a un cambio de estrategia, expresado en el uso recurrente por parte de líderes como Evo Morales de formas retóricas como "*nosotros, las naciones originarias de Bolivia: Quechuas, Aymaras y Guaraníes*"<sup>23</sup>. Un ejemplo remarcable de esta nueva simbología pan-indígena sería la presencia masiva de flechas y lanzas de chonta (*Astrocaryum chonta*) similares a las utilizadas por los Yuracaré en todas las concentraciones y marchas de protesta de los cocaleros durante la década de los años noventa.

---

22. Un ejemplo puede ilustrar esta profunda interiorización por parte de los colonizadores del discurso civilizatorio y desarrollista de las élites criollas; en cierta ocasión, a principios de la década de los noventa, viajaba en la caja descubierta de una camioneta junto con varios colonos por el Parque Isiboro-Sécure, camino de un acto político de las federaciones de productores de coca, y observé que algunos de ellos -incluyendo a un prestigioso dirigente local- se reían cada vez que veían indígenas Yuracaré o Trinitarios. Cuando les pregunté por qué se reían de ellos, el dirigente me respondió, literalmente, "*no son útiles, no producen*".

23. La coletilla "quechuas, aymaras y guaraní" (o incluso "Tupí-guaraní") se ha generalizado durante la última década en la retórica de las organizaciones andinas para simbolizar la diversidad étnica del país, pero de hecho, en las tierras bajas bolivianas viven treinta grupos étnicos diferentes, la mayoría de los cuales no son de habla guaraní, pero la frase debe ser entendida como un gesto para integrar en sus demandas a las culturas indígenas de la Amazonía y el Chaco.



## DE COLONIZADORES A ORIGINARIOS

Anja Nygren, en su estudio de los colonizadores del bosque tropical del Río San Juan (Nicaragua), constataba su sorpresa al descubrir la visión extremadamente negativa y estereotipada que algunos de sus colegas tenían sobre los colonos:

"When explaining my research objectives, many anthropologists were amazed at my interest in studying the environmental knowledge of these "forest encroachers", more or less contaminated by modernization. They really wondered whether it was worth studying the "ethnoecology" of these peasant colonists, who had no autochthonous traditions. All this shows the powerful tendency within conventional anthropology to award high prestige to those who study "intact cultures", while granting less attention to those interested in more complicated societies and their hybrid ways of knowing" (Nygren 1999:270).

Stephen Nugent (1993:XVII), por su parte, menciona la reacción de sorpresa de cierto eminente especialista en etnología amazónica al saber que dicho autor estaba dispuesto a dilapidar su tiempo investigando a los *caboclos*, esos "asesinos de indios", mientras que Mark Harris, en su revisión de diversas publicaciones recientes sobre "sociedades amazónicas" o "antropología amazónica" constata que en realidad, el contenido de dichas obras se ceñía estrictamente a las tribus selvícolas, que en la actualidad apenas representan el 5% de la población total de la Amazonía (Harris 1998). Este tipo de prejuicios reflejan la extendida creencia de que tanto los *caboclos* como los colonizadores constituirían ejemplos de un "otro incompleto", amazónicos "no auténticos", "desviados" y "patológicos", que encarnarían una "lumpen-Amazonia" (Nugent 1993).

Si Theodor Shanin utilizó la expresión "la clase incómoda" para titular su ya clásico estudio histórico sobre el campesinado ruso (Shanin 1983 [1972]), tal calificativo resultaría todavía más pertinente para expresar la inquietante ambivalencia de los colonizadores, demasiado *aculturados* para los exotistas, y a la vez, demasiado *tradicionales* para los desarrollistas:

"Within the terms of reference of both anthropology and neo-Amazonian development, historical peasantries are problematic. In relation to the for-

mer, historical peasantries have been presented as the direct antagonists of Amerindian societies, ad hoc vanguardists of periodically encroaching national colonists and, later, the modern state. In relation to neo-Amazonian developers, historical peasantries represent what is to be overcome through modernization. They are regarded by this lobby as decadent, stagnant, structureless, in many ways typifying the “backward” peasant society whose failure to “develop” justifies large-scale technocratic intervention in Amazonia (...). Between these two edges of the field -with the pristine, naturalized Amerindian at one end and the modern frontier entrepreneur at the other- lie historical peasantries in Amazonia, and in relation to the Amazonians at either edge, such peasantries are anomalies: they are neither “natural” in the way Amerindians are represented, nor are they a visibly desirable part of the modernization apparatus, and unsurprisingly -in terms of the way Amazonia receives increasing international attention as modernization is inflicted on it- peasants are regarded at best as bystanders and at worst as the main promulgators of Amazonian destruction...” (Nugent 1993:4-5).

Como consecuencia de la aplicación de estos esquemas estereotipados, habitualmente se ha dado por sobreentendido que los colonizadores constituían el ejemplo por excelencia de la aculturación o *cholificación*, entendida como un proceso lineal e irreversible. Sin embargo, durante la última década, algunos estudios realizados en la Amazonía andina han puesto de manifiesto que la identidad cultural de los colonos serranos es un fenómeno mucho más complejo de lo que se había creído previamente. Chibnik (1991:181), por ejemplo, ha empleado la expresión “grupos cuasi-étnicos” para referirse a la población de *caboclos*, ribereños y cholos de diversas regiones amazónicas, argumentando que los miembros de dichos colectivos se identifican y son identificados por los demás como una categoría distintiva de población, aunque sus características tengan aparentemente poca relación con las nociones convencionales de etnicidad, constituyendo más bien “...a complicated mixture of descent, cultural features, class distinctions, occupational categories, and regionality”.

En el caso de los colonizadores del Chapare, considerados durante décadas como el paradigma de la *descampesinización*, ha sido evidente la tendencia de numerosos analistas a sobredimensionar los efectos supuestamente alienantes de la economía de la coca y a minimizar las continuidades sociales y culturales respecto al campesinado de la sierra andina. De hecho, un argumento muy repetido en Bolivia desde hace

años ha venido asegurando que las migraciones estacionales al Chapare de los jóvenes del altiplano para trabajar como peones en las parcelas de coca o incluso elaborando pasta base han provocado cambios dramáticos e irreversibles en el estilo de vida y la identidad de dichos jóvenes, constituyendo una seria amenaza para la supervivencia de las tradiciones culturales de sus comunidades de origen. Curiosamente, el único estudio etnográfico sistemático sobre esta cuestión realizado durante la última década, el de Elayne Zorn sobre el impacto del boom de la coca en la producción de tejidos tradicionales del *ayllu* Sakaka (Norte de Potosí), ofrece una visión radicalmente diferente<sup>24</sup>.

Es cierto que tradicionalmente los colonizadores han constituido el segmento del campesinado con mayores expectativas de ascenso social, y han interiorizado durante cuarenta años la retórica de *progreso* y *modernización* con la cual las autoridades del MNR y de los sucesivos gobiernos militares presentaron y fomentaron los programas de colonización del trópico; aunque tanto su propia experiencia vital como las condiciones reales de la vida en la selva o la incompetencia y la desidia de los organismos oficiales les han alejado del paradigma de *farmer*, no es menos cierto que muchos colonizadores han experimentado de una u otra manera la sensación de haber ascendido un peldaño -en términos socio-culturales- respecto a su vida previa en una comunidad andina:

"...los colonizadores son conscientes que algo ha cambiado en ellos. Cuando retornan a sus lugares de origen, a pesar de que les agrada encontrarse nuevamente con sus costumbres, dicen resultar ya extraños a "su gente" por la mentalidad, los hábitos, costumbres, modos de hablar adquiridos (...) y por el sentimiento de ser más "civilizados"..." (Soria Martínez 1996:190).

---

24. Según dicha autora, los efectos socio-culturales de la migración al Chapare y de los ingresos de la coca en dicho *ayllu* parecen haber sido más bien los opuestos: "*Participation in the coca economy ironically took Sakaka such as Juana "back" into the "ethnic" economy, by providing an alternative source of money that "freed" the Sakaka from the minimal return of the textile market, which they were losing access to anyway as their stocks of traditional textiles were depleted (...). Paradoxically, then, work in the coca economy in the late 1980s, which though necessary for landless and impoverished peasants has so clearly been shown to be dangerous and socially and culturally disruptive, allowed young Sakaka weavers to finance the creation of a new style of dress, and to avoid either weaving textiles for sale, or selling additional heirloom textiles in the international ethnic arts market, thereby reinforcing the "traditional" Andean textile system of meanings*". (Zorn 1997b:96-97).

Como resultado de esta auto-percepción, los habitantes de las colonias del trópico se sentían menos *campesinos* (teniendo en cuenta la carga semántica que dicho concepto denota en un país como Bolivia) que sus homólogos andinos, y tradicionalmente han preferido las denominaciones “colono” o “colonizador” (Soria Martínez 1996:190), y en el caso del Chapare, sobre todo, la de “productor de coca”. Algunos analistas, presumiblemente deslumbrados por los efectos socialmente perniciosos que se han atribuido al boom de la coca, también sobrevaloraron la diferenciación real entre las categorías de “campesino” y “colonizador”:

“Un colonizador en el Chapare es un trabajador rural esencialmente distinto del campesinado de las zonas de agricultura “tradicional” como los valles y serranías de Cochabamba o la mayor parte de las zonas agrícolas del Altiplano.” (Flores & Blanes 1984:93, el subrayado es mío).

La distinción planteada por dichos autores entre una estrategia orientada a la reproducción de la fuerza de trabajo familiar y otra orientada a la obtención de beneficios únicamente nos ofrece dos tipos ideales, entre los cuales podríamos situar, en forma de *continuum*, y en función de los cambios del contexto económico o de la propia unidad doméstica, la conducta **real** de la mayoría de familias campesinas, y existen numerosos estudios etnográficos y sociológicos (Painter & Bedoya 1991; Jones 1992; Sanabria 1993; Laserna 1996; Viola 2000b) que cuestionan la idea de que ni siquiera en pleno boom de la coca, las estrategias económicas de los cocaleros hayan buscado exclusiva o preferentemente la obtención del máximo beneficio antes que otros objetivos como la seguridad y la estabilidad de los ingresos.

Pero en cualquier caso, desde finales de los años 80 se ha podido constatar un cambio de actitud en el seno de las organizaciones de cocaleros, orientado a desmentir la imagen anómica y delictiva de la población de la región difundida por las autoridades y a ampliar y reforzar las alianzas políticas dentro y fuera del país: un ejemplo de esta tendencia sería el seminario realizado en julio de 1993 por los dirigentes y asesores de la Federación de Carrasco Tropical para elaborar un nuevo Estatuto Orgánico, en el cual se discutió explícitamente la necesidad de abandonar la denominación oficial de “colonizadores” (puesto que ya no tenía ningún sentido tratar de seguir desmarcándose del resto del campesinado), y finalmente se aceptó el cambio por la fórmula “traba-

jadores campesinos agropecuarios", a la vez que se enfatizó la conveniencia de organizar actos (como, por ejemplo, festivales de folklore andino) para reforzar esta "recampesinización", o más exactamente, esta "reandinización".

Si tomamos la lealtad lingüística como un indicador de la identidad cultural de los chapareños, los datos del Censo de 1992 nos indican que la situación del Chapare no parece coincidir en absoluto con las imágenes dominantes sobre dicha región: aunque el idioma oficial de las organizaciones de cocaleros -a diferencia de las de los valles- es el español, el 90% de la población hablaba quechua (o en mucha menor proporción, aymara), y un 80% de los hijos menores conservaban el uso de la lengua indígena; estos datos contrastan de manera muy notable con las colonias aymaras del norte de La Paz, donde el porcentaje de aymara-parlantes se reduce a un 65% y a un 50% de los hijos menores; con las colonias de Santa Cruz, donde únicamente el 50% de los campesinos y el 25% de sus hijos menores habla quechua, y sobre todo, con los Yungas de la Paz, la otra región cocalera del país -que habitualmente suele ser presentada como una contraimagen positiva en términos sociales y culturales del trópico cochabambino-, donde el aymara es hablado por un 69% de la población y por tan sólo el 37% de los niños de 6 a 9 años (Albó 1995:14-16).

En realidad, las imágenes sensacionalistas del Chapare como un "Far East boliviano", es decir, una región de frontera, poblada por una desarraigada masa de aventureros y delincuentes, nos han impedido percibir la continuidad socio-cultural entre la población de la región y la de los valles adyacentes. Para empezar, un porcentaje no inferior a dos terceras partes de la población de la región es originaria del mismo Departamento de Cochabamba, y más concretamente, la mayoría de estos campesinos procede de provincias limítrofes al Chapare, o sobre todo, de las secciones andinas de las propias provincias Carrasco, Chapare y Tiraque.

Esta proximidad de sus comunidades de origen ha posibilitado que los colonos del Chapare (más que en cualquier otra zona de colonización de Bolivia) hayan mantenido unos vínculos muy intensos con los valles andinos, incluyendo diversos intercambios de bienes y servicios (ayudas económicas de los chapareños a sus familiares y compadres serranos, donaciones de productos de las tierras altas como granos y

tubérculos relativamente escasos en el trópico, convalecencia de los hijos o esposas enfermos de los colonos en la sierra), y muy especialmente, aprovechando la notable complementariedad de los ciclos agrícolas de los valles y la selva, la aportación de mano de obra suplementaria durante los períodos de trabajo intensivo en el Chapare. Así, por ejemplo, a finales de los años setenta Jim y Connie Weil llegaron a calcular que en promedio anual, los colonos de Muluzama -nombre figurado de una colonia del Chapare- pasaban una sexta parte de su tiempo en los valles andinos (Weil & Weil 1993:71).

Precisamente la persistencia de estos vínculos económicos y sociales de los colonizadores del Chapare con sus comunidades de origen ha sido señalada en el pasado por diversos estudios e informes oficiales como una de las principales causas del éxito de las colonias espontáneas (Saignes 1981:41) y del fracaso del modelo de propiedad *farmer*-empresarial que había inspirado los programas estatales de colonización dirigida, en los cuales se había tratado de cortar dichos vínculos de los colonos (obligándoles a vender sus tierras en las comunidades de origen y restringiendo su libertad de movimientos). Dos asesores del Consejo Nacional de Lucha contra el Narcotráfico constataban en 1983 que ni siquiera en plena cresta del boom económico de la coca parecían haberse debilitado los vínculos sociales entre los chapareños y las comunidades de los valles:

“...el origen de los colonizadores del Chapare, que como hemos anotado, provienen mayoritariamente de los valles y las tierras altas del departamento de Cochabamba, ha configurado también una situación peculiar (...). Y es que dichos colonizadores, aun en los casos infrecuentes en que no conservan ninguna extensión de tierra en sus lugares de origen, tienen en éstos sus parientes y amigos, por lo que no se sienten anímicamente ligados al Chapare sino que continúan afectivamente unidos a la población o regiones que conocieron por siempre antes de iniciar la aventura chapareña. Como consecuencia, aunque su asentamiento en el Chapare trajo para ellos, por lo menos en su mayor parte, ingresos más o menos considerables, sobre todo en los últimos cinco años, estos ingresos no fueron reinvertidos en la zona sino en mínima proporción, ni siquiera en el mejoramiento de las viviendas (...). Fue y es en sus respectivos lugares donde el colonizador chapareño mejoró y mejora sustancialmente su vivienda o la adquiere...” (Canelas Orellana & Canelas Zannier 1983:233).



## CULTURAS, IDENTIDADES Y ESENCIAS

*Culture is not only a heritage, it is a project.*

Paul Hountondji

Durante las dos últimas décadas se ha generado un intenso debate teórico en torno al tema de las identidades étnicas. Una de las aportaciones más saludables de dicho debate ha sido el redescubrimiento de la complejidad subyacente en los procesos de identificación étnica (frente al esquematismo de determinadas concepciones previas), y la revalorización de la etnicidad, en tanto que fenómeno relativamente **autónomo**, contrariamente a la opinión (muy extendida en los años setenta) que la consideraba como un mero discurso mistificador, o un epifenómeno de las desigualdades socio-económicas.

Desde esta nueva perspectiva, la clásica teoría de la aculturación, tal como la formuló y aplicó la antropología culturalista norteamericana en los años cincuenta y sesenta, resulta hoy totalmente insostenible, y sus graves deficiencias son evidentes al contemplar la proliferación de organizaciones y discursos de orientación etnicista en toda América Latina (y en la zona andina en particular) durante las últimas décadas. Los estudios de aculturación partían de premisas bastante discutibles: los contactos de la "cultura nacional" con las culturas indígenas, a causa de la intrínseca fragilidad de estas últimas, se traducirían invariablemente en una aceptación pasiva y traumática de elementos de la cultura dominante y por lo tanto, en la gradual pérdida de cohesión cultural; por esta razón, las culturas indígenas estarían sentenciadas a un inexorable proceso de *asimilación* en la sociedad nacional. Lamentablemente, estos prejuicios no solamente generaron cientos de etnografías, sino que también se convirtieron en el ideario oficial del Instituto Indigenista Interamericano y orientaron la actuación de numerosos gobiernos latinoamericanos, convencidos de que la escuela, la radio y la urbanización acabarían de una vez por todas con el "problema indígena".

Precisamente como reacción a esta corriente, desde los años setenta surgió una tendencia opuesta, influida por el surgimiento de los primeros movimientos *indianistas* en el continente, y caracterizada por el mayor compromiso personal de los antropólogos con las sociedades

investigadas (la polémica del Proyecto Camelot y las denuncias indígenas en la Segunda Reunión de Barbados habían motivado una profunda reflexión sobre la deontología profesional del trabajo de campo). Si hasta ese momento el concepto clave había sido el de asimilación, las nuevas etnografías, por el contrario, privilegiaron el de *resistencia*: de acuerdo con este planteamiento, las culturas amerindias habrían desarrollado durante quinientos años una estrategia permanente y consciente de resistencia al capitalismo, al cristianismo, y a la cultura castellano-criolla. Si bien este nuevo enfoque ha servido para superar el paternalismo de los obsoletos estudios culturalistas y para presentar una imagen más activa y cohesionada de las culturas indígenas, también hay que lamentar los excesos de aquellas interpretaciones más extremas, que han reificado la cultura indígena, convirtiéndola en un legado monolítico, ahistórico, e inmune a las influencias exteriores.

Por una parte, resulta discutible, si no tautológico, atribuir a la persistencia de cualquier institución o rasgo cultural indígena una voluntad de resistencia. El uso y abuso del concepto de “resistencia” en la literatura etnográfica reciente ha llegado a generar una creciente desconfianza o incredulidad entre diversos analistas (véanse Brown (1996) y Ortner (1995), entre otros). Tal como ha señalado Sherry B. Ortner, por ejemplo, el concepto de resistencia (en tanto que antítesis del de dominación) había tenido tiempo atrás un significado más o menos preciso: si por dominación se entendía una forma de poder relativamente fija e institucionalizada, la resistencia era vista como la oposición organizada a cualquier forma de poder institucionalizado. Pero la obra de Foucault -y en especial, su innovadora concepción del poder como una red ubicua de relaciones, más que como una entidad centralizada y monolítica- abrió nuevas perspectivas de análisis, de manera que si hasta ese momento la resistencia había sido identificada de forma poco menos que exclusiva con rebeliones o actos de abierta protesta, la atención de los investigadores se desplazará a partir de este momento hacia formas más discretas, más sutiles, (pero también más ambiguas), las llamadas “formas cotidianas de resistencia” (Scott (1985); para una crítica en profundidad de la teoría de Scott, véanse Mitchell (1990) y Gutmann (1993), entre otros).

La aplicación de dicho concepto en innumerables investigaciones desde la década de los ochenta ha sido con demasiada frecuencia abu-

siva e indiscriminada: si hemos de creer algunas etnografías recientes, virtualmente cualquier práctica, incluyendo ejemplos como la moda de los tatuajes o la economía informal, encubriría un acto de *resistencia* cultural. Las principales consecuencias teóricas de esta banalización del concepto de resistencia han sido una tendencia a la infravaloración de los complejos mecanismos de acomodación, cooptación, cooperación o complicidad (socialmente tan frecuentes y tan relevantes como los de resistencia); una interpretación simplista y/o reduccionista de la consciencia y la intencionalidad implícitas detrás de las acciones descritas bajo la etiqueta de "resistencia"; y una imagen falsamente homogénea de los sectores subalternos, que impide percibir la heterogeneidad y los conflictos internos que a menudo atraviesan y fragmentan dichos grupos sociales: "...*individual acts of resistance, as well as large-scale resistance movements, are often themselves conflicted, internally contradictory, and affectively ambivalent...*" (Ortner 1995:179).

Por lo que se refiere a los usos de dicho concepto en la literatura etnológica sobre los Andes Centrales, Marisol de la Cadena ha cuestionado la falsa dicotomía entre la asimilación cultural (entendida como una forma de "claudicación") y la resistencia -identificada con la defensa recalcitrante de la cultura "tradicional"- planteada por diversos antropólogos y etnohistoriadores para interpretar las actitudes de las poblaciones andinas ante el sistema colonial español. Para esta autora, la sociedad colonial generó una dinámica de exclusión (fundada en la distinción de la "República de españoles" y la "República de indios") pero también de inclusión, evidenciada en la pugna de la población andina por liberarse de los rasgos de "inferioridad" social asignados por la legislación colonial; desde este punto de vista, dichos intentos difícilmente podrían ser calificados de "claudicación":

"Tratar de incluirse no sería claudicación desde esta perspectiva. Sería exigir derechos que la sociedad colonial les negaba; constituiría resistencia a la dominación española." (de la Cadena 1990:70).

Identificando la "resistencia" andina con un ilusorio inmovilismo se puede incurrir fácilmente en el "síndrome Templo del Sol" (Saignes 1992:383), que consistiría en imaginar, como en el célebre álbum de Tintin, una sociedad neo-incaica en la clandestinidad, sumergida durante cinco siglos, y herméticamente cerrada a todo lo "occidental". Esta interpretación tiende a infravalorar la plasticidad y la permeabilidad de

las culturas indígenas para apropiarse, en forma selectiva e instrumental, de elementos ajenos, y en definitiva, nos ofrece una perspectiva esencialista de dos culturas antagónicas y excluyentes, la *andina* y la *occidental*, cuya relación se contempla en términos de un juego de suma cero. La principal consecuencia de este modelo teórico es que nos conduce a una visión rígida, lineal e irreversible de las identidades étnicas, las ontologiza hasta convertirlas en entidades estáticas, homogéneas e impermeables.

Uno de los conceptos más recurrentes en las principales polémicas teóricas generadas a partir de la década de los ochenta ha sido el llamado “esencialismo”, invocado en las críticas al marxismo y a determinadas concepciones reduccionistas de las clases sociales, y en ámbitos como el desarrollo, la ecología, o los estudios de género, pero muy especialmente, en el apasionado debate suscitado a propósito de la *construcción* de las identidades etno-culturales .

El esencialismo no puede ser identificado con un corpus teórico definido, sino más bien con una actitud intelectual, que tiende a reificar los fenómenos analizados, minimizando o ignorando su diversidad interna, su carácter dinámico -y por lo tanto, histórico- o su compleja articulación con otros actores o fenómenos sociales, como puede apreciarse en estas definiciones:

“Essentialism... refers to a mode of analysis in which social phenomena are analysed not in terms of their specific conditions of existence and their effects with regard to other social relations and practices but rather as the more or less adequate expression of an essence...” (Barry Hindess, citado por Wickham 1983:468).

“To essentialize is to impute a fundamental, basic, absolutely necessary constitutive quality to a person, social category, ethnic group, religious community, or nation. It is to posit falsely a timeless continuity, a discreteness or boundedness in space, and an organic unity. It is to imply an internal sameness and external difference or otherness...” (Pnina Werbner, citada por Stein (1999).

En oposición a las perspectivas calificadas de “esencialistas”, desde diversos ámbitos teóricos (y muy particularmente en el debate sobre la etnicidad) se ha planteado como alternativa el enfoque denominado “construccionismo”, definido por Diana Fuss en estos términos:

"Constructionism, articulated in opposition to essentialism and concerned with its philosophical refutation, insists that essence is itself a historical construction. Constructionists take the refusal of essence as the inaugural moment of their own projects and proceed to demonstrate the way previously assumed self-evident kinds (...) are in fact the effects of complicated discursive practices. Anti-essentialists are engaged in interrogating the intricate and interlacing processes which work together to produce all seemingly "natural" or "given" objects. What is at stake for a constructionist are systems of representations, social and material practices, laws of discourses, and ideological effects. In short, constructionists are concerned above all with the production and organization of differences, and they therefore reject the idea that any essential or natural givens precede the processes of social determination" (Fuss 1989:2-3).

En el campo específico de los debates sobre la etnicidad, las argumentaciones calificadas de "esencialistas" serían aquellas que defienden una concepción primordialista (o, según García Canclini (1996:76-77), "ontológico-fundamentalista") de la identidad, que contempla las identidades étnicas como entidades nítida y espacialmente delimitadas, internamente homogéneas, y agrupadas en torno a una *esencia* o núcleo duro de tradiciones, rituales y rasgos diferenciales (lengua, religión...) que se mantiene inmutable a través del tiempo. La literatura etnográfica sobre los Andes Centrales ofrece numerosos ejemplos de este tratamiento de la identidad cultural, que según Orin Starn caracterizaría al llamado *andinismo*, es decir, a aquel conjunto de representaciones etnográficas "que sitúan fuera de la historia moderna a los actuales campesinos serranos" (Starn 1992:17). Si bien la lectura esencialista de las culturas quechua y aymara ha sido objeto de una crítica sistemática por parte de diversos autores durante la última década (véanse, entre otros, De la Cadena (1986); Stein (1999); Saignes (1992); Starn (1992), y Turino (1997)), al mismo tiempo, también ha sido celebrada y estimulada por determinadas interpretaciones de la llamada *Utopía Andina* y de la *resistencia* indígena.

Para empezar, en buena parte de dicha literatura se puede detectar una concepción extraordinariamente rígida y selectiva de *lo andino*, es decir, de aquellos rasgos culturales cuya continuidad histórica nos permitiría hipotéticamente identificar y delimitar la "cultura andina". Pero en realidad, tal cultura andina es en gran medida una entelequia, un constructo teórico que, pese a incurrir frecuentemente en la *reductio ad*

*Tawantinsuyum*, ni siquiera encuentra una sólida justificación en el registro arqueológico, tal como ha señalado el arqueólogo William Isbell, para quien el concepto de cultura andina es una “conflated idealization” ahistórica y homogeneizadora:

“As used by most anthropologists, “Andean Culture” never existed. It is an ideal construct created by anthropologists (...). “Andean Culture” is the conflation of modern ethnographic information, merged with historic descriptions. And it also includes analytically inferred institutions” (Isbell 1995:7)

Sin embargo, la tipificación de esta idealizada “Cultura Andina” como un determinado conjunto cerrado de rasgos culturales (procedimiento reminescente de los estudios de “áreas culturales” y del clásico *Handbook of South American Indians*) se ha traducido en la literatura etnográfica andinista en una sistemática exageración de aquellas prácticas o instituciones de origen presumiblemente precolombino, en detrimento de los fenómenos de apropiación cultural o sincretismo, tal como reprochaba Enrique Urbano, en una implacable reseña a la etnografía de Catherine Allen:

“Para ella, todo es referencia a un pasado que sólo existe en la imaginación antropológica y que se desmorona frente al más leve esfuerzo de comparación. Para poder ser consideradas como hechos reales, las fiestas de los santos tienen que ser alguna reminiscencia de un ritual prehispánico; los carnavales tienen que celebrar tiempos incaicos (...); Qoyllur Riti tiene que ser chicha, coca, hielo, wainos, poncho y chullo. Los mistis no son andinos...” (Urbano 1989:291).

Un ejemplo de esta interpretación esencialista nos lo ofrece la obra de Silvia Rivera (1986), quien ha contrastado la identidad de los aymaras bolivianos, caracterizada por su “memoria larga” (que supuestamente se remontaría hasta las grandes rebeliones anticoloniales del siglo XVIII, o incluso hasta un “orden ético prehispánico”), con la “memoria corta” de los quechuas, que constituirían según la autora un prototipo de campesino *mestizo*, integrado al mercado, castellanizado y sobre todo, sumiso al liderazgo de las élites criollas. Esta artificiosa dicotomía reproduce la clásica imagen según la cual en Bolivia existirían por una parte indios “genuinos”, identificados con el altiplano, el monolingüismo y la economía de subsistencia, y otros “aculturados”, asociados a los valles, la economía de mercado y el bilingüismo: algu-

nas interpretaciones extremas llegan incluso a identificar explícitamente ambas culturas con dos estadios diferentes de la "lenta transición hacia una plena occidentalización" (Grieshaber 1985:59) -entendida como un proceso lineal, inevitable e irreversible-, uno más incipiente (aymara), y otro muy avanzado, caso de los quechuas.

Concepciones de la "memoria" étnica tan lineales como ésta pueden inducirnos a una visión simplista y engañosa de los complejos mecanismos a través de los cuales se articulan las identidades colectivas. La memoria individual, de acuerdo a las ideas comúnmente aceptadas por la psicología cognitiva contemporánea, es un acto selectivo, proyectivo y discontinuo. Estas características son todavía más acusadas en la "memoria colectiva", concepto que debería ser entendido únicamente en sentido metafórico. Desde este punto de vista, cualquier rescate de la memoria colectiva implicaría en cierta medida, una "invención": los elementos que se recuperan del pasado siempre son seleccionados e interpretados de acuerdo con parámetros actuales:

"...le souvenir est dans une très large mesure une reconstruction du passé à l'aide de données empruntées au présent, et préparée d'ailleurs par d'autres reconstructions faites à des époques antérieures et d'où l'image d'autrefois est sortie déjà bien altérée..." (Halbwachs 1968:57).

A diferencia de la concepción esencialista de la etnicidad, que trata de establecer límites rígidos e inmutables entre las identidades, toda cultura dispone del suficiente grado de plasticidad como para redefinir sus límites simbólicos o para apropiarse de elementos ajenos. De hecho, no hay que olvidar que innumerables prácticas e instituciones culturales descritas convencionalmente en la literatura etnográfica como "tradicionales" eran en realidad ejemplos de innovaciones o de adaptaciones provocadas por el encuentro colonial, como ha señalado Marshall Sahlins:

"Paradoxically, almost all the "traditional" cultures studied by anthropologists, and so described, were in fact neotraditional, already changed by Western expansion. In some cases this happened so long ago that no one, not even anthropologists, now debates their cultural authenticity. The Iroquois confederacy was by most accounts a post-contact development, as were the Plains Indian cultures that flourished through the acquisition of the horse. For all that, were the Iroquois less Iroquoian or the Sioux less Souian?" (Sahlins 1999:XI).

Revisando las definiciones clásicas de identidad étnica, podemos constatar que éstas suelen presuponer (incluso la de un autor considerado como un precursor del análisis *subjetivista* de la etnicidad, como Fredrik Barth (Eriksen 1993:56)), independientemente del mayor o menor peso que atribuyan a los factores subjetivos de la identificación, cierta base *objetiva* -una serie de rasgos culturales “fundamentales” compartidos, como lengua, territorio o religión- como condición necesaria de su existencia (Barth 1969:11). Desde este punto de vista, los colonos del Chapare difícilmente podrían constituir un “grupo étnico”, por su diversidad lingüística y su heterogénea extracción social (campesinos, ex-mineros relocalizados...) y geográfica, y de hecho, ni siquiera el único rasgo “objetivo” aparentemente compartido por los campesinos de la región, el cultivo de la coca, lo sería en realidad, puesto que existe un significativo porcentaje de colonos que no lo practican, ya sea por razones ecológicas (como en algunas comunidades de los Yungas del Chapare) o por razones religiosas (caso de muchos colonos evangélicos), y en ningún caso han formado organizaciones separadas.

Pero de hecho, en la actualidad sería manifiestamente imposible tratar de identificar literalmente grupos étnicos con conjuntos de rasgos culturales específicos, siguiendo los planteamientos de la literatura clásica sobre áreas culturales y su máxima expresión en el continente, el *Handbook of South American Indians*, en la medida en que factores como la diferenciación socio-económica o la proliferación de iglesias evangélicas han erosionado la cohesión interna de dichas sociedades, y al mismo tiempo, la creciente presencia de las instituciones estatales en el campo, las migraciones, los medios de comunicación, y la globalización económica han ejercido una notable presión homogeneizadora desde el exterior. Así, por ejemplo, Erwin Frank ha contrastado el discurso etnicista de organizaciones indígenas ecuatorianas como ECUARUNARI y la CONAIE con la configuración cultural de las poblaciones a las cuales representan:

“Resulta, por ejemplo, altamente improbable que haya algún “culturalista” que sea capaz de nombrar un *solo* elemento cultural que, al mismo tiempo, compartan *todos* los Shuar de la Amazonía ecuatoriana (tanto los actuales como sus antepasados), y que además les separe estrictamente de sus hermanos achuar o aguaruna, como también de todos sus compatriotas “blancos” (es decir, un elemento cultural que sea tanto definitiva como exclusi-



vamente "shuar"). Pero, si esto ya resulta imposible en cuanto a un grupo numéricamente tan reducido como los "shuar", intentar lo mismo en cuanto a los miles y miles de quichuas del callejón interandino, es decir, definir a los "quichuas" culturalmente, resulta absolutamente ilusorio, por la tremenda diferencia interna que los marca. Las hondas diferencias no sólo separan actualmente, por ejemplo, a los saraguros de los salasacas o de los indios del Chimborazo o los mochos de Cayambe de los guangudos de Otavalo, sino que además separan (al interior de estos mismos grupos regionales y tradicionales) a un campesino católico, analfabeto monolingüe quichua de un empresario evangélico monolingüe castellano de Otavalo (con fábricas en Panamá y los Estados Unidos), de un maestro bilingüe, miembro ateo del Partido Comunista del Ecuador con licenciatura de la Universidad Católica de Quito y residente en la capital de la República" (Frank 1992:513).

En muchos de los procesos identitarios documentados durante las últimas décadas por la literatura etnográfica, la dimensión voluntarista o subjetiva parece haber desbordado ampliamente la base *factual* sobre la cual supuestamente debería edificarse la identidad colectiva:

"Moreover, the study of ethnic phenomena reveals how far ethnic ideology and historical reality can diverge from each other; how much people feel things that are not there and conveniently forget realities that have existed; how people constantly take for "natural givens" what they themselves have constituted in an unconscious way" (Roosens 1989:161).

En algunos casos, estos fenómenos de etnogénesis pueden adoptar referentes tan remotos en el tiempo o en el espacio que cualquier intento de encontrar una continuidad real en ellos podría parecer un disparate histórico o una manipulación, como por ejemplo, la peculiar islamización de determinadas corrientes del nacionalismo afroamericano contemporáneo en Estados Unidos, o el reciente *resurgimiento* de tribus desconocidas en California como los Ohlone y los Tolowa, que afirman ser los descendientes de tribus que nunca fueron reconocidas como tales por la administración estadounidense y quedaron excluidas del proceso de creación de reservas y *rancherías* indígenas iniciado desde mediados del siglo XIX (Field 1999). Otro ejemplo del carácter problemático que pueden presentar los procesos de etnogénesis desde el punto de vista de su coherencia histórica sería el proyecto de los ideólogos del nacionalismo indígena en Guatemala, consistente en crear y consolidar una identidad cultural "Maya" (categoría que hasta ese

momento designaba a una macro-familia lingüística o bien tenía un sentido estrictamente arqueológico), que en realidad agruparía a 21 grupos etno-lingüísticos diferentes (Quichés, Ixiles, Kaqxiqueles, Qanjobales, Mames, Jacaltecos, Chortis...) <sup>25</sup>.

En este mismo sentido, las transformaciones de la identidad socio-cultural de los chapareños descritas anteriormente podrían producir inicialmente cierto escepticismo, por parecer únicamente una pose demagógica de los dirigentes de la región. Ciertamente, es obvio que algunos de estos dirigentes son muy conscientes de que este discurso más etnicista ha generado una respuesta muy positiva en amplios sectores de la sociedad boliviana y ha ayudado a cimentar alianzas con diversas organizaciones nacionales e internacionales. Lo que resulta mucho menos creíble, en cambio, sería pensar que los líderes de las federaciones locales podrían haber impuesto desde arriba esta nueva identidad al conjunto de los colonizadores. La aceptación entusiasta de estas tradiciones *inventadas* nos demuestra más bien que ésta era una necesidad asumida por la población, y un ejemplo muy notable sería la serie de festivales de folklore andino organizados por las cinco federaciones del Chapare entre julio y octubre de 1993.

Aunque la participación en estos festivales fue inevitablemente desigual en la calidad de los grupos presentados, los resultados en líneas generales deberían bastar para pulverizar muchos estereotipos sobre los chapareños. Que en el festival de Ivirgarzama, por ejemplo, se presentaran nada menos que veinte grupos de campesinos locales tocando música tradicional del altiplano (tropas de *sikus*, *tarkeadas* aymaras, *jula-julas* del Norte de Potosí) de un nivel más que aceptable, era algo que nadie podía haber imaginado hasta ese momento. El Chapare había sido identificado hasta entonces de forma poco menos que exclusiva con las orquestas eléctricas de la llamada música "tropical", "chicha" o

---

25. Esta diversidad étnica es el resultado histórico de un intenso proceso de fragmentación política y cultural originado en el siglo IX de nuestra era, pero no hay que olvidar que ni siquiera durante el Período Clásico la civilización Maya llegó a constituir una *polity* unificada, sino un campo de batalla permanente entre las élites dinásticas de toda una serie de micro-estados: si dejáramos de lado el contexto socio-político de la Guatemala contemporánea y las implicaciones estratégicas de este nacionalismo pan-maya (como reacción al sistema racista de dominación instaurado en el país por la alianza de finqueros ladinos y militares) para centrarnos en un análisis estricto de su fundamentación histórica, podría parecer un fenómeno formalmente tan insólito como la reivindicación política de una identidad neo-latina o carolingia en la Europa contemporánea.

"tecnocumbia", pero los grupos de colonos que participaron en los festivales (generalmente integrados por jóvenes que ya habían nacido en el trópico) interpretaron mayoritariamente danzas del altiplano con un simbolismo ritual o comunitario muy acusado y una indumentaria característica imposible de conseguir en el trópico cochabambino, que revelaba una preparación previa muy meticulosa<sup>26</sup>. Dichos festivales demostraron que la población del Chapare cada vez se sentía menos identificada con los estereotipos negativos (desarraigo, individualismo, delincuencia) asociados a la región.

Otra cuestión es que las organizaciones campesinas de la región, en su permanente pulso con el gobierno, hayan realizado una reconstrucción selectiva e instrumental de la tradición andina. Es este un fenómeno presente en alguna medida en la mayoría de los movimientos indígenas del continente durante la última década (véanse, entre otros, los casos de los Tucano (Jackson 1995), los Miskito (Diskin 1991), los Shuar (Hendricks 1996), los Kayapó (Turner 1991), los Mayas de Guatemala (Warren 1998; Wilson 1995); los Tzotziles de Chiapas (Benjamin 2000), los Zapotecos (Campbell 1993), o los Mixtecos (Nagengast & Kearney 1990)). Estos ejemplos de "invención de tradiciones" (Hobsbawm & Ranger 1983), ¿son una burda manipulación de la "auténtica" tradición? La respuesta es, obviamente, negativa. Toda visión del pasado (tanto las académicas como las historias "folk") es una construcción cultural, y responde a intereses sociales, por lo que solamente puede ser valorada en términos posicionales (Friedman 1992:854-855).

Ciertamente, el uso del pasado precolombino por parte de las organizaciones y partidos indios contemporáneos puede incurrir a menudo en una lectura presentista y fantasiosa; sin embargo, esta constatación no debería llevarnos a suscribir aquellas lecturas historicistas y positivistas que habitualmente tratan de descalificar dichas interpretaciones

---

26 Una anécdota puede ilustrar el entusiasmo de estos jóvenes. El grupo triunfador en el festival de Chimoré, formado por jóvenes de Senda B descendientes de migrantes del *ayllu* Pocoata (Provincia Chayanta, Norte de Potosí), presentó una interpretación ("impresionante", según un reputado folklorista especializado en el repertorio norpotosino, que formaba parte del jurado) de *jula-julas* que requería una ornamentación con hojas de molle (*Schinus Molle*); como este árbol es propio de los valles, hicieron un largo viaje con el único propósito de conseguir las hojas que necesitaban, en vez de utilizar otras parecidas. Al ser preguntados tras la actuación, afirmaron que no se sentían potosinos, sino chapareños.

del pasado como una manipulación de la “auténtica” historia<sup>27</sup>, puesto que ni siquiera las reconstrucciones académicas son realmente ajenas a este carácter especulativo y proyectivo. William Isbell, por ejemplo, en su balance crítico de la literatura arqueológica reciente sobre los Andes Centrales, opina al respecto que “...*Andean prehistorians, and many other archaeologists, frequently construct the past on the basis of the present, sometimes even to the contrary of actual material remains from that past*” (Isbell 1995:2).

Dicho autor ilustra esta tendencia con una serie de ejemplos, como la inferencia de la existencia de un modelo de organización comunitaria sospechosamente parecido al de los *ayllus* coloniales o contemporáneos durante el Periodo Intermedio Inicial o incluso durante el Formativo, llegando algunos autores a presuponer la presencia de prácticas actuales como el *ayni* o el sistema de cargos, pese a que el registro arqueológico no ofrece evidencia alguna para dichas suposiciones. En definitiva, toda forma de representación del pasado está mediada y condicionada por las expectativas del presente, de manera que la “historia” y la “tradicción”, más que objetos de museo, son el escenario de luchas por la hegemonía entre proyectos políticos y actores sociales antagónicos.

---

27. Este tipo de argumentos ilustran los riesgos, según Knauft (1996:262) de la crítica al esencialismo estratégico de los pueblos indígenas desde un “positivismo acrítico” que no tiene en cuenta el carácter posicional de **todo** discurso, y que puede derivar fácilmente en un “*unselfconscious conservatism*” que únicamente problematizaría la identidad histórica de los grupos subalternos.

## CONCLUSIONES

De acuerdo con los parámetros clásicos con los que se ha definido convencionalmente a los “grupos étnicos”, los chapareños serían un caso aparentemente anómalo, en la medida en que la ocupación de su “territorio” se reduce a unas décadas y sus orígenes son geográfica y lingüísticamente heterogéneos. Sin embargo, si abandonamos la concepción esencialista de la etnicidad (la identidad cultural como algo que se “conserva” o se “extingue”) por otra de carácter relacional, más dinámica (la identidad como expresión de la interacción social, y de las relaciones de poder), la perspectiva es otra. Para empezar, tal como ha señalado Jean Jackson, la noción subyacente de cultura que siguen manejando algunos antropólogos en la actualidad, parece basarse en un modelo orgánico o “cuasi-biológico”, según el cual las culturas “sobreviven”, “mueren” o son “asimiladas”:

“...cuando se conservan, desechan o redefinen rasgos culturales como resultado de una nueva conciencia de sí mismos y como una forma de promover un tipo particular de identidad indígena en tanto estrategia política (...) frecuentemente el significado de estos rasgos cambia radicalmente. No podemos utilizar un modelo cuasi-biológico para dar razón de estas similitudes a lo largo del tiempo. (...) el concebir una cultura en términos de rasgos que persisten en el tiempo puede resultar engañoso. Necesitamos pensar en el cambio cultural que tiene lugar en períodos relativamente breves de una manera más dinámica y no en términos de la “misma” cultura, de una cultura “sincretizada” o de una cultura “perdida”. Necesitamos considerar a los Tucano y a otros como grupos que están creando e improvisando -más que poseyendo- cultura.” (Jackson 1996:463; el subrayado es mío).

Por su parte, Terence Turner, ha planteado que, gracias a su extraordinaria plasticidad, la “identidad cultural” puede llegar a construirse *ex nihilo*, sin necesidad de que existan unos vínculos primordiales previos:

“Its almost infinite malleability [of culture], however, means that there are virtually no limits to the kinds of social groups, networks, or relations that can generate a cultural identity of their own. The group can be a “natural” one, for example, a tribe engaged in subsistence activity, or it can be a self-consciously formed voluntary grouping like the generation-, gender-, occu-

pational-, or class-based subcultures of contemporary society.” (Turner 1994:422-423).

Pero además de esta dimensión de *agency* y de creatividad cultural, las identidades étnicas también son radicalmente indisociables del contexto social en el que se inscriben, y más concretamente, de las relaciones de poder, de manera que los procesos de adscripción étnica pueden incluso generarse *fuera* del propio grupo de referencia, tal como han señalado autores como Anthias y Yuval-Davis o John Comaroff:

“...the existence of a conscious ethnic identity may not even be a necessary condition for the existence of ethnicity. Ethnicity may be constructed outside the group, by the material conditions it faces, and by its social representation by other groups, or by the State...” (Anthias & Yuval-Davis 1992:9).

“For the subordinate, ethnic affiliation may originate in an attribution of collective identity to them on the part of others. On occasion (...), the creation of such identities has little foundation in pre-existing sociological reality...” (Comaroff 1992:53).

Esta doble dimensión nos conduce a una interesante disyuntiva de carácter teórico-metodológico, planteada por Eriksen (1993:65): ¿debemos privilegiar los aspectos voluntaristas, instrumentales y estratégicos de la identidad, o por el contrario debemos adoptar un enfoque más estructural, centrado en los mecanismos sociales que *producen* las identidades? ¿Son las identidades una *creación* cultural o son meramente una *expresión* de procesos y tensiones sociales? Probablemente sea una opción mucho más productiva tratar de buscar la articulación entre ambas dimensiones de la identidad, mientras que limitar nuestros análisis a una u otra perspectiva nos conduciría a conclusiones demasiado parciales y sesgadas. Así, por ejemplo, algunos autores han llevado este tipo de lecturas unidimensionales hasta el absurdo, como Wilmsen (1995:308-309), cuando afirma que la identificación étnica **siempre** es un forma involuntaria de adscripción, impuesta desde el exterior a los grupos dominados para naturalizar su marginación socio-económica, razón por la cual los grupos dominantes nunca suelen autodefinirse en términos étnicos. Este planteamiento parte de una base histórica innegable -que las administraciones coloniales han recurrido frecuentemente a la *etnización* (creación o manipulación de categorías étnicas) para justificar un reparto asimétrico de derechos o de obligaciones fis-

cales o laborales-, pero incurre en una visión demasiado reduccionista de un fenómeno tan complejo y dinámico como es la etnicidad.

Si la adscripción étnica fuera *únicamente* una ficción administrativa, una imposición de las élites políticas y económicas para legitimar su dominación, ¿cómo explicar la aceptación de dicha diferencia, o incluso su orgullosa reivindicación, por parte de los dominados? El antropólogo francés Marcel d'Ans (1993), que acusa a la antropología "culturalista" de haber actuado como un cómplice *snoob* de la dominación y la exclusión social en América Latina con su exaltación de las diferencias etno-culturales, ha esbozado un intento de explicación -no exento de connotaciones racistas- de esta paradoja:

"...être indien en Amérique latine est une malédiction. Cette catégorie ethno-sociale, historiquement élaborée au cours de la période coloniale dont elle perpétue les effets jusqu'au coeur du présent, n'est rien d'autre qu'une catégorie d'exclusion: n'est indien que celui qui s'avère incapable de s'extraire de sa condition (...). Seuls donc restent "indiens" ceux qui n'ont pas pu s'évader de ce qui est, en réalité, une catégorie-poubelle: d'autant plus misérable qu'elle se trouve perpétuellement privée de tous ceux qui en elle s'avèrent être les plus habiles, les plus lucides, les plus ambitieux... N'y demeurent en somme que les autres, éternels vaincus..." (d'Ans 1993:131).

Esta interpretación anacrónica difícilmente podría explicar los motivos por los cuales en la actualidad, individuos que por su *modus vivendi* podrían fácilmente encuadrarse entre la población mestiza, chola, o incluso en los estratos más bajos de las clases medias urbanas (caso de cierta intelectualidad aymara urbana con titulación universitaria o de los comerciantes Otavaleños en Ecuador) se identifican públicamente como Quechuas, Aymaras, u *Originarios*. Ante el dilema teórico planteado por la etnicidad, el sabio principio latino del *In medio stat virtus* parece una opción mucho más fructífera, en la medida en que las identidades étnicas, como Jano, presentan dos caras inseparables, tal como ha señalado Eriksen:

"Ethnic identities are neither ascribed nor achieved: they are both. They are wedged between situational selection and imperatives imposed from without" (Eriksen 1993:57).

Desde este punto de vista, deberíamos apartar nuestra atención del bizantino debate sobre si la identidad étnica es una imposición ajena o

un artificio voluntario y centrarla más bien en los **procesos** a través de los cuales un estigma discriminatorio de origen colonial como la categoría “indio” puede llegar a convertirse en un elemento de auto-identificación o incluso en arma política de los grupos subalternos. En este sentido, el surgimiento de una identidad chapareña sería una respuesta creativa a la permanente presión militar y política ejercida sobre la región, que al instaurar una atmósfera de violencia cotidiana y amenazar seriamente el futuro de los colonizadores y sus familias sin ofrecerles ninguna salida, habría generado en la población local cierta “siege mentality” (Healy 1991:113): también se trataría, por lo tanto, de un ejemplo de “etnicidad inducida” (Leman 1994). Las migraciones internacionales ofrecen actualmente numerosos ejemplos de estos procesos, cuando determinados colectivos de inmigrantes son clasificados arbitrariamente por las autoridades o la sociedad receptora en categorías monolíticas que bajo cierta apariencia de homogeneidad geográfica o cultural encubren una diversidad de rasgos de clase, religión, raza, o etnia, pero que sin embargo, como reacción a la discriminación social y a la persecución jurídica y policial pueden dar lugar a nuevas formas de identidad colectiva, como sería el caso de etiquetas como *hispano* en Estados Unidos, o *magrebi* y *subsahariano* en Europa occidental.

Pero este fenómeno reviste mucha más profundidad histórica de lo que podría suponerse a priori, puesto que la identidad cultural de las poblaciones indígenas de los Andes Centrales tal como hoy la conocemos, es en gran medida el resultado de un proceso de etnogénesis inducido por la conquista y el sistema colonial (Silverblatt 1993). Para empezar, no hay que olvidar que las propias “etnias” Quechua y Aymara son entidades de origen post-colonial, ya que las docenas de *curacazgos* o señoríos de habla quechua o aymara existentes en el momento de la conquista no compartían más identidad que la de *runa* o *jaqi* (persona) con los individuos ajenos a su *ayllu*<sup>28</sup>. Esta primera simplificación fue

---

28. De hecho, todo parece indicar que el origen del término “quechua” obedece a la confusión histórica de los españoles entre la voz nativa *qishwar*, que designa al piso ecológico formado por los valles mesotérmicos interandinos, y la identidad etno-lingüística de las poblaciones hablantes de *runasimi* que vivían en dichos territorios. El origen de la palabra “aymara” no está tan claro, pero podría deberse a otra confusión, al tomar como nombre de dicho pueblo la denominación despectiva que los hablantes de Jaqaru (una lengua minoritaria de los Andes Centrales) daban a los ayma-raparlantes.



acompañada por una segunda, todavía más profunda al ser reificada por las leyes coloniales: la categoría *indio*, que en la práctica homogeneizaba (salvo algunos matices de carácter fiscal) a quechuas y aymaras con poblaciones culturalmente distantes como los Urus lacustres y con las tribus *salvajes* de la periferia del *Tawantinsuyu*; también agrupaba indistintamente tanto a los descendientes de la aristocracia Inka, a los *kurakas*, y a la masa de comuneros, y dentro de ésta, a categorías heterogéneas como las de *jatun runa*, *yanakuna* y *mitmaquna*. En este ejemplo podemos percibir el carácter ambivalente y paradójico de los procesos identitarios, puesto que la nueva indianidad, aún cuando permitió articular una identidad de resistencia contra el orden colonial, al mismo tiempo se basaba -aunque de modo muy incómodo o inconsciente- en una categoría cultural de los conquistadores (Silverblatt 1995:467).

En el caso del Chapare, el rechazo a la violencia ejercida por las tropas de la DEA y de la FELCN (allanamientos indiscriminados de viviendas, destrucción de caminos comunales, extorsiones, detenciones injustificadas, asalto de reuniones sindicales, muertes, violaciones y torturas) y la criminalización de los chapareños por parte del gobierno y algunos medios de comunicación se han convertido en factores de cohesión de la población. De esta manera, un movimiento articulado en su origen básicamente en torno a la defensa de una fuente de ingresos (la coca), ha adquirido gradualmente una dimensión ciudadana (en respuesta a las constantes violaciones de derechos humanos), una dimensión etno-cultural (la defensa de cierta tradición andina agredida desde Washington y desde el gobierno criollo), y una dimensión regional. La identidad de los chapareños, como la de las poblaciones ribereñas de Iquitos según Chibnik (1991), es una compleja mezcla de rasgos culturales, distinciones de clase y regionalismo, pero la peculiar conjunción de estos elementos, en un contexto de gran crispación social, puede servir para delimitar "grupos cuasi-étnicos".

La gran paradoja de todo este proceso consiste en que los cocaleros del Chapare han pasado en aproximadamente una década de ser considerados como un ejemplo extremo de *cholificación* a convertirse en la vanguardia política de la reafirmación cultural andina a nivel nacional. Sin embargo, tras una aparente excepcionalidad, el caso de los chapareños refleja un fenómeno más frecuente, difícilmente explicable desde planteamientos esencialistas. Tal como han señalado autores como Gar-

cía Canclini (1990:220-221) y Escobar (1995:219), a menudo son precisamente aquellos grupos campesinos o indígenas con una mayor inserción dentro de la economía de mercado los que pueden disponer de mejores oportunidades para reafirmar exitosamente sus culturas tradicionales que aquellos que viven en una situación de absoluta penuria y marginalidad. Esta situación no es en absoluto nueva en una región como los Andes Centrales, puesto que según Stern (1987:305) la participación en el mercado colonial se convirtió desde el siglo XVI en una condición poco menos que imprescindible para la defensa del modelo tradicional de organización social de los *ayllus* andinos.

De hecho, el ejemplo de los líderes indígenas como José Gabriel Condorcanqui (más conocido como Tupac Amaru II) ilustra perfectamente esta paradoja: un *kuraka* educado en escuelas católicas, culturalmente hispanizado y que había llegado a amasar una considerable fortuna comerciando a lo largo del eje mercantil Cuzco-Arequipa-La Paz-Potosí, pero que al mismo tiempo proyectaba refundar el *Tawantinsuyu* a partir de la lectura de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, organizaba representaciones teatrales ambientadas en época precolombina, y se hacía retratar ataviado con indumentaria y símbolos de la realeza incaica. Tal como ha señalado la etnohistoriadora Karen Spalding (1991:360), existen notables paralelismos entre el rol cultural y político de estos *kurakas* comerciantes tardocoloniales y el de la intelectualidad katarista e *indianista* surgida en Bolivia a partir de los años setenta: tanto unos como otros no estaban realmente desenterrando una “cultura andina” sepultada por el colonialismo, sino que en gran medida, la estaban **reinventando**.

Stefano Varese (1995:137) ha subrayado que los líderes de los movimientos indígenas más radicales y más efectivos de la historia de América Latina han sido personajes como el quechua Tupac Amaru II, el aymara Tupaj Katari, el andino (refugiado entre los Ashaninka de la selva central peruana) Juan Santos Atahualpa, el maya Jacinto Kanek, o los páez Juan Tama y Quintín Lame, es decir, individuos parcialmente desarraigados, culturalmente ambidextros y muy familiarizados con la sociedad hispano-criolla, y que por ello estaban en condiciones de hacer un uso más efectivo de su etnicidad como “instrumento ideológico flexible”. Por esta razón, contra las previsiones de la interpretación esencialista, suelen ser estas “gentes de umbral” o “*personae* liminales”, que

eluden los sistemas de clasificación que normalmente establecen las posiciones en el espacio cultural (Victor Turner, citado por García Canlini 1990:343), las que están en mejores condiciones para convertir categorías tan difusas como la "identidad", la "tradicción" o "la cultura" en armas políticas, tal como ha señalado Eugeen Roosens:

"In order to see and use one's own culture as a right, one must first have gained distance from that culture. In other words, one must first have questioned it or it must have been questioned by a process of forced acculturation (...). People who fully or to a large extent still live in the rather stable traditional culture in which they are born know, as a rule, no other cultural system nor have they developed distance with respect to their own civilization..." (Roosens 1989:150).

Desde esta nueva perspectiva, sería mucho más interesante contemplar la figura de un líder campesino como Evo Morales, más que como un impostor, como un *bricoleur* capaz de reciclar y redefinir elementos de la *cultura andina* y de articularlos con ideologemas y símbolos ajenos, y en definitiva, de *improvisar* variaciones culturales, por retomar la brillante analogía de Jean Jackson entre el proceso de innovación cultural y la dialéctica entre tradición y creación en las interpretaciones de los músicos de jazz:

"It is helpful sometimes to see culture as less like an animal's fur and more like a jazz musician's repertoire: the individual pieces come out of a tradition, but improvisation always occurs, and the musician's choices at a particular performance take into consideration the acoustic properties of the hall, the qualities of the instrument(s) played, and the (inferred) inclinations of fellow musicians and the audience. This analogy emphasizes the agentive aspects of culture; we cannot speak of a jazz musician as "having" jazz, and, for the most part, speaking of people as "having" culture occludes the interaction between those people and their tradition. The analogy also underscores the interactive aspects of culture; just as a jazz artist's music depends on engaging an audience and fellow musicians, so does a culture come into existence because a "we" and a "they" interact. This may also prove to be a more genuinely respectful -as well as correct- view of present-day indigenous groups in their struggles to preserve their self-respect, autonomy, and a life with meaning." (Jackson 1995:18).

En esta misma línea argumental, Steven Feierman, en su estudio sobre los "intelectuales campesinos" de Tanzania (Feierman 1990),

sugiere que las tópicas imágenes de continuidad histórica, de tradicionalismo e inmovilismo comunmente asociadas con el campesinado nos han impedido la comprensión de los campesinos como “activos creadores culturales”:

“Even when forms of discourse are inherited from the past, the peasant must make an active decision to say that they are meaningful at this moment, to select a particular form of discourse as opposed to other possible forms, and to shape the inherited language anew to explain current problems” (Feierman 1990:3).

El campesinado (y con más razón aún si hablamos del campesinado andino en un país como Bolivia), según Bourdieu ha constituido históricamente el ejemplo por antonomasia de una “clase-objeto”, *dominada incluso en la producción de su imagen*, una *classe-pour-autrui* a la cual le ha sido impuesto un conjunto de representaciones ajenas (Bourdieu 1977). En este sentido, la capacidad de revertir o de instrumentalizar dichas representaciones demostrada durante la última década por diversos movimientos campesinos y/o indígenas debería inspirarnos algunas reflexiones, tanto sobre la idiosincrasia de aquellas sociedades a las que convencionalmente hemos venido designando como “tradicionales”, como, sobre todo, sobre los fantasmas que nuestra propia sociedad ha proyectado sobre ellas. Cuando los Kayapó representaban ante las cámaras de los *mass-media* internacionales el papel de “buen salvaje ecológico”, cuando Rigoberta Menchú se presentaba a sí misma como una analfabeta, o cuando los cocaleros aparecen en los foros internacionales como indígenas defensores de una planta sagrada y de las tradiciones andinas, están en cierta manera *creando* cultura, reinventando su tradición cultural al dotar a viejas representaciones de nuevos significados para enfrentarse a problemas y amenazas del presente; este “esencialismo estratégico” (Warren 1998:145), debe ser entendido por lo tanto como una reacción creativa y consciente, aunque no siempre exenta de ambigüedades y contradicciones, en la medida en que puede llegar a incurrir en lo que Jean Jackson denomina una auto-folklorización o una “auto-orientalización” de sus culturas (Jackson 1995:19).

El recurso a este esencialismo estratégico ha permitido a las organizaciones de productores de coca contrarrestar simbólica y políticamente el discurso de las autoridades bolivianas y estadounidenses que pretendía aislarles socialmente presentándoles como una masa

desarraigada de oportunistas y delincuentes; pero al mismo tiempo que su nueva identificación como *originarios* y defensores de la cultura andina reforzaba su política de alianzas con la CSUTCB y diversos organismos indígenas internacionales, los cocaleros han evitado posiciones etnicistas tan excluyentes como las adoptadas en el pasado por determinadas corrientes del nacionalismo aymara. Jugando con el carácter polisémico de la hoja de coca en tanto que símbolo político<sup>29</sup>, las organizaciones campesinas del Chapare han convertido la defensa de sus cultivos en el eje de un programa más amplio, capaz de aglutinar parte del descontento social generado por la política neoliberal implantada en el país desde 1985, y de canalizar el resentimiento de buena parte de la opinión pública nacional ante las constantes violaciones de la soberanía nacional practicadas por la administración estadounidense. La combinación de *wiphalas*, banderas bolivianas y consignas anti-neoliberales en las movilizaciones de los campesinos del Chapare refleja esta flexibilidad ideológica que algunos analistas dogmáticos podrían considerar incoherente, pero que tanto ha contribuido a ampliar la base social del movimiento contra la erradicación de la coca y la militarización del trópico de Cochabamba.

June Nash, en su análisis de los movimientos populares de oposición en Bolivia a las reformas neoliberales del decreto 21060 (Nash 1992), ha criticado la tendencia de muchos científicos sociales a analizar la acción colectiva en términos monolíticos, minimizando la diversidad de discursos y objetivos que pueden converger en los movimientos sociales contemporáneos:

"The modern age's drive for a unified dominant theory seems to have blinded us to the fact that most people who are not part of the scientific community are not discomfited by the diversity of claims to truth that sprout in any social movement. Third World people were living in a postmodern world long before it was discovered by theorists, even those who wrote of class conflict and discontent." (Nash 1992:292).

---

29. Fernando Calderón (1991:312) ha subrayado el carácter de "hecho multisincrético" de la hoja de coca y toda la compleja problemática que la envuelve, abarcando una cadena muy amplia de relaciones culturales y económicas, que según este autor permitirían la articulación política de la "pre-modernidad" y la "post-modernidad".

Desde este punto de vista, la hoja de coca habría actuado como una “metonimia estructural” (Parkin 1984:356), en la medida en que se ha convertido en un icono tangible de la oposición al racismo *Q’ara*, al imperialismo estadounidense, y a las fracturas sociales provocadas por el neoliberalismo, o en términos de Bigenho (1996:499), en un “tropo de nación-icidad” (*nationness*) capaz de unir la identidad étnica con la de clase. Hale (1994) había analizado años atrás la notable fisura existente en América Latina entre las organizaciones indígenas y las “populares” (es decir, las organizaciones obreras y partidos de la izquierda criolla) evidenciada en el fracaso de reuniones como el Segundo Encuentro Continental de Resistencia (Quetzaltenango, Guatemala, 1991). Después de haber revisado las principales fricciones ideológicas y estratégicas entre ambos colectivos, el autor expresaba su convicción de que en un futuro inminente sería posible un acercamiento de posiciones en torno a una nueva identidad, “...an identity that expresses the situational conditions of common struggle, a multiple stance, open to alliance while affirming what is distinctly theirs...” (Hale 1994:31). De acuerdo con la información expuesta en las páginas precedentes, este proceso parece estarse consumando en Bolivia desde la última década, en torno a una consigna tan sencilla como impactante: ¡*Kawsachun coca, wañuchun gringos!*

## VOCABULARIO DE VOCES INDÍGENAS

**AKULLIKU:** Consumo tradicional de la hoja de coca, consistente en formar una bola de hojas en la boca para extraer su jugo.

**AYLLU:** Unidad social de origen precolombino que agrupa familias emparentadas en un territorio discontinuo.

**AYNI:** Intercambio recíproco de trabajo.

**CH'ALLA:** Rito andino propiciatorio, consistente en una libación de chicha u otra bebida alcohólica a la *Pachamama*.

**CH'ULLU:** Gorro andino de lana con orejeras.

**CH'USPA:** Pequeña bolsa tejida utilizada para llevar la coca.

**JATUN RUNA:** En época Inka, indio común, tributario.

**JILAQATA:** Autoridad tradicional aymara.

**JULA-JULAS:** Flauta de pan de 3 o 4 tubos.

**KATARISMO:** Movimiento político surgido durante los años setenta entre los aymaras de Bolivia, que toma su nombre de Tupaj Katari, el líder de la gran rebelión de 1781.

**KURAKA:** Autoridad étnica andina.

**MITMAQKUNA:** Colonos desplazados por el Estado Inka para trabajar en otras regiones alejadas.

**PACHAMAMA:** Madre Tierra, divinidad telúrica andina.

**PUTUTU:** Cuerno utilizado en la sierra para realizar llamadas, considerado como un símbolo de las rebeliones indígenas.

**Q'ARA:** Literalmente, “pelado”; denominación despectiva con la que quechuas y aymaras se refieren a los no-indígenas.

**RUNASIMI:** En quechua, “la lengua de los seres humanos”; nombre que dan los quechuaparlantes a su idioma.

**SIKU:** Zampoña, flauta de pan de 6 o 7 tubos.

**TARKEADA:** Melodía interpretada con *tarkas* (flautas de pico).

**TAWANTINSUYU:** Literalmente, “las cuatro partes que juntas forman una unidad”; nombre que recibía el reino Inka.

**WIPHALA:** Bandera de las nacionalidades Quechua y Aymara, formada por un damero con los colores del arco iris.

**YANAKUNA:** En época Inka, individuos dedicados exclusivamente a tareas de servidumbre para el Estado.

**YATIRI:** Literalmente, “el que sabe”; chamán, especialista ritual.





## BIBLIOGRAFÍA

- AGIER, M. (1997) "Ni trop près ni trop loin. De l'implication ethnographique à l'engagement intellectuel", *Gradhiva* (París) 21:69-76.
- AGREDA, E., N. RODRIGUEZ & A. CONTRERAS (1996) *Mujeres cocaceras. Marchando por una vida sin violencia*. Cochabamba, Comité Coordinador de las Cinco Federaciones del Trópico de Cochabamba.
- ALBERT, B. (1997) "Situation ethnographique et mouvements ethniques: réflexions sur le terrain post-malinowskien", en M. Agier (Dir.): *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*. París, Jean Michel Place, pp. 75-88.
- ALBÓ, X. (1995) "Educar para una Bolivia plurilingüe", *Cuarto Intermedio* (Cochabamba) 35:3-36.
- ANTHIAS, F. & N. YUVAL-DAVIS (1992) *Racialized Boundaries. Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-racist Struggle*. Londres, Routledge.
- BALANDIER, G. (1994) *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona, Paidós.
- BARTH, F. (1969) "Introducción", en *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, FCE, 1976, pp. 9-49.
- BENJAMIN, T. (2000) "A Time of Reconquest: History, the Maya Revival, and the Zapatista Rebellion in Chiapas", *American Historical Review* 105 (2):417-450.
- BETÉILLE, A. (1998) "The Idea of Indigenous People", *Current Anthropology* 39 (2):187-191.
- BIGENHO, M. (1996) "Imaginando lo imaginado: las narrativas de las naciones bolivianas", *Revista Andina* (Cuzco) 28:471-507.
- BLANES, J. (1983) *De los valles al Chapare*. Cochabamba, CERES.
- BOURDIEU, P. (1977) "Une classe objet", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 17-18 :2-5.
- BOURDIEU, P. (1996) *Sur la télévision*. París, Liber.
- BROWN, M. F. (1996) "On Resisting Resistance", *American Anthropologist* 98 (4):729-749.

- CADENA, M. de la (1990) "De utopías y contrahegemonías: el proceso de la cultura popular", *Revista Andina* 15:65-76.
- CALDERÓN, F. (1991) "Esa hoja verde y divina la coca es", *Boletín Americanista* (Barcelona) 41:311-318.
- CALLA, M. (1993) "Colonización: tierra fértil para nuevas religiones", *Cuarto Intermedio* (Cochabamba) 26:46-73.
- CALLA, R., J. E. PINELO & M. URIOSTE (Comps.)(1989) *CSUTCB: debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades*. La Paz, CEDLA.
- CAMPBELL, H. (1993) "Tradition and the New Social Movements. The Politics of Isthmus Zapotec Culture", *Latin American Perspectives* 20 (3):83-97.
- CANELAS ORELLANA, A. & J. C. CANELAS ZANNIER (1983) *Bolivia: coca cocaína. Subdesarrollo y poder político*. La Paz, Los Amigos del Libro.
- CEDOIN (1988) *IIIº Congreso de la CSUTCB. Un congreso inconcluso*. La Paz, CEDOIN.
- CEDOIN (1990) *IVº Congreso Ordinario de la CSUTCB. El desafío de mantener la unidad*. La Paz, CEDOIN.
- CEDOIN (1992) *IXº Congreso de la COB. Documentos y resoluciones*. La Paz, CEDOIN.
- CEDOIN (1994) *VIº Congreso de la CSUTCB. Documentos y resoluciones*. La Paz, CEDOIN.
- CHIBNIK, M. (1991) "Quasi-Ethnic Groups in Amazonia", *Ethnology* 30 (1):167-182.
- CLAWSON, P. L. & R. W. LEE III (1996) *The Andean Cocaine Industry*. Houndmills, Macmillan Press.
- CLEAVER, H. (1998) "The Zapatistas and the Electronic Fabric of Struggle", en J. Holloway & E. Peláez (Eds.): *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. Londres, Pluto Press, pp. 81-103.
- COMAROFF, J. (1992) "Of Totemism and Ethnicity", en J. Comaroff & J. Comaroff: *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press, pp. 49-67.
- CONKLIN, B. A. (1997) "Body Paint, Feathers, and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism", *American Ethnologist* 24 (4):711-737.

- CONKLIN, B. A. & L. R. GRAHAM (1995) "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics", *American Anthropologist* 97 (4):695-710.
- CONTRERAS, A. (1994) *La marcha histórica*. Cochabamba, CEDIB.
- CRESPO SOLIZ, V. (1950) *Instituciones sociales del Período Pre-colombino (culturas Aymara y Quechua) en sus relaciones con una organización policial*. La Paz, Editorial Centenario.
- D'ANS, A. M. (1993) "Exclusion sociale et mythologie de l'altérité: des Indiens d'Amérique à nos banlieues d'immigrés", en C. Descamps (Dir.): *Amériques latines: une altérité*. Paris, Centre Georges Pompidou, pp. 123-138.
- DISKIN, M. (1991) "Ethnic Discourse and the Challenge to Anthropology: The Nicaraguan Case", en G. Urban & J. Sherzer (Eds.): *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin, University of Texas Press, pp. 156-180.
- ERIKSEN, T. H. (1993) *Ethnicity & Nationalism. Anthropological Perspectives*. Londres, Pluto Press.
- ESCOBAR, A. (1995) *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, Princeton University Press.
- FEIERMAN, S. (1990) *Peasant Intellectuals. Anthropology and History in Tanzania*. Madison, University of Wisconsin Press.
- FIELD, L. W. (1999) "Complicities and Collaborations. Anthropologists and the "Unacknowledged Tribes" of California", *Current Anthropology* 40 (2):193-201.
- FLORES, G. & BLANES, J. (1984) *¿Donde va el Chapare?*. Cochabamba, CERES.
- FRANK, E. H. (1992) "Movimiento indígena, identidad étnica y el levantamiento. Un proyecto político alternativo en el Ecuador", en A.A.V.V.: *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito, ILDIS/Abya-yala, pp. 499-527.
- FRIEDMAN, J. (1992) "The Past in the Future: History and the Politics of Identity", *American Anthropologist* 94(4):837-859.
- FUSS, D. (1989) *Essentially Speaking. Feminism, Nature & Difference*. Nueva York, Routledge.

- GAMARRA, E. A. (1994) *Entre la droga y la democracia. La cooperación entre Estados Unidos-Bolivia y la lucha contra el narcotráfico*. La Paz, ILDIS.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1990) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1995) “¿Negociación de la identidad en las clases populares?”, en J. Klor de Alva e. a. (Eds.): *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Vol. 4: Tramas de la identidad*. Madrid, Siglo XXI, pp. 75-90.
- GEERTZ, C. (1987) [1973] *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.
- GODOY, R. A. (1990) *Mining and Agriculture in Highland Bolivia. Ecology, History, and Commerce among the Jukumanis*. Tucson, University of Arizona Press.
- GRIESHABER, E. P. (1985) “Fluctuaciones en la definición del indio: comparación de los censos de 1900 y 1950”, *Historia Boliviana (Cochabamba)* V (1-2):45-65.
- GRUNBAUM, M. (1993) “Coca Crop Substitution in Bolivia’s Chapare Region: Relying on Militarization as a Price Control”, *Latinamericanist* 28 (2):10-14.
- GUTMANN, M. C. (1993) “Rituals of Resistance. A Critique of the Theory of Everyday Forms of Resistance”, *Latin American Perspectives* 20 (2):74-92.
- HAHN, D. R. (1996) “The Use and Abuse of Ethnicity. The Case of the Bolivian CSUTCB”, *Latin American Perspectives* 23 (2):91-106.
- HALBWACHS, M. (1968) *La mémoire collective*. París, PUF (2ª ed. corregida y aumentada).
- HALE, C. R. (1994) “Between Che Guevara and the Pachamama: Mestizos, Indians and Identity Politics in the Anti-Quincentenary Campaign”, *Critique of Anthropology* 14 (1):9-39.
- HALLECK, D. (1994) “Zapatistas On-line”, *NACLA Report on the Americas* XXVIII (2):30-32.
- HARRIS, M. (1998) ““What it Means to be Caboclo”. Some Critical Notes on the Construction of Amazonian Caboclo Society as an Anthropological Object”, *Critique of Anthropology* 18 (1):83-95.
- HEALY, K. (1986) “The Boom within the Crisis: Some Recent Effects of Foreign Cocaine Markets on Bolivian Rural Society and Eco-

- nomny", en D. Pacini & C. Franquemont (Eds.): *Coca and Cocaine. Effects on People and Policy in Latin America*. Cambridge, Cultural Survival/LASP, pp. 101-143.
- HEALY, K. (1991) "Political Ascent of Bolivia's Peasant Coca Leaf Producers", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 33 (1):87-121.
- HENDRICKS, J. W. (1996) "Poder y conocimiento. Discurso y transformación ideológica entre los Shuar", en F. Santos Granero (Comp.): *Globalización y cambio en la amazonía indígena: Vol. I*. Quito, Abya-Yala, pp. 131-181.
- HENKEL, R. (1971) *The Chapare of Bolivia. A Study of Tropical Agriculture in Transition*. Ph. D. Dissertation, University of Wisconsin.
- HOBBSAWM, E. J. & T. RANGER (Eds.) (1983) *The Invent of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ISBELL, W. H. (1995) "Constructing the Andean Past or "As You Like it"", *Journal of the Steward Anthropological Society* 23 (1-2):1-12.
- JACKSON, J. E. (1995) "Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia", *American Ethnologist* 22 (1):3-27.
- JACKSON, J. E. (1996) "¿Existe una manera de hablar sobre hacer cultura sin hacer enemigos?", en F. Santos Granero (Comp.): *Globalización y cambio en la amazonía indígena: Vol. I*. Quito, Ed. Abya-Yala, pp. 439-472.
- JONES, J. C. (1991) *The Chapare: Farmer Perspectives on the Economics and Sociology of Coca Production*. Binghamton, SARSA/IDA Report.
- KEARNEY, M. (1996) *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. Boulder (Colorado), Westview Press.
- KNAUFT, B. M. (1996) *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*. Nueva York, Routledge.
- LASERNA, R. (1996) *20 juicios y prejuicios sobre coca-cocaína*. La Paz, Clave Consultores/NOVIB.
- LATTAS, A. (1993) "Essentialism, Memory and Resistance: Aboriginality and the Politics of Authenticity", *Oceania* 63 (3):240-267.

- LAUER, M. (1997) *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo-2*. Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas/Sur.
- LAZARTE, J. (1992) "Partidos políticos e informalización de la política", en R. A. Mayorga (Coord.): *Democracia y gobernabilidad en América Latina*. Caracas/La Paz, Nueva Sociedad/ILDIS/CEBEM, pp. 63-85.
- LEMAN, J. (1994) "La etnicidad inducida, el racismo y la violencia de y hacia los inmigrantes en Europa occidental", en J. A. Fernández de Rota (Ed.): *Etnicidad y violencia*. A Coruña, Univers. da Coruña, pp. 121-135.
- LEONS, M. B. (1993) "Risk and Opportunity in the Coca/Cocaine Economy of the Bolivian Yungas", *Journal of Latin American Studies* 25(1):121-157.
- MALINOWSKI, B. (1973) [1922] *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona, Península.
- MANSILLA, H. C. F. (1994) *Repercusiones ecológicas y éticas del complejo coca/cocaína*. La Paz, SEAMOS/CEBEM.
- MITCHELL, T. (1990) "Everyday Metaphors of Power", *Theory and Society* 19 (5):545-577.
- MOSSBRUCKER, H. (1991) *La economía campesina y el concepto "comunidad". Un enfoque crítico*. Lima, IEP.
- NAGENGAST, C. & M. KEARNEY (1990) "Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness and Political Activism", *Latin American Research Review* XXV(2):61-91.
- NASH, J. (1992) "Interpreting Social Movements: Bolivian Resistance to Economic Conditions Imposed by the International Monetary Fund", *American Ethnologist* 19 (2):275-293.
- NUGENT, S. (1993) *Amazonian Caboclo Society. An Essay on Invisibility and Peasant Economy*. Oxford, Berg.
- NYGREN, A. (1999) "Local Knowledge in the Environment-Development Discourse. From Dichotomies to Situated Knowledge", *Critique of Anthropology* 19(3):267-288.
- ORTNER, S. B. (1995) "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal", *Comparative Studies in Society and History* 37 (1):173-193.
- PAINTER, M. & E. BEDOYA (1991) *Institutional Analysis of the Chacabambas Regional Development Project (Bolivia) and the Upper*

- Huallaga Special Project (Peru)*. Binghamton, Report for the Office of Technology Assessment, U. S. Congress.
- PARKIN, D. (1984) "Political Language", *Annual Review of Anthropology* 13:345-365.
- PETRAS, J. (1997) "Latin America: The Resurgence of the Left", *New Left Review* 223:17-47.
- PETTERSSON, B. & L. MACKAY (1993) *Violaciones de los Derechos Humanos causadas por la "Guerra contra las drogas" en Bolivia*. Cochabamba, Red Andina de Información.
- RABBEN, L. (1998) *Unnatural Selection. The Yanomami, the Kayapó and the Onslaught of Civilisation*. Londres, Pluto Press.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (1986) *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra, UNRISD.
- ROCA, J. L. (1992) "El indigenismo y los neoindigenistas", en A.A.V.V.: *Sindicatos campesinos, etnias y defensa ecológica*. La Paz, CID, pp. 81-90.
- ROOSENS, E. E. (1989) *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*. Newbury Park, Sage Publications.
- SAHLINS, M. (1991) "The Return of the Event, Again; With Reflections on the Beginnings of the Great Fijian War of 1843 to 1855 between the Kingdoms of Bau and Rewa", en A. Biersack (Ed.): *Clio in Oceania. Toward a Historical Anthropology*. Washington, Smithsonian Inst., pp. 37-99.
- SAHLINS, M. (1999) "What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century", *Annual Review of Anthropology* 28:I-XXIII.
- SAIGNES, T. (1981) "Continuités et discontinuités dans la colonisation du Piémont Amazonien des Andes", en A.A.V.V.: *Les phénomènes de "frontière" dans les pays tropicaux*. Paris, CREDAL/CNRS, pp. 25-46.
- SAIGNES, T. (1990) *Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera Chiriguano (siglos XVI-XX)*. La Paz, HISBOL.
- SAIGNES, T. (1992) "Le Temple du soleil", *L'Homme* 122-124:377-384.
- SANABRIA, H. (1993) *The Coca Boom and Rural Social Change in Bolivia*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

- SCOTT, J. C. (1985) *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, Yale University Press.
- SHANIN, T. (1983) [1972] *La clase incómoda. Sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo (Rusia 1910-1925)*. Madrid, Alianza.
- SIERRA, F. (Coord.) (1997) *Comunicación e insurgencia. La información y la propaganda en la guerra de Chiapas*. Hondarribia, Hiru.
- SILVERBLATT, I. (1993) "El surgimiento de la indianidad en los Andes del Perú Central: el nativismo del siglo XVII y los muchos significados de "indio"", en G. H. Gossen e. a. (Eds.): *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Vol. 3: La formación del otro*. Madrid, Siglo XXI, pp. 459-481.
- SMITH, G. (1989) *Livelihood and Resistance. Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley, University of California Press.
- SOCIEDAD DE PROPIETARIOS DE YUNGAS (1948) *La coca de Yungas, (Bolivia) su origen, situación internacional y valor alimenticio*. N. ed., La Paz.
- SORIA MARTINEZ, C. A. (1996) *Esperanzas y realidades. Colonización en Santa Cruz*. La Paz, CIPCA.
- SPALDING, K. (1991) "Comentario al artículo de Xavier Albó", *Revista Andina* 18:359-360.
- STARN, O. (1992) "Antropología andina, "andinismo" y Sendero Luminoso", *Allpanchis* (Cuzco) 39:15-71.
- STEIN, W. W. (1999) "Rethinking Peruvian Studies: De-Essentializing the Andean", *Ciberayllu*: (<http://www.ssu.missouri.edu/andes>).
- STERN, S. J. (1987) "La variedad y ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos", en O. Harris, B. Larson & E. Tandeter (Comps.): *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. La Paz, CERES, pp. 281-312.
- STOLL, D. (1999) *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*. Boulder (Colorado), Westview Press.
- SWETNAM, J. J. (1981) "Ambidextros culturales: vendedores indígenas urbanos", *América Indígena* XLI (1):11-24.



- TREJO, R. (1994) *Chiapas. La comunicación enmascarada*. México, Diana.
- TURINO, T. (1992) "Del esencialismo a lo esencial: pragmática y significado de la interpretación de los sikuri puneños en Lima", *Revista Andina* 20:441-456.
- TURNER, T. (1991) "Representing, Resisting, Rethinking. Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness", en G. W. Stocking Jr. (Ed.): *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison, University of Wisconsin Press, pp. 285-313.
- TURNER, T. (1992) "Defiant Images. The Kayapo Appropriation of Video", *Anthropology Today* 8(6):5-16.
- TURNER, T. (1994) "Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It?", en D. T. Goldberg (Ed.): *Multiculturalism. A Critical Reader*. Oxford, Basil Blackwell, pp. 406-425.
- URBANO, H. (1989) "Reseña de C. J. Allen: *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*", *Revista Andina* 13:289-292.
- URRUTIA, J. (1992) "Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno", *Debate Agrario* 14:1-16.
- VARESE, S. (1991) "Think Locally, Act Globally", *NACLA Report on the Americas* XXV(3):13-18.
- VARESE, S. (1995) "Pueblos indígenas y globalización en el umbral del tercer milenio", en G. Grünberg (Coord.): *Articulación de la diversidad. Tercera Reunión de Barbados*. Quito, Abya-Yala, pp. 123-159.
- VARGAS ARZE, A. (1996) *Revolución agraria en Bolivia*. Cochabamba, Editora J. V.
- VERDESOTO, L. & G. ARDAYA (1993) *Entre la presión y el consenso. Escenarios y previsiones para la relación Bolivia-Estados Unidos*. La Paz, Ministerio de Relaciones Exteriores/ILDIS.
- VIOLA, A. (2000a) "¡Kawsachun coca, wañuchun gringos!" *Colonización, cultivos de coca y sindicalismo campesino en el trópico de Cochabamba (Bolivia)*. Tesis Doctoral, Departamento de Antropología Social, Universidad de Barcelona.

- VIOLA, A. (2000b) "Crónica de un fracaso anunciado: coca y *Desarrollo Alternativo* en Bolivia", en V. Bretón, F. García & A. Roca (Eds.): *Los límites del desarrollo*. Barcelona, Icaria, pp. 161-203.
- WACHTEL, N. (1981) "The Mitimas of the Cochabamba Valley: The Colonization Policy of Huayna Capac", en G. A. Collier, R. I. Rosaldo & J. D. Wirth (Eds.): *The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History*. Nueva York, Academic Press, pp. 199-235.
- WARREN, K. B. (1998) *Indigenous Movements and their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton (New Jersey), University of Princeton Press.
- WEIL, J. & WEIL, C. (1993) *Verde es la esperanza. Colonización, comunidad y coca en la Amazonia*. Cochabamba-La Paz, Los Amigos del Libro.
- WICKHAM, G. (1983) "Power and Power Analysis: Beyond Foucault?", *Economy and Society* 12 (4):468-497.
- WILMSEN, E. N. (1995) "Who Were the Bushmen? Historical Process in the Creation of an Ethnic Construct", en J. Schneider & R. Rapp (Eds.): *Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric R. Wolf*. Berkeley, University of California Press, pp. 308-321.
- WILSON, R. (1995) *Maya Resurgence in Guatemala. Q'eqchi' Experiences*. Norman, University of Oklahoma Press.
- WITTERSHEIM, E. (1999) "Les chemins de l'authenticité. Les anthropologues et la Renaissance mélanésienne", *L'Homme* 151:181-206.
- ZORN, E. (1997) "Coca, Cash, and Cloth in Highland Bolivia: The Chapore and Transformations in a "Traditional" Andean Textile Economy", en M. B. Léons & H. Sanabria (Eds.): *Coca, Cocaine, and the Bolivian Reality*. Albany, State University of New York Press, pp. 71-98.

Esta obra analiza la respuesta de las organizaciones campesinas del Chapare (Bolivia) ante la militarización de la región emprendida a partir de 1986 por las administraciones boliviana y estadounidense con el propósito de erradicar los cultivos de coca. Dicha respuesta ha incluido la adopción de un nuevo discurso de contenido más etnicista, convirtiendo la defensa de los cultivos de coca en una apología de la identidad indígena. Esta situación, aparentemente insólita en una población de colonizadores a la que se percibía previamente como desarraigada culturalmente, lleva al autor a cuestionar determinadas interpretaciones de la etnicidad y a explorar los complejos mecanismos a través de los cuales se construyen las identidades étnicas.

Publicacions



UNIVERSITAT DE BARCELONA

