

EL INDIGENISMO ANDINO ENTRE EL MOVIMIENTO SOCIAL Y EL ESTADO MULTINACIONAL

Francisco Letamendia
Universidad del País Vasco, UPV-EHU

Los pueblos originarios suramericanos

Hoy viven en Mesoamérica y Suramérica unos 40 millones de indígenas, con un peso demográfico muy variado por países, del 1% de la población en Brasil al 56,8% en Bolivia. La mayoría vive en México, Perú, Bolivia, Ecuador y Guatemala. Existe mucha heterogeneidad cultural entre ellos: la principal diferencia es la que divide a los indios de las tierras altas de los de las tierras bajas. En las tierras altas viven los pueblos originarios herederos de las grandes civilizaciones de Mesoamérica (aztecas, mayas) y de los Andes centrales (incas), involucrados en los Estados y mercados hispanos desde hace cinco siglos.

La llegada de los españoles provocó una sombría catástrofe demográfica en estos pueblos: entre el 50 y el 90% de la población precolombina pereció en los primeros 50 años. El cataclismo cultural provocó daños aún mayores. El desarraigo cultural se hizo evidente cuando el choque desplazó a las comunidades fuera de sus zonas productivas y destruyó las formas indígenas de organización social; la esclavitud y los asentamientos forzosos intensificaron la "tribalización". Aún así funcionó la capacidad de sincretismo religioso; entre los pueblos de las tierras altas sobre todo, vírgenes, ángeles y santos fueron convertidos en dioses prehispánicos, y el sacrificio redentor de Cristo quedó incorporado a las teogonías prehispánicas del sacrificio creador de vida.

Tras las guerras de independencia, las políticas latinoamericanas pasaron en el siglo XIX por las fases del enfrentamiento entre liberales y conservadores y de las "dictaduras de progreso"; en siglo XX, por las de los nacional-populismos, las guerrillas revolucionarias anti-imperialistas, las dictaduras militares de seguridad nacional, y los regímenes neo-liberales y las respuestas a los mismos.

Las visiones de lo indígena y las actitudes que éstas han motivado han sido muy diversas en las sucesivas fases: desde la política de exclusión o de exterminio indígena, hasta el ensalzamiento de lo indígena como reserva espiritual latino-americana o como modelo de comunismo primitivo: Pero en ninguna de las fases mencionadas se ha reconocido al movimiento indígena como un sujeto político autónomo. Ha habido que esperar al último

cuarto del siglo XX para contemplar la eclosión de un vasto repertorio de identidades indígenas activas en la esfera política.

El neoliberalismo dominante en las últimas décadas alentado la eclosión de estos movimientos identitarios. De modo general, el neoliberalismo económico ha empeorado la situación de los indígenas, perjudicados ya por el estancamiento de las reformas agrarias. A partir de los años 80, las multinacionales han ganado zonas de influencia que se sustraen a la soberanía estatal, centradas desproporcionadamente en los territorios de los pueblos originarios, las tierras productoras de caucho, petróleo, madera y oro. En las zonas fronterizas que constituyen su hábitat imperan caciques del caucho, narcotraficantes, colonizadores.

Las comunidades indígenas han sufrido las consecuencias de la intrusión de las multinacionales en sus territorios, de la penetración del mercado en sus formas de vida tradicionales, de la reducción de los programas sociales, de la conversión de sus tierras en moneda de cambio respecto al pago de la deuda. Las respuestas a este estado de cosas han sido uno de los principales factores de la emergencia del movimiento indígena.

Por otra parte, la crisis terminal del nacional-populismo de los años 80 y 90, cuando sus principales partidos y líderes sucumbieron ante el neo-liberalismo, dio el relevo al indigenismo como un elemento político de primer orden en un cierto número de países latinoamericanos, determinando incluso la política de aquellos otros países que carecían de porcentajes significativos de población indígena.

Los aymaras del altiplano

Los aymaras son un pueblo originario que habita actualmente el altiplano andino a caballo de la Triple Frontera Perú-Bolivia-Chile. Presentan un doble rasgo que los singulariza en el contexto suramericano: su población, de unos 2 millones de habitantes –lo que les asemeja, por ejemplo, a los vascos de Europa-, y su concentración territorial en un territorio preciso, el del altiplano que rodea el lago Titicaca, lo que les diferencia de los quechuas, diseminados en un vasto territorio.

La triple Frontera discurre en efecto a través de un territorio singularmente homogéneo en su geografía, población y cultura. Es éste el Altiplano de El Collao, meseta situada entre los 3850 y los 4000 metros de altura contenida en la intersección de dos cordilleras procedentes del Cusco peruano que se internan la una en la actual Bolivia y la otra en Chile y Argentina. Su corazón son los territorios circunlacustres del lago Titicaca, el segundo lago

más alto del mundo, de belleza onírica, que contiene más de 40 islas, con una longitud máxima de 194 kms y una anchura media de 65 kms.

La Triple Frontera no se reduce al altiplano: comprende actualmente los departamentos de Puno y Tacna en Perú, los de La Paz, Oruro y Potosí en Bolivia, y las regiones de Tarapacá y Arica Paricanota (ésta de reciente creación) en Chile. La población total de la triple frontera se acerca a los 6 millones de habitantes: 3.800.000 en Bolivia, 1.550.000 en Perú, y 475.000 en Chile, superando pues con creces a la de los aymaras.

Pero el eje de esta zona de fronteras es el área altiplánica aymara, que cubre el occidente del Departamento de La Paz en Bolivia y gran parte del departamento de Puno en Perú, con una pequeña parte del de Tacna. El lago Titicaca ha jugado en él un importante papel atemperante, favoreciendo un denso poblamiento que ha desarrollado una agricultura de subsistencia. Sus centros urbanos son Juliaca y Puno en Perú, y El Alto en Bolivia. En estos departamentos circunlacustres (Moho, Huancané, Puno, Chucuito, Ilave y Yunguyo en Perú; Manco Capak, Murillo e Ingavi en Bolivia), la cultura es homogéneamente aymara.

Los quechuas y aymaras que viven en el altiplano del Collao participan, dice Xabier Albó, de una misma área cultural, la de los Andes centrales, que se extiende de norte a sur desde el sur de Colombia hasta el norte de Chile y Argentina, y de oeste a este desde la Costa del Pacífico hasta las estribaciones orientales de la cordillera. Área que ha presenciado varios intentos pre-coloniales de expansión hegemónica, entre los que destaca el de la cultura altiplánica de Tiwanaku; si bien la más desarrollada es la que se dio en los siglos XIV y XV por la conformación del Tawantinsuyo inca: Kollasuyo, el área aymara, era una de sus cuatro astas desiguales en forma de cruz.

Albó describe la región de las culturas andinas como multicultural pero con una identidad única, fruto de haberse acoplado a un paisaje común de cumbres y planicies con grandes desniveles y mil micro-climas complementarios. Es este entramado pluriétnico y multicultural, difícil de romper, el contexto común que alimenta las culturas quechua y aymara. Es una cultura la andina -como la de otros pueblos originarios sudamericanos- de equilibrio entre ser humano, vida, naturaleza y cosmos, en la que el primero se considera parte de la naturaleza y concibe la tierra como el espacio sagrado dador de vida que merece respeto, veneración y cuidado. Ello explica, dice Alanoca, la tensión que existe desde hace más de cinco siglos entre esta cosmovisión y la occidental, basada en el individualismo y el dominio de la naturaleza mediante la técnica.

Cultura, economía, organización social

La religiosidad aymara inscrita en la cosmovisión andina sigue impregnando hoy la estructuración social de esta sociedad agrícola. Es una religión de comunión con la naturaleza y de fe en la madre tierra (pachamama), a la que se agradecen sus dones con los ritos de la ch'alla. Sus dioses locales son los cerros protectores (awki, achachila), los dioses menores (phuju) que habitan en las nacientes del agua; en esta religión telúrica los dioses del mal (anchauchu) son subterráneos. Los yatiris (sabios) siguen practicando hoy en día la medicina ritual y naturista. También se da culto a los ancestros; en el pasado prehispánico cada muerto se convertía en un dios que debía tener su chullpa (como las de Silustani y Coyumbo).

La tradición religiosa aymara sobrevivió clandestinamente a la persecución colonial; si bien sectores de la iglesia como los franciscanos y jesuitas la cristianizaron. Este sincretismo resplandece entre los aymaras en obras de arte como el santuario blanco de la población lacustre de Copacabana. Desde mediados del siglo XX el sincretismo se practica abiertamente, y la ch'alla aymara convive con los ritos de la religión católica.

La economía aymara es eminentemente agropecuaria, sufriendo la plaga de la pobreza y extrema pobreza. El dinamismo de su micro-comercio, de fuerte proyección transfronteriza, convive con un macro-comercio en manos de cárteles internacionales de macro-contrabandistas, y la explotación de sus recursos y materias primas son enclaves neo-liberales de multinacionales extranjeras que sólo le aportan miseria.

Esta precaria situación económica es inducida por causas externas, pues contrasta con la laboriosidad y el nivel de auto-organización y cultura compartida de las comunidades campesinas aymaras. Los emigrantes aymaras llevan con ellos las pautas de esta vida en red a las ciudades de acogida de dentro o de fuera del altiplano, formando micro-mundos urbanos algunos de los cuales han conocido notable éxito. En todo caso, y de modo general, destaca el desacoplamiento entre el mundo rural mayoritario y el mundo urbano

En el pasado precolonial, dice Xabier Albó, la organización básica andina era el ayllu; en el mundo aymara, la jatha era el núcleo esencial del ayllu. Su base era la descendencia de todos sus miembros de un mismo antepasado varón. Los miembros de un mismo ayllu se hallaban dispersos por varios pisos ecológicos que no ocupaban necesariamente un territorio contiguo, y que podían estar divididos entre la parte seca ganadera (urgusuyu), y la parte más húmeda y agrícola (umasuyu). Un conjunto de ayllus formaban una unidad superior, la marka, agrupada en dos mitades, la de arriba y la de abajo.

Los ayllus prehispánicos pasaron por muchas transformaciones, empezando por las reducciones impuestas por los españoles en el siglo XVI. A ello se añadió el expolio de muchos territorios comunales a lo largo de la Colonia y el primer siglo de la República para transformarlos en haciendas. En Bolivia, la Reforma Agraria de 1953 suprimió buena parte de esas haciendas, fomentando la parcelación familiar. En Perú, el camino fue más complejo, pero con iguales resultados: la reforma convirtió las haciendas en Sociedades Agrícolas de Interés Social, SAIS, siendo éstas parceladas a fines de los años 80. Pero lo que surgió entonces con fuerza, como organización fundamental del sector andino y altiplánico, fue la comunidad.

En la comunidad, dice Albó, solidaridad y conflicto van de la mano. Esta percepción de la unión de contrarios estructura la organización social y el esquema mental del hombre andino, y por supuesto del aymara. Este nunca vive aislado, sino sumergido en sus grupos primarios, familia y comunidad; la cosmovisión occidental le es por ello consustancialmente ajena. Incluso su egoísmo es comunitario y de grupo.

Aparte de las asambleas, el comunitarismo alcanza su máxima expresión en las fiestas y celebraciones familiares o comunales. Casi todas las actividades dan motivo a estas celebraciones; las asambleas y trabajos colectivos dan lugar a recepciones sociales con tragos y alegría. El conjunto anual de celebraciones comunales está ligado con el ciclo agrícola. La gran fiesta anual de la comunidad tiene lugar después de la cosecha.

En todas las ciudades de la región andina, y por tanto de la aymara, la mitad o más de sus habitantes, dice Albó, saben quechua o aymara, manteniendo una vinculación con su cultura originaria, pero con características urbanas propias. Pueden distinguirse en ellas tres grupos sociales: descendientes de sectores urbanos que han mantenido esa identidad; pueblos y comunidades del entorno absorbidas por la ciudad; personas que llegan constantemente desde el campo.

La capacidad de iniciativa y el dinamismo comercial de las poblaciones aymaras fronterizas ha producido un fenómeno llamativo: la transformación en menos de medio siglo de los emigrantes de Unicachi, pueblo aymara ribereño de la parte del Titicaca llamada lago Wiñaymarka, en accionistas de un exitoso conjunto de empresas comerciales capitalistas limeñas. La clave del éxito, dice Suxo Yapuchura, ha sido el descansar en sus propios recursos asociativos y culturales.

Albó describe como sectores innovadores de las comunidades tradicionales andinas a los comerciantes, profesionales, y religiosos del tipo de los "hermanos evangélicos". Nos ofrece con ello una tipología de los puentes que comunican los dos sectores, rural y urbano, de la

zona altiplánica, clasificación que conecta por otra parte con las tensiones existentes en el altiplano entre las élites -criollas o indígenas- urbanas, y la base campesina aymara.

Díez Hurtado describe por su parte en su estudio de la élites urbanas del Departamento de Puno cuatro grupos que reúnen características para ser considerados élites regionales: grupos de interés económico; tecnócratas y burócratas; desarrollistas; e intelectuales.

La gobernanza fallida en la Triple Frontera

Si algo es evidente en el altiplano es la homogeneidad cultural del pueblo aymara que habita el altiplano de la Trifrontera, y por tanto su carácter transfronterizo. Pero este factor positivo aparece sin embargo desconectado en gran medida de las demás variables de un modelo virtuoso de relaciones transfronterizas. Si entendemos por gobernanza un gobierno de geometría variable formado por múltiples actores políticos y civiles y sin ejecutividad, sus requisitos brillan aquí por su ausencia: soberanía no excluyente de los Estados, amplios niveles de descentralización en las escalas regional y local producto de la distribución territorial del poder, sostenida interacción de los actores de la sociedad civil en los ámbitos social, económico administrativo y cultural a ambos lados de las distintas fronteras, redes eficaces de gobernanza propiciadas por agentes globales y/o internacionales...

Como ocurre en general en Suramérica, estos factores son deficientes en la triple frontera Perú-Bolivia-Chile y están muy desigualmente distribuidos, pese a las intenciones expresadas por los gobiernos de fomentar la integración latinoamericana en general y la del altiplano en particular. El modelo virtuoso de gobernanza o es muy incipiente o no funciona.

Los Estados están poco descentralizados -Perú, Chile- o lo están casi exclusivamente a nivel de los pueblos originarios -Bolivia-. Arrastran además recuerdos traumáticos de pasados conflictos interestatales aún no cicatrizados, y concepciones obsoletas del principio de la seguridad nacional. Los poderes regionales y/o locales (con excepción de las comunidades indígenas bolivianas) gozan de una autonomía escasa o ficticia, careciendo sus relaciones transfronterizas de reconocimiento e institucionalización. Contrariamente a la Unión Europea, donde un poderoso actor, la Comisión Europea, propicia tales relaciones, aquí no existe un actor global que las impulse eficazmente; tampoco hay ningún pacto o alianza sub-continental que contenga en su seno a la vez a los tres Estados. El comercio es asimétrico, desconectado de los grandes ejes viales del subcontinente, y poco reglamentado, recurriendo en gran medida a la falsa solución del contrabando.

Los procesos de descentralización y las estructuras de regionalización son muy distintas en los tres países de la Trifrontera. Ello no sería óbice para la viabilidad de un modelo eficaz de gobernanza de relaciones transfronterizas; sí lo es en cambio la debilidad estructural de los poderes regionales y locales y el rol excesivo del centralismo de Estado –sólo contrarrestado en Bolivia por el principio constitucional de la autoorganización de los pueblos originarios-.

En América latina, dice Revesz, a la tradición centralizadora de los tiempos coloniales heredada por el liberalismo decimonónico se ha superpuesto en el siglo XX un centralismo económico producto del protagonismo del Estado en el proceso tardío de descentralización y de su acción distributiva a través de las políticas sociales. Los grandes proyectos y las macro-inversiones territoriales fueron realizadas casi siempre por agencias estatales, sin participación apenas de las administraciones regionales y locales.

Desde el fin de la XX Guerra Mundial, la iniciativa estatal impulsó la tasa de crecimiento latinoamericano hasta hacerla una de las más fuertes del mundo. Pero a partir de los años 70 se hicieron evidentes las fallas del modelo. El espejismo de la modernización alimentó fuertes migraciones internas, que hicieron explosivo el crecimiento de las ciudades, desconectadas de la distribución y creación de empleo. La administración pública, operada por un personal mal pagado, ofrecía servicios de mala calidad, y no pudo hacer frente a las demandas de satisfacción de las necesidades básicas de las poblaciones (sanidad, enseñanza, bienestar social).

Paralelamente, la expansión de la economía subterránea, la delincuencia y el narcotráfico, se hicieron incontrolables, lo que hizo surgir una nueva pobreza urbana junto a la vieja pobreza rural. Las fases de "nation-building" (construcción nacional con integración de los ciudadanos) y de "state building" (puesta a punto de una burocracia estatal eficaz) quedaron pues cerradas en falso.

Los procesos de descentralización territorial y política podían haber remediado esta situación, operando a tres niveles: como elemento de modernización del Estado y de reorganización de su administración territorial, como factor de consolidación democrática de los regímenes, fortaleciendo la relación entre Estado y sociedad; y como método de articulación de lo local y lo global. Pero el balance de lo conseguido en estos tres campos ha sido en general muy insatisfactorio en los tres países

En Perú, la Constitución de diciembre de 1993 reformada en 2002 establece en su capítulo XIV sobre Descentralización que el territorio de la República está integrado por regiones, departamentos, provincias y distritos. El nivel regional lo forman las regiones y los departamentos, y el nivel local las provincias, los distritos y los centros poblados.

Las Regiones cuentan con un Presidente como órgano ejecutivo, un Consejo Regional como órgano legislativo, y un Consejo de Coordinación Regional integrado por los alcaldes provinciales y por representantes de la sociedad civil como órgano consultivo.

Los municipios y distritos, órganos de gobierno local, están formados por el Alcalde como órgano ejecutivo y los Consejos Municipales como órgano normativo. Los alcaldes y los regidores son elegidos por sufragio directo por períodos de cuatro años, con mandato irrenunciable.

En lo que atañe a los pueblos originarios, el quechua, el aymara y las demás lenguas aborígenes son declaradas oficiales en las zonas donde predominan. Se reconoce la existencia legal y personalidad jurídica de las Comunidades Campesinas y de las Nativas. Son declaradas autónomas en su organización, en el trabajo comunal y en el uso de sus tierras, cuya propiedad es imprescriptible. El Estado debe respetar su identidad cultural.

Pronto se constató sin embargo que el modelo presentaba serias deficiencias tanto a nivel regional (esto es, departamental) como a nivel local. Los presidentes regionales electos tenían bases débiles de apoyo, y su gestión, limitada al 15% del presupuesto nacional, debía ser avalada por una Comisión Nacional de Acreditación que quedaba en manos del gobierno central.

En cuanto al modelo municipal peruano (provincia y distrito), su ley orgánica se ajusta a un modelo urbano sin perspectivas rurales. De hecho, las grandes ciudades se han beneficiado con ella a costa de los pequeños distritos. Su presupuesto se limita al 6% del presupuesto nacional; lo que afecta directamente a las comunidades indígenas, las cuales viven en los distritos rurales.

En Bolivia juegan hoy un papel central, en base a la Constitución boliviana aprobada en 2009, "las naciones y pueblos indígena originario campesinos". Ello culmina un proceso abierto por la reforma agraria de 1952, cuando al disolver la extrema concentración de las haciendas hizo posible el acceso a la escena política de las comunidades campesinas, organizadas en "sindicatos territoriales".

Tras el ascenso en 2006 de Evo Morales, dirigente indígena del MAS, Movimiento al Socialismo, a la presidencia del gobierno, se puso énfasis en el carácter multicultural y plurinacional del país. La Constitución aprobada por referéndum en 2009 ha reforzado el rol de las nacionalidades y pueblos indígenas originario campesino. Son definidos como tales "las colectividades humanas que comparten identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial

española". Se les garantiza "su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, autogobierno, cultura, reconocimiento de sus instituciones y consolidación de sus entidades territoriales". Se les reconoce el ejercicio de la jurisdicción indígena a través de sus autoridades y en aplicación de sus principios, valores y procedimientos propios. Las lenguas de las 36 naciones y pueblos indígenas de Bolivia (entre las que se mencionan la quechua, aymara y uro-chipaya) son idiomas oficiales de Bolivia al mismo nivel que el castellano.

La Parte Tercera de la Constitución sobre la organización territorial de Bolivia la estructura en departamentos, provincias, municipios y territorios indígenas originario campesinos. El modelo se dejó abierto a la espera de una ley marco de Autonomía y Descentralización que regularía la elaboración de los estatutos autonómicos. Esta ley, aprobada en julio de 2010, ha definido los cuatro niveles autonómicos que son el departamental, municipal, regional e indígena originario campesino, suscitando las protestas de cuatro de los departamentos orientales de la Media Luna, los cuales basan sus demandas en una orientación regionalista afín a Mercosur, mostrando una oposición tenaz a este ordenamiento de carácter municipalista e indigenista.

La Constitución de Chile de septiembre de 1980, de carácter centralista, objeto de sucesivas reformas en la transición democrática, la más importante de las cuales fue la de agosto de 2005, define un Estado unitario. Su capítulo XIII sobre la distribución territorial del poder se titula "Gobierno y administración interior del Estado". El territorio de la república se divide en regiones, éstas en provincias, y las provincias en comunas. La creación, supresión y denominación de regiones, provincias y comunas, así como la modificación de sus límites y la fijación de sus capitales, son materia de una ley orgánica constitucional.

La estructura territorial es jerárquica y rígida. El gobierno de cada región reside en un Intendente que será de la exclusiva confianza del Presidente de la República, de quien es su representante, debiendo ejercer sus funciones a las órdenes del Presidente. La administración de cada región depende de un gobierno regional constituido por el Intendente y el Consejo Regional, el cual no tiene carácter legislativo pues forma parte del gobierno, siendo definido como órgano normativo y fiscalizador. La financiación de cada región es decidida por la ley de Presupuestos de la Nación.

En cada provincia existe un Gobernador, órgano desconcentrado del Intendente, nombrado por el Presidente de la República; y un Consejo Económico y Social de carácter consultivo. La administración de cada comuna o agrupación de comunas reside en la

municipalidad, formada por el Alcalde y el Consejo, integrado éste por concejales elegidos por sufragio universal. Las municipalidades gozan de autonomía para administrar sus finanzas.

La Constitución no contiene referencia alguna a los derechos indígenas en materia de cultura, territorio, autogestión... El marco legal de tales derechos es el definido por la ley de septiembre de 1993 sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas. La Ley Indígena, como se la conoce, ha reconocido las principales etnias de Chile definidas como parte esencial de la nación chilena, las comunidades indígenas, las tierras indígenas y su protección, el respeto hacia sus culturas e idiomas, las asociaciones indígenas, la costumbre hecha valer en los juicios entre indígenas...

Pero esta ley contiene importantes limitaciones e indefensiones, tales como la exclusión del término "pueblos" y la limitada participación de los indígenas en las cuestiones que les afectan, a quienes se les reconoce tan sólo el derecho a ser escuchados por la administración.

Relaciones intergubernamentales, comercio y ejes transfronterizos: La gobernanza como sistema de relaciones transfronterizas flaquea pues en la Triple Frontera en lo que toca al poder local, débil en unos casos y en otros aquejado de una coordinación inadecuada entre las escalas municipal y regional. Pero también flaquea en lo que toca a las relaciones intergubernamentales entre los tres Estados.

El altiplano peruano-boliviano centrado en el lago Titicaca y en su prolongación hacia el sur de Bolivia y el norte de Chile podía y debía constituir una "zona fronteriza" de interrelación e interdependencia de sus pobladores más allá de las fronteras. Pero ello tropieza con los celos históricos de los Estados, alimentados por la concepción más reciente de la "seguridad nacional". Como es sabido, la guerra del Pacífico librada hace más de un siglo, entre 1879 y 1884 está en la base de conflictos que subsisten actualmente, tales como la demanda marítima de Bolivia y la controversia de límites entre Chile y Perú.

Contrariamente a Europa, no existe tampoco en Suramérica un actor global que propicie las relaciones estatales de fronteras y haga de colchón de sus conflictos. Los Pactos y marcos de integración latinoamericana son múltiples y no siempre concordantes, con una fragmentación de estructuras, instituciones y procesos que convierte en prioritarios los intereses de los Estados miembros.

La plataforma IIRSA (Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana), creada por doce países en Brasilia en el año 2000 a iniciativa del Banco Interamericano de Desarrollo, BID, ha dibujado nueve Ejes de Integración y Desarrollo en

América Latina. Cuatro de ellos afectan en mayor o menor medida a la Triple Frontera del altiplano: el Eje Andino, el Eje Perú-Brasil-Bolivia, el Eje Interoceánico Central, y el Eje Mercosur-Chile, sobre todo a través de los dos corredores transoceánicos que bordean el altiplano.

Los Ejes de Desarrollo e Integración proyectados por la IIRSA, y los proyectos viales que los vertebran tales como las carreteras transoceánicas, han sido criticados por su desinterés hacia las agresiones medioambientales provocadas por las grandes obras de deforestación a las que dan lugar, y por haber emprendido tales obras casi siempre sin consultar a las instituciones locales y poblaciones afectadas, véanse las comunidades indígenas. Se limitan con frecuencia a cruzar por territorios a los que, lejos de enriquecerles económicamente y aportarles sostenibilidad, desestructuran y empobrecen, lo que ha originado protestas de organizaciones indígenas.

Si se las mira en el mapa, las tierras altioplánicas fronterizas del lago Titicaca aparecen bordeadas al norte y al sur por los dos grandes ejes de comunicación procedentes de Brasil: en la parte boliviana, la Carretera Bioceánica la cual, procedente de Santa Cruz, pasa por la Paz y Oruro en dirección a los puertos chilenos de Arica e Iquique; en la parte peruana, la Carretera Transoceánica procedente de la Trifrontera amazónica que desciende por Juliaca y Puno hasta los puertos peruanos de Ilo y Matarani.

Pero las redes viales de las dos zonas, especialmente la peruana en el sur, no están en condiciones de alterar en su beneficio viales concebidos para unir en su tráfico comercial lugares situados fuera del altiplano. Y si la debilidad de las instituciones regionales -en Bolivia- y locales -en Perú- ha venido alimentando un macro-contrabando que no genera rédito local alguno, esa tentación será más acuciante cuando se complete el trazado de ambas macro-carreteras, a menos que se invierta la configuración de los poderes regionales/locales.

El indigenismo entre el movimiento social y el Estado multinacional

El nuevo movimiento indígena suramericano surge en los años 70 como fruto de diversos factores: toma de conciencia de la inaceptable situación indígena y construcción consiguiente de identidades, fin de la esperanza puesta en los populismos y las reformas agrarias, e impacto de la globalización es su doble aspecto negativo y positivo: nuevas y graves amenazas por un lado, y por otro nuevos campos de actuación, mayor información, y nuevos aliados internacionales.

El indigenismo, dice Alanoca, ha adaptado en todo el subcontinente la forma de protesta contra la extrema pobreza, explotación y opresión de los pueblos originarios. Las organizaciones indígenas rechazan la tesis perversa de que factores tales como los elevados niveles de malnutrición, ausencia de escuela y de planes de sanidad e higiene, y falta de viviendas habitables, sean debidos a las características culturales congénitas de estas poblaciones.

Hay que añadir a ello la visualización de la problemática indígena hecha posible por las nuevas corrientes surgidas en las Ciencias Sociales, que han arrinconado la idea de los Estados como contenedores exclusivos de sus respectivas sociedades. En toda sociedad, afirman, hay una pluralidad de sujetos: los colectivos surgidos de la inmigración laboral, los grupos nacionales, las comunidades indígenas... Fruto de esa orientación ha sido el desarrollo de los ámbitos teóricos del multiculturalismo, la plurinacionalidad, y el indigenismo.

Los indígenas de las tierras altas viven en estas décadas como campesinos pobres. Poseen algún conocimiento del español y de las lenguas indígenas, y exhiben prácticas religiosas y vestimentas sincréticas, relacionadas con la tierra y los ancestros. Muchos viven en los centros urbanos como "inmigrantes internos", trabajando en el servicio doméstico, como conserjes, vendedores ambulantes, o mendigos. Son los miembros más pobres, maltratados y desprotegidos de las ciudades.

En cuanto a los pueblos originarios de la selva, los que han sobrevivido suelen ocupar del 10 al 30% de sus tierras tradicionales, envenenadas por la deforestación, los vertidos de petróleo, la colonización sin restricciones, las enormes presas hidráulicas y la basura de los turistas. La nueva conquista no se interesa ya por la mano de obra india, sino por las tierras indígenas.

Unos y otros pueblos han desarrollado movimientos indígenas en los que pueden distinguirse dos orientaciones: indigenismo como movimiento social y como instrumento de lucha en pro de la cultura, dignidad, lengua, identidad, tierra, y territorio indígenas; indigenismo como proyecto político y ciudadano tendente a la creación de un Estado multinacional y pluricultural que atienda las reivindicaciones de los pueblos originarios dando por concluido el monismo criollo.

Si contemplamos el indigenismo/movimiento social, éste se opone al concepto liberal del progreso según el cual el intercambio de recursos mejora el bienestar de todos. Ha constatado que los mercados no llevan al progreso (la malnutrición tribal aumenta con la proximidad a las carreteras de los proyectos de desarrollo), que postergan las tecnologías

tradicionales, y que entran en conflicto con la democracia, pues las disparidades económicas que generan son un obstáculo para la participación política. Pero no rechaza el adelanto tecnológico en sí, y aún menos la comunicación a distancia que la informática hace posible.

Tiene un carácter transnacional, siendo ésta su nota distintiva respecto del indigenismo/proyecto político, el cual presentaría un carácter más estatal. Pero uno y otro asumen la defensa de las características que definen a los grupos etno-nacionales: nombre común, mitos de origen compartidos, recuerdos y territorios históricos comunes, vínculos culturales y lingüísticos, sentido de solidaridad...

Las culturas indígenas, dice Alison Brysk, presentan los siguientes rasgos: relación sagrada con la naturaleza, sólidas estructuras de parentesco, reciprocidad dentro de la comunidad, sentido del tiempo no lineal, relaciones de autoridad difusas, aprecio de la armonía y el equilibrio. Estos elementos han influido en el desarrollo del movimiento: los vínculos con la tierra, en los lazos con los ecologistas; las relaciones de parentesco han favorecido el que los indígenas ciudadanos de Estados en conflicto se traten de "hermanos"; la reciprocidad ha condicionado las respuestas al mercado; la búsqueda de la armonía ha encontrado receptividad en occidentales que sufren de aislamiento.

La resistencia indígena a las amenazas de los Estados, los mercados y la modernidad ha moldeado sus tres reivindicaciones clave de autodeterminación, derecho a la tierra y cultura, las cuales se han redefinido en base a estándares internacionales:

- la demanda de autodeterminación no implica necesariamente la formación de un Estado: va de la reclamación de un estatus especial para los derechos tradicionales hasta el pleno autogobierno local de un área indígena.

- los grupos indígenas buscan la sustitución del concepto económico de "tierra" como simple elemento de producción agrícola por un concepto más amplio que defina el espacio y los recursos necesarios para sostener las actividades económicas y culturales de las comunidades en el respeto al medio ambiente

- la supervivencia se ha concretado por las organizaciones indígenas en el derecho a la comida y vestimenta tradicionales (cuyo concepto gemelo es el de "soberanía alimentaria"), la educación controlada a nivel local, y el respeto hacia las costumbres por las autoridades estatales.

- en ocasiones se reivindica la simple existencia. Hasta hace pocos años, algunos Estados negaban la existencia de miles de indígenas, cuyas tierras se habían definido como "inhabitadas".

Fruto de la fusión entre el derecho a la tierra y la cultura, la Pachamama de los quechuas y aymaras andinos, los "dueños del monte" de los pueblos amazónicos, presentan un carácter personal, amoroso y sagrado, que el Primer Mundo redescubre ahora. Los pueblos originarios no se sienten llamados a dominar la tierra, ni a lucrarse con sus frutos, sino a convivir amorosamente con ella. Esos derechos, conculcados por la Colonia, tampoco fueron reconocidos con la Independencia.

El despertar de las poblaciones indígenas que ha tenido lugar en diversas regiones de mundo en las últimas décadas se ha producido en Sur-América y en los Andes al margen de la violencia armada. Los violentos enfrentamientos que tuvieron lugar en Chiapas en los años 90 entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el ejército fueron pronto relegados. Pudiera encontrarse una explicación general en el hecho de que, en esta zona del mundo, los movimientos étnicos no buscan separarse del Estado-nación, sino cambiar su modo de pertenencia a él. Además, dice Alanoca, una constante de los movimientos indígenas ha sido la de optar, más que por la ruptura, por la construcción del diálogo, herencia de sus usos ancestrales que divergen de la lógica impositiva de la modernidad.

El indigenismo/proyecto de Estado multinacional y multicultural no tiene una naturaleza distinta de la del movimiento social indígena: sus valores y referentes identitarios son los mismos. Lo que cambia en él es la escala, que se centra en este caso en el Estado, diluyéndose el horizonte de alianzas transnacionales que acompaña a los primeros. Ello no significa sin embargo la desaparición de la dimensión transnacional; son bienvenidos los apoyos internacionales, y en el caso de los movimientos andinos, transfronterizos per se, abundan las alusiones a un horizonte simbólico transnacional.

En Suramérica, en efecto, la construcción de identidades a caballo entre lo local y lo global ha promocionado diversos conceptos prehispánicos. La "Abya Yala" se ha usado para designar a Sudamérica. Tawantinsuyo es una expresión simbólica que designa el territorio del antiguo imperio inca. Uno de sus cuatro Suyos, Kollasuyo, nombra el territorio de los Kollas (hoy fundamentalmente aymaras). La wiphala, popularizada en los años 70 como símbolo de la cultura andina milenaria, es igualmente un referente identitario transnacional.

Pero en estos proyectos políticos, el foco de las estrategias de transformación es, como se ha dicho, el de los respectivos Estados-naciones. Es en ellos donde puede medirse el "impacto" del movimiento indígena, esto es, qué grado de éxito han conseguido reivindicaciones tales como autonomía, representación política, respeto por los derechos humanos, reconocimiento de la identidad cultural y "derecho al desarrollo", al nivel político

doméstico (local y estatal), y al nivel internacional: esto es, qué parcelas de poder político han conseguido. En términos generales se ha garantizado un nivel mínimo de impacto: los gobernantes latinoamericanos han abandonado su postura inicial de negación para empezar a hacer concesiones estratégicas. El nivel máximo, consistente en acceder al poder de Estado, se ha alcanzado al menos en un caso, el de Bolivia.

Estos procesos han transformado igualmente al sujeto del movimiento indígena: de México a la Patagonia ha emergido un orgullo étnico que se manifiesta en el cambio de la etiqueta de campesino por la de indígena, o miembro de pueblo originario.

Los países andinos, dice Ramón Pajuelo, están siendo el escenario de un apasionante proceso en el que las comunidades indígenas, al tiempo que recrean y se apropian de su identidad y cultura, dibujan otro modelo de Estado, un Estado plurinacional y multicultural de nuevo tipo. No se trata sólo de la recuperación de sus raíces prehispánicas con la vista puesta en el pasado; son movimientos reactivos y proactivos de estos pueblos ante los peligros que las multinacionales, las empresas petroleras y las políticas neoliberales de sus propios gobiernos proyectan sobre sus territorios y estructuras organizativas.

Estudio de caso: movimiento aymara y conflicto de Ilave (2004)

El movimiento aymara de la parte peruana cobró fuerza cuando fue asumido por las comunidades campesinas de base con ocasión del conflicto de Ilave de abril de 2004. Su expresión fue el "Sartawi", vivido por sus actores aymaras como un levantamiento colectivo indígena en defensa de los derechos humanos y en demanda de su dignidad¹.

El "sartawi", o levantamiento, de Ilave fue fruto del desacoplamiento entre las instituciones que el pueblo aymara se ha dado a sí mismo y en base a las cuales regula su existencia, y el andamiaje político-administrativo del Estado peruano tal como se expresa en el nivel municipal. El sartawi no se explica pues sin tener en cuenta la naturaleza del derecho aymara y su contradicción con las estructuras peruanas constitucionales de acceso al poder local.

¹ Son dos las referencias de este apartado: la tesis doctoral de Vicente Alanoca Arocutipa titulada "Levantamiento (sartawi) indígena aymara: una búsqueda y expresión de derechos humanos. Caso Ilave (Puno, Perú), en 2004" defendida con éxito en 2007 en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla; y la obra de Ramón Pajuelo Teves "No hay ley para nosotros...Gobierno local, sociedad y conflicto en el altiplano: el caso Ilave", publicada en 2009 por la Asociación Servicios Educativos, SER, y el Instituto de Estudios Peruanos, IEP.

Pajuelo describe este desencuentro, acentuado en el contexto de la modernización neoliberal por el contraste entre los sectores emergentes de comerciantes, pequeños industriales y profesionales urbanos, y los sectores rurales que viven en la extrema pobreza. El desenlace del conflicto ha señalado el desplazamiento de la soberanía del poder municipal hacia las comunidades aymaras, haciendo de Ilave el símbolo de un "orgullo aymara" que viene irradiando desde entonces hacia todo el altiplano peruano.

La articulación de las comunidades indígenas al andamiaje político local la han aportado desde hace tres décadas los centros poblados. Desde su creación en 1981, existen en Perú tres tipos de municipalidades, que son, de mayor a menor, las provincias, los distritos, y los centros poblados. Estos últimos, supeditados al distrito o a la provincia, de cuyos subsidios dependen, y caracterizados por tanto por su precariedad y debilidad, se han convertido en cauce de expresión y reivindicación de las comunidades indígenas-madre.

Presentes en todo Perú, se concentran en las regiones de mayor pobreza y ruralidad con altos porcentajes de población indígena, Puno, Huánaco, Ancavelica, Cusco. Puno es la región con mayor número de centros poblados, 255, 14% del total peruano. Las provincias aymaras concentran el mayor número; El Collao descuella entre ellas con 42 de estas municipalidades, el 23% del total de la región.

La prestación de servicios por los centros poblados se ha convertido, dice Pajuelo, en un eje de atracción e influencia a escala local. Su creación ha sido un recurso político utilizado por los alcaldes de provincia y distrito, interesados en ganarse el respaldo de la población, así como por las comunidades rurales, deseosas de incrementar su nivel de urbanización.

Allá donde se normalizó la práctica surgió en las comunidades aymaras la creencia en la "obligación" de la municipalidad provincial de entregar recursos a los centros poblados rurales, aportes en especie, materiales de construcción, símiles, animales... Los centros poblados rurales consideraban estos aportes sus "presupuestos"; pero esta "legalidad popular" no coincidía con la "legalidad oficial", pues al no ser instituciones de poder local las entregas eran voluntarias, y por tanto reversibles. Durante los años 90, la alcaldía de Ilave institucionalizó estos presupuestos. Fue la negativa del nuevo alcalde elegido en 2002 a entregarlos a los centros poblados lo que exacerbó la conflictividad con las autoridades comunales aymaras y precipitó su trágico fin en abril de 2004.

Desde 2002, la organización social aymara entró en colisión frontal con las estructuras del poder local. Para los aymaras, los mallkus son líderes por ser modelos para las comunidades: los tenientes gobernadores son cargos ad honorem, sin remuneración, que deben predicar con el ejemplo a nivel familiar y comunal. Al ser marginada su autoridad por

la alcaldía, la estructura tradicional entera del poder aymara, cuyas decisiones se legitiman al ser acatadas por las comunidades, quedó desconectada de la estructura legal municipal. Toda su compleja arquitectura de poderes y saberes quedó desprovista de sentido y de capacidad de influir en las relaciones entre comunidades y equipo municipal. El rechazo comunario hacia éste puso en evidencia la inadecuación de los círculos más amplios de las instituciones públicas a las necesidades comunales de Ilave; así como el desencuentro entre la justicia oficial y la comunaria.

Numerosos centros poblados mantuvieron conflictos abiertos con el alcalde. Pero el conflicto mayor fue el del centro poblado de Basave, ubicado en la zona urbana del distrito de Ilave, el cual se originó por la promesa incumplida del alcalde de restaurar la capilla derrumbada y de reconstruir el "puente viejo", reivindicación muy sentida por la población pues cruzar el "puente nuevo" de la autopista Puno-Desaguadero se había hecho muy peligroso para niños y animales. Esta reivindicación constituyó, junto con el tampoco resuelto asfaltado de la carretera Ilave-Mazocruz, el núcleo duro de las protestas que estallaron en abril de 2004.

Las tres semanas y media que transcurrieron a partir del 2 de abril se convirtieron, dice Pajuelo, en una divisoria de la historia política de El Collao y del altiplano en su conjunto. La muerte violenta del alcalde el día 26 de abril convirtió la crisis acumulada desde el inicio de su gestión en un suceso de alcance nacional e internacional. Este desenlace trágico fue condenado por la práctica totalidad de las organizaciones participantes en el sartawi, quienes pidieron posteriormente el enjuiciamiento y condena de sus responsables, al tiempo que denunciaban al Estado por haber dejado desprotegido al alcalde y abandonado a su suerte. Ello no impidió que la represión y la estereotipia centralista se abatieran sobre ellas.

Ilave careció de poder local desde abril hasta la reapertura de la municipalidad el 27 de septiembre ¿Supuso ello un vacío de poder? En modo alguno, afirma Pajuelo. Se impuso en este contexto la autoridad moral y la capacidad de movilización, pero también de mantenimiento del orden, de las comunidades rurales de Ilave y sus autoridades tradicionales: presidentes de comunidades, alcaldes de centros poblados, jilacatas o tenientes gobernadores...

Sobre todo, entre mayo y junio de 2004 aumentó la dimensión de la protesta, que dejó de expresar un conflicto local entre la población y su municipalidad para convertirse en un problema mayor entre la población aymara y el gobierno central. El campesinado indígena comunario, principal actor de las protestas de Ilave, aseguró el orden político y social en este interregno. Las comunidades rurales impusieron su autoridad al resto de los actores sobre los

escombros de la hegemonía política urbana regional. El ejemplo de Ilave irradió desde entonces sobre el sur del altiplano peruano, dando lugar a la expresión condensada del "Orgullo Aymara" y a la idea de Nación Aymara.

Por otra parte, la represión indiscriminada provocó una respuesta popular tipo Fuenteovejuna; los aymaras, que habían repudiado casi unánimemente la muerte del Alcalde, advirtieron que "todos somos culpables de la muerte de Robles", y pidieron que "a todos se nos condene". Creció el sentimiento pan-aymara y la ayuda mutua; se hicieron colectas de dinero en Tacna, Arequipa y Lima, los aymaras bolivianos se solidarizaron, y los chilenos mostraron interés.

Alanoca explica la conexión del sartawi con la cosmovisión aymara. En el sartawi se afirmó que la nación aymara era previa a la creación del Estado peruano, con lo que se recrudecieron las acusaciones de separatismo. Pero si la existencia de la nación aymara como conjunto de personas con vínculos históricos comunes y hablando el mismo idioma es indiscutible, señala Alanoca, el movimiento que la reivindica, que se identifica con la lucha por dignidad, no es separatista.

No es un movimiento, insiste, para separarse del Perú, sino para repensar el Perú desde Ilave. El movimiento aymara (y ésta es una orientación que los aymaras comparten con los restantes movimientos indígenas americanos, diferenciándose en ello de los nacionalismos de Europa occidental), quiere reconstruir un Perú distinto desde las visiones quechua, aymara, amazónica, libre de la mentira, odio, esclavitud, egoísmo e individualismo, ajenos por completo a la cultura de estos pueblos; sin que ello suponga, sino todo lo contrario, el olvido de la solidaridad transaymara, transandina y transamericana, simbolizadas por el Qollasuyo, el Tawantinsuyo y la Abya Yala.

Los sucesos de Ilave son un buen observatorio para analizar la naturaleza de un movimiento aymara protagonizado por sus comunidades de base. Nos encontramos en efecto ante un auténtico movimiento social, cuyos actores se movilizan para construir identidades, responder a agravios y luchar por el cambio de las bases del poder. Es un movimiento de las tierras altas, con participación masiva de los campesinos comunarios. Pero las comunidades no reducen su problemática a la tierra; reivindican el rol de sus autoridades tradicionales, se sienten agraviadas por la falta de consideración que los poderes oficiales muestran hacia ellas, y manifiestan su voluntad de sustituir un poder local oficial que les es ajeno por el poder comunario que se han dado democráticamente a sí mismas. La reivindicación de asunción de responsabilidades en materia de servicios, sanidad, electrificación, redes viarias...tiene asimismo un claro carácter ciudadano.

Los agravios no tiene sólo una raíz campesina, sino cultural: son sus culturas andina y altiplánica, postergadas y reprimidas durante más de 500 años, las que deben guiar el proceso de recuperación del derecho a decidir sobre sus modos de vida. Los referentes identitarios invocados por el movimiento, el Qollasuyo, la wiphala, recomponen una aymaridad que no conoce fronteras, las fronteras de Perú, Bolivia, Chile. El concepto de nación aymara, transfronteriza per se, tiene una fuerza simbólica activa y omnipresente, y promueve la solidaridad con el sartawi de los aymaras bolivianos y chilenos, presentándose en el marco andino más amplio del Tawantinsuyo quechua, aymara y amazónico.

En Ilave, la aymaridad no entra en conflicto con la acción política en el seno del Estado peruano -en paralelo, cabría decir, con el movimiento aymara de Bolivia-, al tiempo que se da a sí misma una proyección internacional en el marco de la globalización de los movimientos indígenas. El sartawi, como bien dice Alanoca, no se orienta hacia la ruptura con Perú, sino a configurar un Perú pluricultural y multinacional (he aquí de nuevo el referente boliviano) recreado a partir de sus pueblos quechua, aymara, uro-chipaya, y amazónicos originarios.

El sartawi comparte asimismo con los movimientos indígenas de América un carácter pacífico. Pese a la muerte del alcalde, hecho por el que se dio a conocer, no es un movimiento violento, ni se ha pronunciado en ningún momento por hacer de la violencia un factor de recuperación de sus derechos. Este asesinato ha sido rechazado por todos sus líderes como un hecho extraño a sus costumbres, pidiéndose la aplicación de la ley a sus autores. Pero cuando la estereotipia centralista convirtió en culpables a todos los habitantes de Ilave, y cuando la represión judicial se extendió indiscriminadamente a los líderes sociales del movimiento, se produjo entonces una reacción popular a la Fuenteovejuna, no de desculpabilización del crimen, sino de solidaridad aymara con los injustamente represaliados.

BIBLIOGRAFIA

- ALANOCA AROCUTIPA, V. (2008): *Levantamiento (Sartawi) Indígena Aymara. Una búsqueda y expresión de Derechos Humanos. Caso: Ilave (Puno-Perú)*, Tesis Doctoral presentada en el Programa de Doctorado de Derechos Humanos de la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España
- ALANOCA AROCUTIPA, V. (2008): *Nación Aymara. Repensar el Perú desde Ilave*, Impreso en Cadena del Sur, Puno, Perú
- ALBO, X. (1998): *Quechuas y aymaras*, Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Programa Indígena-PNUD, La Paz, Bolivia
- ALBO, X.(2000): *Aymaras divididos por fronteras*, Cuarto Intermedio, 54: 62-93, La Paz, Bolivia

- ALISON, B. (2009): *De la tribu a la aldea global: Derechos de los pueblos indígenas, redes transnacionales y relaciones internacionales en América Latina*, Ediciones Bellaterra, 2009, Barcelona
- ALWIN, J. (2005): *Pueblos Indígenas de Chile. Antecedentes históricos y situación actual*. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Chile
- ASSEF, J., ESPEJO, J., MORALES, J.A. (1996): “La importancia del comercio transfronterizo: el caso de Bolivia”, en *NAFTA y MERCOSUR*, La Paz, Bolivia
- CASTRO, A. (1982): “Las nacionalidades en el Departamento de Puno”, *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*, Puno, Perú
- CONSEJO NACIONAL DE DESCENTRALIZACION, CDN (2006): *El modelo peruano de Descentralización*, Lima, Perú
- CONSTITUCION POLITICA DE CHILE
- CONSTITUCION POLITICA DE LA REPUBLICA DE BOLIVIA (2009), Versión oficial, 2009
- CONSTITUCION POLITICA DEL PERU, Texto actualizado
- DEGREGORI, C. I. (2005). “Hasta las últimas consecuencias: gobierno local y conflicto en Ilave, Perú”, en *European Review of Latin American and Caribbean Studies* N° 78, april 2005, Amsterdam.
- DIEZ HURTADO, A.: (2006): “Elites locales y regionales en Puno y Ayacucho. Comunidad, política y territorio”, en ARAUJO, H. *Población alto-andina y regionalización*, Lima, Perú
- GOMEZ MANRIQUE L. E. (2006): *De la conquista a la globalización. Estados, naciones y nacionalismos en América latina*, Biblioteca Nueva. Estudios de Política Exterior, Madrid
- GUTIERREZ ALBERONI, J. D. (1998): *El doble camino peruano*, Puno, Perú
- LETAMENDIA F (Coord.), MORATA F., PAREDES O., CONDORI E., ALANOCA V. (2011): *Pueblos y fronteras en los Pirineos y el altiplano andino*, Editorial Fundamentos, Madrid
- LLANQUE, D. (1982): “Historia breve del pueblo aymara”, *Pastoral Andina*, Puno, Perú
- MARON MAQUERA, A. (2010): *Jatha Sullka Katuqa. Origen de las familias de Sullcacatura*, Impresiones Escorpio, Ilave, Perú
- MARTELES, S (2009): “Cooperación transfronteriza en la Triple Frontera de Bolivia-Chile-Perú”, en RHI-SAUSI, J. L., CONATO, D., *Cooperación transfronteriza e integración en América Latina: la experiencia del proyecto Fronteras Abiertas*, Biblioteca Virtual de Derecho, Economía y Ciencias Sociales, CESPI
- PAJUELO TEVES R. (2007): *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*, Instituto de Estudios Peruanos, IEP, e Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, Perú.
- PAJUELO TEVES R. (2009): *No hay ley para nosotros...Gobierno local, sociedad y conflicto en el altiplano: el caso Ilave*, Asociación Servicios Educativos, SER, e Instituto de Estudios Peruanos, IEP, Lima, Perú.
- PAREDES PANDO, O. (1992): *Carretera interoceánica. Integración o marginación de la Región Inka*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco, Perú

- REVESZ, B. (1998): “Avances y retrocesos de la descentralización territorial y política en Colombia, Bolivia y Perú”, en REVESZ, B., *Descentralización y gobernabilidad en tiempos de globalización*, CIPCA, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú
- RUHLING, M. (2002): *Proceso de descentralización en el Perú: análisis, retos y perspectivas 2002*, :Friedrich-Ebert-Stiftung, Lima, Perú
- SUXO YAPUCHURA, M. (2008): *La voz de una nación. Los aymaras de Lima metropolitana. Caso Unicachi*, Editorial San Marcos, Lima, Perú
- USAID (2010): *Perú proDescentralización. Procesos de Descentralización 2009. Balance y Agenda Crítica*, Lima, Perú