

Ayllu: tensiones en la literatura y la política en los Andes

Ayllu: Tensions in the Literature and Politics of the Andes

BETTY AGUIRRE-MAIER

University of Utah
Salt Lake City, Estados Unidos
bbde.maier@utah.edu
<https://orcid.org/0000-0001-9050-711X>

Artículo de investigación

<https://doi.org/10.32719/13900102.2023.53.7>

Fecha de recepción: 14 de marzo de 2022

Fecha de aceptación: 1 de abril de 2022

Fecha de publicación: 3 de enero de 2023

Licencia Creative Commons



RESUMEN

Este ensayo explora el concepto andino de *ayllu*, su importancia, función y evolución en el campo de la literatura, la cultura, la política, la antropología y la sociología. El escritor Inca Garcilaso de la Vega nos da una clara idea del significado de este concepto en *Comentarios reales* (1609) como filosofía comunitaria y la importancia que tuvo en el período de la conquista. No obstante, este estudio busca ampliar el conocimiento que tenemos hasta ahora de este concepto y generar una discusión que amplíe el concepto más allá del campo de la etnografía o la antropología. El concepto de *ayllu* ha tocado todos los espacios de la vida de los pueblos originarios en los Andes, especialmente en Ecuador, Bolivia y Perú, y se lo ha visto representado en la literatura *indigenista* que, además, impulsó el Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940, políticas públicas educativas, culturales, de salud, etc., en todos los países involucrados, y ha sido también el eje de políticas gubernamentales como el *sumak kawsay* en Ecuador y el *sumaq qamaña* en Bolivia. Hoy, el concepto *ayllu* continúa generando discusiones en torno a la cultura, la política y la educación, por lo que es un tema que debe ser de permanente análisis en el espacio académico y cultural.

PALABRAS CLAVE: literatura, cultura, política, antropología, sociología, comunidad, filosofía, Andes, indigenismo, educación.

ABSTRACT

This essay explores the Andean concept of *ayllu*, its importance, function and evolution in the fields of literature, culture, politics, anthropology and sociology. The writer Inca Garcilaso de la Vega gives us a clear idea of the meaning of this concept in *Comentarios reales* (1609) as a communitarian philosophy and the importance it had in the period of the Conquest. However, this study seeks to broaden the knowledge we so far have of this concept and generate a discussion to expand the concept beyond the field of ethnography or anthropology. The concept of *ayllu* has touched all spheres of life of Indigenous peoples in the Andes, especially in Ecuador, Bolivia and Peru, and has been represented in indigenist literature, which also prompted the First Inter-American Indigenist Congress in 1940, public policies on education, culture, health, etc., in all the countries involved, and has also been the axis of government policies such as *sumak kawsay* in Ecuador and *sumaq qamaña* in Bolivia. Today, the concept of *ayllu* continues to generate discussions around culture, politics and education, making it a topic that should be permanently analyzed in academic and cultural spaces.

KEYWORDS: literature, culture, politics, anthropology, sociology, community, philosophy, Andes, indigenism, education.

EN UNO DE LOS apartados de *Comentarios Reales* (1609), “Abastecimiento y mendicidad”, el Inca Garcilaso de la Vega nos da una clara idea del significado de *ayllu* o filosofía comunitaria en el incario. Según Garcilaso, durante el poder incaico se dieron órdenes explícitas de que todos tuvieran

“lo necesario para la vida humana, de comer, de vestir y de calzar” (175), lo cual se cumplía sobre la base del trabajo comunal de recolección de alimentos, leña y lana, lo que hoy conocemos como colectivismo. Para asegurarse de que esto fuera cumplido en cada *ayllu*, se prohibía la mendicidad. Pero, si llegaba a darse y Garcilaso da un ejemplo, la comunidad estaba en la obligación moral de proveer. Del mismo modo, Garcilaso valora la organización del *ayllu* al punto de colocarla sobre el sistema imperial español: “Ningún hombre de consideración habrá que no se admire de tan noble y pródigo gobierno, pues sin ser religiosos ni cristianos los indios, en su manera guardaban aquella tan alta perfección de no tener cosa propia, y proveer todo lo necesario” (176). Esta red comunitaria de apoyo también fue observada en el sistema de caminos en los que se encontraban los *corpahuaci* o *tambos*, refugios en los que los viajeros podían descansar, ser alimentados y ser atendidos en caso de enfermedad. El *ayllu* fue fundamental en el desarrollo del Imperio inca y fue perfeccionado a tal punto que los españoles vieron muchas ventajas y decidieron preservar varios elementos de este sistema para su propio beneficio como fueron los cacicazgos, pero sobre todo en el sector agrícola, ganadero y minero. Aunque Garcilaso no menciona en este apartado el término quechua *ayllu*, es evidente que se refiere a este sistema de organización que abarca todos los aspectos de la vida andina, pre y posconquista.

Cabe mencionar que un dato histórico que no registra el Inca Garcilaso es la participación del *ayllu* en la caída del Tahuantinsuyo, pero que lo hacen las crónicas, entre ellas las de Cabello de Balboa (Espinoza 1973). Según esta crónica, el *ayllu* fue de gran importancia en el período de conquista y resistencia del incario que duró aproximadamente 40 años y que terminó con la muerte de Túpac Amaru en 1572. Esta red comunitaria sirvió de apoyo tanto a Atahualpa como a Pizarro. En *El reverso de la conquista: relaciones aztecas, mayas e incas*, Miguel León-Portilla menciona cómo varios pueblos indígenas desafectos al Inca, entre ellos los huancas, xauxas, tarumas y laraws vieron en los españoles la oportunidad de liberarse del poder incaico. Para ello usaron estrategias comunitarias del *ayllu* para apoyar a Pizarro en su marcha hacia el Cuzco, la ciudad imperial: “La articulación andina que conjugaba la reciprocidad y la jerarquía sirvieron para convocar fácilmente a tropas y avituallamiento para los europeos que marchaban hacia el Cusco” (Plasencia 2013, 255). Esto, además, demuestra que el *ayllu* no fue exclusivo de los incas, ya que todas o casi todas las culturas andinas lo han practicado por largo tiempo (De la Torre 2004, 22). Por otro lado, el apoyo de

estos pueblos a los conquistadores les permitió mantener el sistema del *ayllu* y la casi nula ausencia de haciendas en zonas como el valle de Mantaro en Perú o del Tomebamba (Guapondelig) en Ecuador con la resistencia cañari (Plasencia 2013, 255), lo que permitió una economía y orden social diferente al de Mesoamérica. En el Perú, Ecuador y Bolivia, los linajes que dieron apoyo a la conquista mantuvieron el control de las tierras hasta el siglo XVII a través de matrimonios y pactos entre criollos y la realeza indígena. No obstante, a finales del siglo XVIII hay un giro político y el poder deja de estar en manos de los cacicazgos debido al mestizaje y la incorporación de los indígenas en otras jerarquías sociales; pero el sistema del *ayllu* permaneció en las comunidades y el campo más allá de dichos cambios.

Por lo anterior, interesa a este estudio definir el concepto del *ayllu*, su importancia, función y evolución en el campo de la política, la sociología, la antropología, la literatura y la cultura. El *ayllu* ha sido generalmente definido como el motor de la cosmovisión andina en el que se concentran sus principios más elevados como el de la reciprocidad. Luz María de la Torre y Carlos Sandoval (224) en *La reciprocidad del mundo andino*, lo definen:

En los Andes el principio de organización social es el Ayllu, la familia ampliada en donde no solo son parientes los runas (los seres humanos), sino todo lo que en la naturaleza coexiste con ellos: los ríos, los cerros, las piedras, las estrellas, las plantas, los animales, etc. Bajo esta concepción todos los integrantes del Ayllu, animados o inanimados, son equivalentes, iguales y equitativos, se interrelacionan entre sí y se transmiten sus saberes. (22)

Como se explicó anteriormente, este principio de organización lo entendieron los conquistadores al llegar y observar el desarrollo y armonía en que vivían los incas y otras comunidades, y por lo tanto intentaron conservarla a su favor promulgando leyes que aseguraran su supervivencia, como lo señala José Carlos Mariátegui (2002) en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, “Las leyes de Indias amparaban la propiedad indígena y reconocían su organización comunista” (58). La emisión de esta ley imperial logró que, en el siglo XVII, congregaciones religiosas que llegaron a Latinoamérica, como los jesuitas, aprovecharan este sistema como base para implementar tecnologías más modernas en la producción agrícola, así como “para sus fines de catequización” (59) y educación.

Como lo señala el mismo Mariátegui, más tarde en el siglo XIX, durante el período republicano hubo un cambio en la apreciación del *ay-*

llu: “los escritores y legisladores nacionales han demostrado una tendencia más o menos uniforme a condenar la “comunidad” como un rezago de una sociedad primitiva o como una supervivencia de la organización colonial” (73). Fue durante este período que los pueblos indígenas sufrieron las mayores represalias y fueron despojados de grandes extensiones de tierra. Los criollos, quienes entonces controlaban el poder de las nuevas repúblicas, reclamaron su derecho a la tierra y a las grandes haciendas sometiendo nuevamente a poblaciones enteras a la servidumbre.

Sin embargo, a principios del siglo XX con la llegada de la modernización, las nuevas ideas y las clases medias emergentes de las que surgieron los nuevos intelectuales, se inicia una defensa del *ayllu* en los Andes. Hildebrando Castro Pozo (1924) es uno de los primeros en hacerlo en su estudio *Nuestra comunidad indígena*, en el que no solamente defiende el *ayllu*, sino que lo redescubre como posibilidad de recuperar la cultura indígena, una organización viva, “que a pesar del medio hostil dentro del cual vegeta, sofocada y deformada, manifiesta espontáneamente evidentes posibilidades de evolución y desarrollo” (Mariátegui 2002, 74). Estos apuntes dan origen al movimiento indigenista.

De este modo, el concepto del *ayllu* llega al siglo XX como un tema relevante que luego se traslada a la política y a la literatura. Para los intelectuales de las primeras décadas la figura del *ayllu* es el dispositivo que interpreta y representa la cosmogonía indígena, al tiempo que lo captura como pensamiento, como filosofía; pero también como una organización social que incorpora valores, hábitos, leyes, credos e instituciones. De este modo, el *ayllu* surge como la figura literaria desde la que se propone la transformación de la realidad preservando su raíz nativa, como bien lo propone Mariátegui. No obstante, y como lo manifiesta Cornejo Polar (1980) en su ensayo “La novela indigenista: una desgarrada conciencia de la historia”, los intelectuales y revolucionarios que produjeron *el indigenismo* no pudieron “dejar de advertir su inserción dentro del sistema feudal o semifeudal —que es el sistema que recibe el más severo enjuiciamiento— y tienen que postular su modernización” (80). Por ello, varios teóricos intentaron reformular el significado del *ayllu* como lo hizo Hildebrando Castro Pozo (1936) en *Del ayllu al cooperativismo socialista*, texto con una visión integral de la sociedad peruana y enfocado en el desarrollo de la propiedad, así como en su evolución a través de la historia.

Un poco más tarde aparecen dos novelas *indigenistas* que tratan al *ayllu* casi hasta llevarlo al nivel protagónico: *El mundo es ancho y ajeno* (1941), de Ciro Alegría, y *Yawar fiesta* (1941), de José María Arguedas. En estas novelas el *ayllu* funciona como espacio liminal en el que la comunidad actúa sin jerarquías y sin estructuras, y al mismo tiempo como un “núcleo conflictivo de diversos modos de ejercicio de la conciencia social” (Cornejo 1980, 81). La lucha por la tierra y el despojo, así como la lucha de clases y la resistencia, toman lugar en este espacio en el que constantemente se evoca un pasado mejor en el que antes ‘todo era comunidad’, pero sin darle mayor desarrollo narrativo. En consecuencia, el concepto del *ayllu* se incorpora en la literatura como una imagen de esperanza, natural y propia al narrador y a los comuneros, pero no para el lector que sabe que en la realidad el *ayllu* choca con la fuerza del gamonalismo, como sucede con *El mundo es ancho y ajeno*. Debido a estas contradicciones, así como al desconocimiento de las culturas indígenas, se ha discutido y escrito mucho sobre el fracaso del *indigenismo*, señalando la condición de ajenidad del escritor mestizo, como lo señala Cornejo Polar: “En su coherencia o en sus conflictos interiores ese universo resulta ajeno al indigenismo” (17). Sin embargo, este movimiento puso en el discurso literario una realidad de explotación que hasta entonces era ignorada para luego trasladarse al campo sociopolítico y cultural, dando lugar a la creación de un movimiento mucho más amplio y de corte continental.

A continuación, analizo tres temas en el desarrollo del concepto y emplazamiento del *ayllu* en la literatura y la política en los Andes: el primer congreso indigenista y el Tratado de Libre Comercio, la recuperación del *ayllu* y la creación del Estado pluricultural y la educación: el dilema de las lenguas indígenas y su rol fundamental en la preservación del *ayllu*.

DEL PRIMER CONGRESO INDIGENISTA AL TRATADO DE LIBRE COMERCIO: EL AYLLU SIEMPRE ESTUVO AHÍ

El proyecto popular nacional apoyado por los partidos de izquierda y sus intelectuales contribuyeron a la llegada de las poblaciones indígenas al espacio político y cultural, aunque alcanzar su protagonismo tardaría sesenta años. El pináculo de la emergencia de los movimientos campesinos y el

indigenismo fue el Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940, con la participación de 19 países del continente, reunidos en Pátzcuaro, México. En el Congreso participaron cientos de personalidades de la cultura y la política; entre ellos los escritores Jorge Icaza, Gregorio López y Fuentes y José María Arguedas. Se discutieron todos los temas importantes: economía, reforma agraria, trabajo y salario, artes populares, lenguas, problemas sociales, políticos y de salud, familia, mujer, inmigración y educación. Aunque su visión no deja de ser paternalista, por no mencionar que los miembros e invitados eran mestizos o blancos en su mayoría, el propósito de modernizar las condiciones de vida de los pueblos indígenas, así como de preservar sus características e instituciones, permitió que se logren algunos avances importantes y que para la década de los 60 un gran número de indígenas participaran de proyectos económicos y educativos en sus países.

Entre las resoluciones tomadas en el Congreso, las cuales sirvieron para largos debates nacionales, cabe destacar la I, II y XLVI resolución que conciernen al reparto de la tierra y a la protección de la propiedad privada y colectiva como derechos inalienables, lo cual muestra la relevancia de este tema no solamente como aspecto político y económico, sino también cultural, en el que se reconoce la importancia de los espacios comunales. Además, cabe señalar que cada país adoptó políticas que no siempre correspondían al número de su población indígena, como en el caso de Brasil que, a pesar de tener una población mucho menor a otros países de la región, tomó la posta en la creación de varios organismos importantes: “it was the first country to establish an indigenist institution —the Serviço de Proteção aos Índios” (Giraud y Lewis 2012, 3). Por el contrario, países como Bolivia, con una gran población indígena, creó el primer Instituto Nacional Indigenista mucho más tarde, en 1949. Además, en el Congreso se decidió la creación del Instituto Indigenista Interamericano (III resolución), que se encargó de llevar a cabo el seguimiento de las resoluciones tomadas por los países participantes. Más tarde, la III resolución fue incorporada a la Organización de Estados Americanos (OEA) y tuvo su sede en México. Como consecuencia, se crearon varias filiales a lo largo del continente, con el apoyo de la Fundación Rockefeller, entre otros organismos. Después del primer Congreso se dieron once congresos más en tiempo variable, el último en México en 1999.

Para la segunda mitad del siglo XX, y a pesar de los esfuerzos de intelectuales y activistas, el *indigenismo* perdió fuerza. A comienzos de 1970 una nueva generación de sociólogos científicos lanzó una fuerte crítica en

contra del *indigenismo*, llamándolo “an ineffective, paternalistic project of cultural assimilation that sought to preserve the status quo” (5). En este contexto, México se convirtió en el centro del debate en el que jóvenes antropólogos escribieron una serie de ensayos que critican la labor de los *indigenistas*, como por ejemplo ponerse al servicio del Estado, “un Estado antidemocrático y autoritario”. Un año más tarde, en 1971, surgió una segunda ronda de críticas durante un simposio de antropología latinoamericana en Barbados, en el que declararon, “the allegedly colonial and classist nature of indigenista policies and accused national states of direct or indirect responsibility for many crimes of genocide and ethnocide” (5). Para muchos este simposio significó el fin del *indigenismo* clásico e inició otra etapa en la que fue necesario revisar todas las propuestas anteriores a favor de los pueblos indígenas, declarando que era imperante la creación de Estados multiétnicos en los cuales “every ethnicity has the right to self-determination” (6). Sin embargo, con la llegada de las reformas políticas y económicas neoliberales a la región, como el Tratado de Libre Comercio (TLC), los proyectos estatales en desarrollo para los pueblos indígenas no pudieron ser llevados a cabo y se dio preferencia a los proyectos neoliberales que privilegiaron el mercado y coartaron la participación del Estado. México fue el primer país en participar en el TLC en 1988 (NAFTA’s Economic Impact, www.cfr.org). Las medidas de austeridad que los países se vieron obligados a tomar afectaron directamente a las poblaciones indígenas, sus condiciones de vida y trabajo empeoraron y fue gracias a la intervención de organismos internacionales que algunas comunidades pudieron continuar con proyectos de salud y educación.

En 1991, Estados Unidos promulgó la “Ley de Preferencias Arancelarias de los Países Andinos (Perú, Bolivia, Colombia y Ecuador)” que se extendió hasta 2008. Debido a las desventajas, países como Bolivia se retiraron del Tratado y buscaron negociaciones bilaterales con Estados Unidos. Finalmente, Perú fue el único país andino que firmó un nuevo tratado, el cual sigue vigente (NAFTA’s Economic Impact). Fue precisamente a inicios de la década de los 90 y debido a su precaria situación que algunos grupos indígenas iniciaron una serie de protestas, como sucedió en Ecuador con el Levantamiento de los Pueblos Indígenas en 1990 y en México en 1994 cuando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional tomó por sorpresa a algunos municipios en Chiapas el día en que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Los efectos

de estas protestas y acciones perduran hasta hoy y se han convertido en referentes de resistencia indígena para el resto de Latinoamérica.

LA RECUPERACIÓN DEL *AYLLU* Y LA CREACIÓN DEL ESTADO PLURICULTURAL

En la siguiente década del nuevo siglo, las comunidades indígenas de los Andes tuvieron un rol determinante en la creación de Estados pluriculturales, algunos iniciados por gobiernos socialistas como Ecuador y Bolivia. El papel de la comunidad volvió a tomar fuerza y el *ayllu* fue recuperado e instaurado como modelo de gobierno y convivencia. Con esta apertura y recuperación de la cultura indígena ancestral, los académicos e intelectuales, mestizos e indígenas en su mayoría, han hecho un largo trabajo de investigación y difusión de aspectos relevantes a los pueblos indígenas como es la comunidad y la Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Un ejemplo es el término *ayllu* que, para efectos políticos, ha sido reformulado y reemplazado por *comunidad*, como lo señalan Luz María de la Torre y Carlos Sandoval (2004), sin perder su concepto original:

la expresión Comunidad se ha legitimado para referirse al Ayllu y al conjunto de Ayllus, usándose en los actuales momentos como un elemento de identidad propia y un dispositivo de lucha política, porque es la Comunidad indígena la que ha cuestionado, tanto al Estado como a la sociedad en general, acerca de la estructura social del Ecuador, de sus formas organizativas, de las concepciones de nación, democracia y gobernabilidad. (23)

Entre los principios del *ayllu*, indican los autores, el más importante es el de la reciprocidad, un principio que se extiende a todas las acciones públicas y privadas de la vida indígena. A través de la práctica de dar y recibir se establece el lugar de importancia e influencia de una persona y de su familia en la comunidad, así como la unión y fortaleza de esa comunidad. El principio de la reciprocidad tiene varias instituciones que funcionan como moderadoras de la vida; entre ellas la minga, lo cual nos remite nuevamente a las descripciones de Garcilaso en *Comentarios Reales*.

La minga (*minka*) es la principal institución de reciprocidad en el mundo andino; es el trabajo mancomunado y solidario en el que participan

todos los miembros de un grupo, ya sea familiar o local, y cuyo objetivo es ejecutar una obra de interés común, puede ser esta en el campo durante el proceso de siembra o cosecha, en la construcción de casas, en la limpieza de diques o caminos, en la organización de las fiestas, etc. Este sistema de reciprocidad se ejerce también en las decisiones económicas y políticas que afectan o podrían afectar a la comunidad. Al concepto del *ayllu* lo atraviesan tres elementos fundamentales en la existencia de la comunidad y que son motivo de tensión y lucha: la tierra, el agua y la educación. En cuanto a la tierra y el agua, las comunidades viven en interdependencia con estos elementos, que además de ser sagrados de acuerdo con su cosmovisión, son también elementos que han defendido por siglos:

(la tierra y el agua son) los elementos principales de la base económica y ritual de las comunidades andinas. A partir de estos elementos se desarrollan sus prácticas, conocimientos y sabidurías y estos son los principales factores que han movilizadopolíticamente a los indígenas en Ecuador y los Andes en general. (De la Torre y Sandoval 2004, 26)

La mita o el reparto del agua por turnos es otra práctica dentro del principio de reciprocidad; es la práctica que regula el uso justo y racional de los recursos. Si una propiedad o huerto no está cercano a la fuente de agua, la comunidad se encarga de construir canales que lo hagan posible. Otra práctica importante es la de los ejidos, espacios comunitarios donde los comuneros llevan al ganado a pastar y dejarlos ahí sin temor a robos. A través de estos mecanismos, la comunidad se ha encargado de mantener y extender estas prácticas, pero al mismo tiempo han sido y aún son, la tierra y la educación, los aspectos de tensión y lucha de los pueblos indígenas en los Andes. Como lo manifiesta Nina Pacari en el Prólogo de *La reciprocidad del mundo indígena*, durante el levantamiento de 1990 en Ecuador, el más importante en Sudamérica en esta década tuvo varias directrices, entre ellas la más importante fue la lucha por la tierra. Ante los reclamos de las comunidades, los empresarios agrícolas como una vieja práctica de rechazo a sus reclamos, llamaron a los indígenas “terratenientes e improductivos” y orientaron dos criterios para impedir que el Estado los escuche: “i) que los pueblos indígenas no requerían más tierra puesto que ya eran terratenientes y, ii) que los pueblos indígenas no eran sujetos económicos y por lo mismo no aportaban nada en la producción y productividad” (12). Sin embargo, y a pesar de la presión de los sectores más ricos del país, el gobierno se com-

prometió a estudiar y resolver en lo posible los 23 puntos de la “plataforma de lucha” de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). De los 23 puntos, 18 fueron conflictos por la tierra que:

involucraban a grandes haciendas [...] y la legislación de los territorios [...] Al final de su gobierno, Borja, proclamó con legítimo orgullo que había entregado 2'300.000 hectáreas de tierra: 1 millón en territorio para las nacionalidades indígenas de la Amazonía, y 1,3 millones de títulos de propiedad por procesos de reforma agraria especialmente en la Sierra, pero también en la Costa y la Amazonia”. (Ortiz Crespo 2015, 1)

El otro punto de lucha en el Levantamiento en Ecuador fue la educación, y especialmente la implementación y los recursos para la educación bilingüe, así como la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano (SIL) por considerarlo afín a los intereses expansionistas de las petroleras. El único punto que fracasó, según Ortiz Crespo, fue el de declarar al Ecuador como un país pluricultural, ya que en ese momento esta petición era una idea contradictoria que implicaba tener un Estado dentro de otro Estado. Sin embargo, en la *Constitución* de 2008, Ecuador se declaró un país pluricultural. Posteriormente, se incorporaron otras peticiones como el respeto a la medicina ancestral, la incorporación de personajes indígenas importantes en los textos escolares y la democratización de los altos mandos en los gobiernos, de tal modo que puestos claves fueron ocupados por indígenas, como lo hicieron Luis Macas y Nina Pacari, ministros de Estado, pero también gobernadores y alcaldes de poblaciones con gran número de población indígena. En este evento, la comunidad fue fundamental en su desarrollo y éxito: relevos, alimentación, transporte, cuidado de los niños mientras sus padres y madres marchaban, todo estuvo organizado bajo las prácticas de apoyo del *ayllu*.

LA EDUCACIÓN: EL DILEMA DE LAS LENGUAS INDÍGENAS Y SU ROL FUNDAMENTAL EN LA PRESERVACIÓN DEL *AYLLU*

Por lo anterior, y luego de haber analizado el origen y concepto del *ayllu*, su función en la organización de la vida social, política y económica de los pueblos indígenas, su incorporación en la literatura como

metáfora de emplazamiento, encuentro y ruptura, así como su impacto en el reordenamiento político de un país, analizo el tema de la educación que es un asunto crítico en la supervivencia del *ayllu* y en general de los pueblos indígenas. Como un ejemplo y referente de esta problemática cito nuevamente al *indigenismo* que, en su afán por rescatar al indígena para integrarlo en la nueva cultura nacional, los escritores plantearon de manera contradictoria una transformación modernizadora que se oponía a la idea romántica de restaurar el pasado incaico. Esta contradicción entre progreso y “un pasado mejor”, que es en realidad una mirada soslayada del paternalismo, ha estado presente a lo largo del siglo XX y por qué no afirmarlo, hasta la actualidad. En las últimas décadas, algunos gobiernos socialistas han intentado, a través de políticas estatales, reeducar a la población nacional a través de conceptos como el de “buen vivir”: el *sumak kawsay* en Ecuador y el *suma qamaña* en Bolivia. Uno de los grandes problemas con la implementación de estas políticas educativas ha sido ignorar que el socialismo occidental dista mucho del colectivismo andino, cuyo gobierno no es vertical ni horizontal, pues según los principios por los que se rigen, es un sistema circular que permite que cada persona en la comunidad tenga su directa participación. Además, el liderazgo no se obtiene por mayoría sino por el trabajo entregado que beneficie a toda la comunidad. No obstante, las mismas prácticas gubernamentales han demostrado la resistencia a adoptar esta forma de vida y gobierno, privilegiando las medidas impuestas por la economía de mercado.

En la discusión sobre el avance del neoliberalismo en Latinoamérica y su formidable impulso por homogeneizar a los países de la región, a través de políticas económicas y sociales, el tema de la educación ha sido uno de los más críticos, como lo señala Noam Chomski: “State formation, by force mostly, has tried to impose national education standards in order to turn people into similar individuals” (Meyer y Maldonado 2010, 12). Ante esto, la resistencia indígena ha intensificado su lucha por el derecho a una educación intercultural bilingüe (EIB). La diversidad lingüística en la región andina ha obligado a la sociedad y a los gobiernos a declarar idiomas oficiales a las lenguas nativas. En el caso de Perú, los idiomas oficiales son el español, el quechua y el aymara, y todas las lenguas nativas que llegan casi a cincuenta, según “el Decreto Supremo n.º 004-2016-MC que aprobó el Reglamento de la Ley n.º 29735, el cual regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de todas las

lenguas originarias del Perú” (Ministerio de Cultura del Perú). En Ecuador, según la *Constitución* de 2008, el español es el idioma oficial, y el quichua y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. En Bolivia son idiomas oficiales el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígenas, entre ellos el quechua, el guaraní y el aymara, llegando a un total de 38 idiomas nativos. Sin embargo, y como lo señala Armando Muyolema (s.f.) en su artículo del mismo nombre: “muchas leyes y poco Estado de derecho” es lo que hay, y un constante rompimiento de la ley.

Por lo tanto, es a partir de esta perspectiva que analizo cómo se han manejado los países andinos con el tema de la EIB y cómo las comunidades han respondido a ella. En el proceso educativo de las comunidades indígenas es evidente el aspecto histórico desculturizador a través de la educación formal. En las últimas décadas el liberalismo se ha caracterizado por desconocer los vínculos comunitarios con los que se mantiene y fortalece la identidad. En el contexto del *ayllu* decir comunidad significa diversidad: la suma de *ayllus* que pueden ser también de diferentes etnias, la fauna, la flora, lo tangible e intangible, “lo de arriba y lo de abajo”. Por lo tanto, la identidad no es una sino varias identidades, y por lo tanto hablar de educación en este contexto es hablar de varios tipos de educación de acuerdo con cada etnia y cultura, que además debe ser diseñada, creada y aplicada en colaboración entre las comunidades y el Estado. No obstante, esta idea se opone a la escuela pública que tiene “como objetivo primordial la uniformización de la identidad étnica y cultural, para lo cual emplea una política de dominio lingüístico de la lengua supuestamente mayoritaria, en nuestro caso el castellano” (Ordóñez y Brunet 2013, 431). La EIB, en los tres países andinos, está amparado por el Estado Constitucional de Derecho que reconoce y garantiza los derechos fundamentales, una vez que no solamente el individuo es titular de derechos, sino también otros entes como los pueblos indígenas. Por lo tanto, el Estado constitucional generalmente recurre a conceptos que intentan recoger y representar la diversidad étnica y lingüística. Primero, el multiculturalismo, que se entiende como “la convivencia de diversas culturas”. Segundo el pluralismo, que “a diferencia del multiculturalismo, ostenta sus propios principios y acepta las diferencias, no busca eliminarlas, pero tampoco genera diferencias adicionales, toda vez que el pluralismo buscará la integración”. Y tercero, la interculturalidad, que “involucra no solo el reconocimiento de las diferencias (multiculturalismo), sino que adicionalmente se mantiene el objetivo de seguir integra-

dos (pluralismo)” (438). Este último concepto tiene su origen en los Andes y obedece al largo reclamo indígena de que la educación formal incluya sus valores culturales, razón por la que los pueblos indígenas han apelado a la EIB, que otorga espacio al reconocimiento mutuo y al aprendizaje recíproco, lo que genera fuertes lazos de cooperación dentro de la comunidad y entre las comunidades. Por lo tanto, la EIB, por consenso de los países actuales, es el único modelo que hoy se acepta como paradigma apropiado y que permite aplicar políticas comunes en la región andina. Además, este sistema ha sido reconocido internacionalmente y recibe apoyo de organizaciones como la Cooperación Técnica Alemana (GTZ), la UNESCO y la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI).

En los Andes, Perú es el país pionero en el tema de políticas aplicadas a la educación bilingüe. En 1975, el gobierno ordenó imprimir materiales escolares en diferentes áreas del quichua, no obstante, en la mentalización de la diversidad cultural y lingüística y en actos concretos de impulso educativo, Perú fue superado por Bolivia y Ecuador (Calvo 2003, 34). La implementación de políticas concretas trabajadas entre el Estado peruano y los pueblos indígenas han creado un mejor panorama, entre ellos la docencia, que a través de decretos “obliga a que los docentes acrediten el dominio de la lengua materna para la plaza que postulen”, lo cual ha permitido que los futuros profesores del sistema de EIB, “va[ya]n directamente desde su formación a trabajar en sus comunidades” (36). Esta política también fue implementada por Ecuador por el Programa de Licenciatura Andina en EIB y por Bolivia a través del Programa de Formación en EIB para los Países Andinos (PROEIB-Los Andes). Otra política de integración de la EIB en la que trabaja Perú es la Red de Formación en EIB que tiene como fin “promover la cooperación horizontal entre las instituciones superiores de formación en EIB, organizaciones indígenas y dependencias estatales responsables” (36), lo cual implica el mejoramiento de infraestructuras que garanticen el desarrollo. La EIB depende de una colaboración circular, acogiéndose al sistema del *ayllu*, menos jerárquico y con la participación directa de las comunidades indígenas involucradas. Un ejemplo de un sistema como este es el de la CONAIE en Ecuador, que aglutina a todas las nacionalidades indígenas y que participan directamente en las decisiones educativas, aunque no siempre exitosas debido a la presión del gobierno.

El caso de Bolivia resulta paradójico en comparación con Perú y Ecuador. En términos de aislamiento educativo, las comunidades indíge-

nas de Bolivia fueron hasta hace pocos años excluidas “de la educación formal y su correspondiente impedimento al acceso del castellano la clave para mantener vivas las lenguas indígenas” (Arnold y Yapita 2003, 49). No obstante, al introducir la EIB en las comunidades monolingües o analfabetas, el temor, basado en estadísticas, es que a la larga se privilegia el uso del castellano: En 1992, “23,5 % de la población nacional eran aymara parlantes, el 34 % eran quechuas parlantes... según el censo de 2001, la población aymara parlante ha disminuido al 13,6 %, y la población quechua parlante al 21,8 %. Como corolario la población castellanoparlante ha subido al 63,5 %” (50).

En la década de los 90, el Gobierno boliviano inició la reforma educativa que ha sido muy criticada ya que fue planificada y puesta en práctica sin la participación de las comunidades indígenas, con una gran afluencia de expertos extranjeros y nacionales que no hablaban ninguna de las lenguas nativas. Ante esta situación, durante los levantamientos aymaras, los intelectuales indígenas bolivianos escribieron el *Manifiesto Jach'ak'achi* en el que hicieron reivindicaciones que incluían temas educativos, discutidos y elaborados en varios congresos. Además, “reaccionaron en contra del Convenio 107/1957 integracionista de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)” (59), y sus políticas neoliberales. Finalmente participaron activamente en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas y formaron parte del Foro Permanente de los Pueblos Indígenas de la ONU.

En el caso del Ecuador, las comunidades indígenas han sido muy activas en el reclamo de sus derechos y sobre todo por la EIB. La *Constitución* de 2008 ratifica los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afroecuatorianos. Sin embargo, como lo manifiesta Armando Muyolema, “la representación política de las nacionalidades indígenas y gestión del sistema educativo intercultural bilingüe en Ecuador cumple parcialmente con este principio y deriva del carácter mandatorio del ordenamiento jurídico nacional e internacional” (1). Para Muyolema, el asedio de la “revolución ciudadana”¹ a la educación bilingüe ha afectado la práctica de los derechos colectivos dentro de los principios de autonomía e interculturalidad, convirtiendo a los pueblos indígenas en meros receptores pasivos de proyectos pedagógicos en los que no tienen participación directa ni a través de sus

1. Gobierno de Rafael Correa 2007-2017.

instituciones colectivas. En efecto, el Gobierno *correísta* creó el Consejo Plurinacional del Sistema de Educación Bilingüe (CPSEB) en 2013, eliminando a la Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI) en marzo de 2011, lo cual en principio significó una violación a la ley, ya que este proceso no fue realizado a través de los canales oficiales. No obstante, el funcionamiento anterior de la LOEI tampoco significó un gran avance, ya que decretos ejecutivos que establecen, por ejemplo, la formación de cuerpos colectivos de representación de los pueblos indígenas y que serían los órganos consultivos del Ministerio de Educación jamás llegaron a funcionar. Hoy en día, la CPSEIB, indica Muyolema, la administración de educación, “está llena de ‘kikuyos’ (economistas, administradores de empresas, ingenieros comerciales, abogados) legos en educación” (7), expertos en otros campos que están interesados más en las estadísticas que en los resultados, lo que demuestra que a pesar de todo el trabajo que los pueblos indígenas del Ecuador han realizado, “la revolución ciudadana” del gobierno socialista de Rafael Correa, “devela la matriz conservadora y neoliberal que subyace a la reforma educativa” (7). La acción más devastadora por parte del gobierno a la EIB ha sido el desmantelamiento de escuelas comunitarias bilingües y alternativas, en su mayoría en áreas rurales, para dar paso a las Escuelas del Milenio de educación formal, bajo la dirección del Ministerio de Educación.

En conclusión, y por todo lo anterior, la problemática que en su momento presentó el *indigenismo* en cuanto a la idea romántica de las culturas indígenas opuesta a los proyectos de modernización que exigían la incorporación de los pueblos indígenas a los proyectos nacionales, no ha variado mucho. Sobre todo, el tema de la educación ha sido un espacio de constante resistencia y lucha por parte de los pueblos indígenas, cuya fortaleza ha sido precisamente la comunidad, el *ayllu*, su sistema de cohesión, reciprocidad y apoyo. Encuentro problemático el tema del apoyo o solidaridad internacional, puesto que en varias ocasiones se lo ha manejado desde la agenda política, o inclusive desde los mismos proyectos nacionales que se alejan de los intereses de los pueblos indígenas. Es, por lo tanto, el respeto al concepto de *ayllu*, de comunidad, la posible solución o vías de solución para que los pueblos indígenas puedan vivir en un Estado de derecho, justicia y libertad. 🌐

Lista de referencias

- Arnold, Denise Y., y Juan de Dios Yapita. 2003. “Reforma educativa y pueblos indígenas en Bolivia: retórica y práctica”. *Guaraguao* 7 (17): 49-70.
- Cajete, G.A. 2011. “New World of Indigenous Resistance: Noam Chomsky and Voices from North, South, and Central America (review)”. *The American Indian Quarterly* 35 (2): 274-5.
- Calvo Pérez, Julio. 2003. “La política lingüística en el Perú como paradigma de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB)”. *Guaraguao* 7 (17): 27-48.
- Castro Pozo, Hildebrando. 1924. *Nuestra comunidad indígena*. Lima: El Lucero.
- . 1936. *Del ayllu al cooperativismo socialista*. Lima: Jirón Puno.
- Cornejo Polar, Antonio. 1980. “La novela indigenista: una desgarrada conciencia de la historia”. *Lexis* 4 (1): 77-89.
- De la Torre, Luz María, y Carlos Sandoval Peralta. 2004. *La reciprocidad en el mundo andino: el caso del pueblo otavalo*. Quito: Abya-Yala.
- “El Primer Congreso Indigenista Interamericano”. 1940. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1937-1948)* 4 (1): 1-36.
- Espinoza, Baldemar. 1973. *La destrucción del Imperio de los incas: la rivalidad política y sensorial de los curacazgos andinos*. Lima: Retablo de Papel.
- Garcilaso de la Vega, Inca. 2008. *Comentarios reales*. Madrid: Cátedra.
- Giraud, Laura, y Stephen E. Lewis. 2012. “Introduction: Pan-American Indigenismo (1940-1970): New Approaches to an Ongoing Debate”. *Latin American Perspectives* 39 (5): 3-11.
- Jaramillo Alvarado, Pío. 1922. *El indio ecuatoriano: contribución al estudio de la sociología nacional*. Quito: Editora Quito.
- Mallon, Florencia E. 1983. *The Defense of Community in Peru's Central Highland: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Marroquín, Alejandro Dagoberto. 1972. *Balance del indigenismo. Informe sobre la política indigenista en América*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Mariátegui, José Carlos. 2002. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ciudad de México: Era.
- Meyer, L., y Benjamín Maldonado Alvarado, editores. 2010. *New world of indigenous resistance: Noam Chomsky and voices from North, South, and Central America*. San Francisco: Open Media Book.
- Muyolema, Armando. “Muchas leyes, poco Estado de derecho. A propósito del Consejo Plurinacional del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe. https://www.academia.edu/15521203/Muchas_leyes_poco_estado_de_derecho.”
- Ordoñez Rosales, Paola Brunet. 2013. “El derecho a la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) de las comunidades nativas del Perú”. *Pensamiento Constitucional* 18 (18): 429-46.

- Ortiz Crespo, Gonzalo. 2015. "25 años del levantamiento indígena". *PlanV*. 01/06/http://www.planv.com.ec/ideas/ideas/25-anos-del-levantamiento-indigena/pagina/0/1.
- Plasencia Soto, Rommel. 1995. "Reafirmación del orden: ayllus, varayos y matrimonio en Huayllay (Huancavelica)". *Anthropologica del Departamento De Ciencias Sociales* 13 (13): 187-204.
- . 2013. "El reverso de la conquista: relaciones aztecas, mayas e incas". *Investigaciones sociales* 17 (31): 253-7.
- Prada González, Manuel, et al. 2003. *Free Pages and Other Essays: Anarchist Musings*. Nueva York: Oxford UP.
- Rodríguez-Luis, Julio. 1990. "El indigenismo como proyecto literario: revaloración y nuevas perspectivas". *Hispanamérica* 19 (55): 41-50.
- Rowe, William. 1999. "De los indigenismos en el Perú: Examen de argumentos". *Inti*, n.º 49/50: 231-9.
- Sacoto, Antonio. 2006. *Indianismo, indigenismo y neoindigenismo en la novela ecuatoriana*. Quito: Gemagrafic.
- Santana, Roberto. 1992. "Actores y escenarios étnicos en Ecuador: el levantamiento de 1990". *Caravelle (1988-)*, n.º 59: 161-88.
- Sicilia, Luis. 2007. *José Carlos Mariátegui, un marxismo indígena*. Buenos Aires: Capital Intelectual.