



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Posgrado en Antropología
Instituto de Investigaciones Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras

Gobiernanancheq tian noqancheq pura.

Organización política originaria del Ayllu andino (Kirkyawi - Bolivia).

Tesis que para optar por el grado de

Doctor en Antropología

Presenta

Nelson Hernando Antequera Durán

Comité tutorial

Director

Dr. Andrés Medina Hernández (IIA-UNAM)

Tutores

Dra. Maya Lorena Pérez Ruiz (DEAS-INAH)

Dr. Mario Castillo Hernández (IIA-UNAM)

México D.F.

Octubre de 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Agradecimientos	1
Introducción.....	3
Capítulo 1. Marco teórico	11
Comunidad y sistema de cargos en la tradición antropológica mexicana.....	13
Las “nociones de poder” desde la perspectiva relacional	23
La comunidad y la identidad comunitaria	26
Capítulo 2. El Ayllu andino	32
El ayllu como comunidad.....	32
La matriz agraria de la comunidad	34
Cosmovisión andina.....	71
Capítulo 3. Aproximación histórica de la trayectoria política del ayllu.....	87
De las confederaciones andinas a las reducciones.....	87
La República y el tributo indígena	94
Leyes de exvinculación y la última gran rebelión	96
La revolución federal y la guerra de razas	102
Inicios del siglo XX. Guerra del chaco, congreso indigenal. El pongueaje.....	108
Reforma agraria y sindicalización	116
Del pacto militar campesino al Katarismo	123
Sindicalización y participación política en la década de 1980	131
El neoliberalismo y las políticas del reconocimiento	134
La Ley de Participación Popular y la Ley INRA	136
El ciclo rebelde 2000-2003 y la emergencia de un nuevo paradigma político	144
Capítulo 4. Kirkyawi	150
Breve recorrido histórico	152
Organización social del ayllu: parcialidades ayllus menores	154
Las parcialidades y ayllus menores o jap’iy	158
La matriz agraria de la comunidad	170
Ciclo agrícola y ritual.....	189
El paisaje sagrado	200
Capítulo 5. La recreación de la Comunidad.....	211
El proceso de municipalización.....	212
La reconstitución de los ayllus.....	234
Relación entre la organización originaria y el sindicato	253
La organización sindical	258
Instancias de participación regional y nacional	264
Capítulo 6. La complementariedad del “control vertical” en la organización social y política del Ayllu.....	268
El escalafón o thakhi.....	271
La comunidad o ayllu mínimo.....	275
El nivel intermedio.....	288
El nivel regional.....	324
Elementos centrales de la organización del Ayllu.....	355

Conclusiones.....	360
Bibliografía	375
Glosario	384

Agradecimientos

La culminación de mis estudios de Doctorado en Antropología con la presentación de este trabajo ha sido posible gracias al apoyo y colaboración de una gran cantidad de personas e instituciones que me acompañaron tanto durante la etapa de formación como durante la investigación y redacción de la tesis.

En primera instancia quiero agradecer al Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y al Programa de Posgrado en Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras por haberme dado la oportunidad de realizar mis estudios de Maestría en Antropología primero y el Doctorado en Antropología en esta ocasión. A la Dirección General de Estudios de Posgrado de la UNAM, institución que me otorgó una beca por dos años para la realización de los estudios de doctorado, va mi más sincero agradecimiento. Quiero agradecer a mis maestros y maestras y muy especialmente al Dr. Andrés Medina, mi tutor, por su acompañamiento cordial, su constante apoyo, sus valiosas orientaciones académicas, le agradezco por enseñarme a hacer antropología desde un claro y honesto compromiso político y le agradezco sobre todo por su invaluable amistad de la que gocé desde que llegué a México el año 2001. A la Dra. Maya Lorena Pérez Ruiz y al Dr. Mario Castillo, miembros de mi comité tutorial, gracias por su acompañamiento al proceso de redacción de la tesis, por su paciencia y sus valiosas sugerencias y observaciones. A la Dra. Johanna Broda y al Dr. Xavier Albó, de quienes leyeron tan atenta y detalladamente este trabajo, les agradezco su dedicación y la riqueza y profundidad de sus aportes.

Mi gratitud también a la Dra. Anabella Pérez Castro, Dra. Cristina Oehmichen, Dr. Fernando Nava, Dr. Ramón Arzápalo, Dr. Luis Alberto Vargas, Dr. Polo Valiñas, Dr. Benjamín Arditi, Dr. Enrique Dussel, Dr. Hernán Salas, mis maestros y maestras de la UNAM. Al Dr. Gilles Rivière, de la Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), por su cordial y afectuosa amistad y atención durante mi estancia en París en 2006 y por sus valiosas orientaciones en nuestras conversaciones en París y Oruro. Gracias también a MM. Nathan Wachtel, Directeur d'études, y Jacques Poloni-Simard, Maître des conférences con quienes compartí el seminario “Anthropologie Historique des Sociétés meso- et sud- américaines” en la EHESS. Al Dr. Freddy Delgado, al Ing. Juan Carlos Mariscal y al Ing. César Escobar, investigadores de AGRUCO (UMSS Cochabamba), institución con la que tuve la oportunidad de hacer mi primer ingreso a la región de los ayllus en el sur de Oruro, muchas gracias por su apoyo en esta etapa.

A mis compañeras y compañeros de camino, con quienes compartí no solo las aulas y las discusiones académicas, sino que me brindaron el privilegio de su amistad, Álvaro Bello y

Francisca de la Maza, Arun Kumar Acharya, José Ochatoma, Karla Vivar, mi comadre, mil gracias por todo.

A mi compañera Gabriela, le agradezco por haberme apoyado siempre en este camino tan largo y haberme impulsado a continuar y terminar con esta etapa de nuestra vida, durante la cual nacieron nuestros hijos Salvador y Valentina, a ellos también mi cariño en este trabajo, al que aportaron sin saberlo, tal vez, puesto que tuve escatimarles muchas horas de atención. Gracias a mi familia, por su aliento constante, especialmente a mi mamá Cristina y a mi hermano Luis Fernando, Dolly, mamá de Gabriela y mía también, a mi padre Hernando, en la distancia. Gracias también a Enrique Ayaviri, quien fue una grata y reconfortante compañía en varias temporadas del trabajo de campo.

Quiero expresar finalmente mi profunda gratitud a todas las personas que durante el trabajo de campo me brindaron su tiempo, sus conocimientos, me abrieron las puertas de su casa y compartieron conmigo un puñado de coca, un plato de papas, sus preocupaciones, sus alegrías y esperanzas y luchas, quienes me guiaron por ese mundo andino, fascinante, entrañable, que también es el mío. En la lista que sigue están autoridades originarias, políticas y municipales de ese tiempo en que anduve por Kirkyawi, comunarios y comunarias de base, a ellos y ellas, mil gracias: Sr. Calixto Yupa Condori y su familia, gracias por recibirme en su casa de Walleta Wacha y enseñarme el duro trabajo en el campo; Sr. Dionisio Tola y Sr. Alejandro Leque de Challoma; Sra. Dolores Rojas, por entonces Concejal municipal, valerosa mujer; Sr. Enrique Tola; Sr. Esteban Flores; Sr. Esteban Fuentes de larga trayectoria en Bolívar, por entonces subprefecto; Sr. Freddy Quiroz; Ing. Hernán Goitia ex alcalde de Bolívar; Sr. José Beltrán Ledezma, por entonces Kuraq Tata; Sr. Juan Escalante Apaza, concejal municipal; Sra. María Goitia, quien era Ejecutiva departamental de la organización de mujeres de Cochabamba; Sr. Miguel Jacinto Checa, de Pata Pata; Sres. Cirilo Tola y Nicanor Tola, de Vilacayma; Sr. Pablo Cruz; Sr. René Alave, de Carpani, Severino Condori, quien fue diputado nacional; Sr. Ambrosio Mamani, por entonces Kuraq Tata de Tanga Tanga; Sr. José Leque, incansable luchador; Sr. Teófilo Gutiérrez, quien era miembro del Comité de Vigilancia y Sra. Carmen Choque Tola; la hermana Toribia y el hermano Francisco, técnicos del Consejo de Ayllus de Cochabamba; técnicos de la ONG Indicep; Sr. Valerio Gutiérrez, antiguo Kuraq Tata de Tanga Leke; Sr. Aniceto Cuti, ex alcalde de Bolívar; Sr. Sergio Alave, por entonces Tata Central; Sr. Vicente Arias, Tata Cacique del Ayllu Kirkyawi, Sr. Félix Becerra, Tata Jiliri Apu Mallku del Consejo de Ayllus de Cochabamba y actual Tata Jiliri Apu Mallku de CONAMAQ.

Al Ayllu Kirkyawi, va dedicado este trabajo.

Introducción

En una de las reuniones de la Central Sindical de la Provincia Bolívar, el Tata Sergio, que ocupaba el máximo cargo de la organización, en elocuente, elegante y dulce idioma quechua arengaba a los representantes de los ayllus, sindicatos y organizaciones de mujeres con esta frase: *Gobiernanancheq tian noqancheq pura*. Debemos gobernarnos a nosotros mismos. Arenga que sintetiza la larga lucha política de los ayllus de la región andina de Bolivia a lo largo de siglos y sintetiza también el proyecto político de varias generaciones.

De esa larga lucha y de ese complejo y apasionante proyecto político trata este trabajo. Para aproximarnos a este mundo distinto y distante de los ayllus de Bolivia hemos sido llevados hasta el Ayllu Kirkyawi, situado al suroeste del Departamento de Cochabamba, en plena región de la puna andina. Esta comunidad alejada de los centros de poder ha marchado, sin embargo, al ritmo de los vertiginosos cambios políticos, sociales y económicos de la sociedad boliviana con un dinamismo y un vigor singular. Por lo que aproximarnos a su estudio nos ofrece una oportunidad privilegiada para comprender mejor el complejo organizativo, social, económico de las comunidades andinas de Bolivia.

Los ayllus han jugado un papel central en la configuración de la sociedad boliviana porque han controlado gran parte del territorio andino del país, el cual fue el centro político y económico gravitante desde tiempos precedentes al incario, durante la colonia y en la mayor parte de la vida republicana. Por lo mismo, su historia es también la historia de Bolivia y no se puede comprender la sociedad boliviana sin su presencia y participación.

Esta fue una de las razones que me llevó a centrar mi proyecto de investigación doctoral en la dinámica política y social de los ayllus de Bolivia. El ayllu es la forma de organización propia de la sociedad andina, extendida a lo largo de esta región. Sin embargo, en las distintas subregiones, el ayllu ha tomado derroteros distintos al mismo tiempo que ha mantenido rasgos comunes. Esta capacidad de adaptación y cambio es precisamente la que le ha permitido mantener sus valores, prácticas y formas de organización social y política que les son características.

Dos regiones principalmente han sido estudiadas por historiadores, etnohistoriadores y antropólogos desde hace varias décadas. La región del altiplano paceño y orureño y la región de los ayllus norpotosinos. La primera, por su cercanía al centro político nacional, la ciudad de La Paz, se ha estudiado precisamente por su protagonismo en la vida política y económica nacional. La segunda, por su marginalidad, ha sido vista como aquella región en la que se han “conservado” mejor los ayllus, desde una visión un tanto esencialista. Los ayllus de la región

del suroeste de Cochabamba han merecido escasa atención. Los estudios sobre Cochabamba se han centrado principalmente en los procesos de constitución de las haciendas y los sindicatos de los valles centrales de este Departamento. Es por este motivo que me interesé en adentrarme en una región poco conocida y estudiada: los ayllus de Cochabamba.

El proyecto elaborado inicialmente pretendía determinar las transformaciones y recreaciones de las formas de organización de las comunidades andinas del Departamento de Cochabamba que se dieron a partir de la implementación de la Ley de Participación Popular y la municipalización en Bolivia desde 1994. Este enfoque fue propuesto debido a que, cuando iniciaba los estudios de doctorado, el 2004, existía una importante corriente de investigaciones acerca de los cambios que el proceso de municipalización iniciado exactamente una década antes, había generado en particular en las comunidades rurales, en particular en las formas de organización tradicionales.

Durante los estudios de doctorado fui profundizando la investigación en dos ámbitos, por una parte, el proceso de municipalización en el contexto boliviano y por otra el tema de los sistemas de organización política y los estudios de comunidad en el contexto de la antropología mexicana. El proyecto contemplaba emplear las herramientas teórico metodológicas desarrolladas por la antropología mexicana en torno al sistema de cargos para estudiar las características y transformaciones de la organización tradicional de los ayllus andinos en el contexto de la municipalización.

En la Provincia Bolívar, en el Departamento de Cochabamba, se habían registrado experiencias importantes en el ámbito organizativo a partir del proceso de municipalización. Esta posibilidad tenía algunas ventajas. Primero, que se encontraba en la región de estudio que inicialmente había planteado, el suroeste de Cochabamba. Segundo, que era una región de habla quechua, lengua en la que podía moverme sin dificultad. Tercero, el ayllu Kirkyawi, en la provincia Bolívar, era parte de este proceso de transformación organizativa. La desventaja era que prácticamente no existen estudios sobre esta región por ser bastante alejada y hasta hace pocos años de difícil acceso. Otra de las razones por las que existían escasos estudios, según las indagaciones que hice con otros colegas, era la poca predisposición de la población para recibir y dar información a personas de fuera de la comunidad. De todas maneras, decidí seguir por ese camino.

Me fui a la parada de los buses que lo llevan a uno de la ciudad de Cochabamba hasta Bolívar, nombre de la Provincia donde se asienta el Ayllu Kirkyawi. En esa época los buses prestaban el servicio sólo dos veces por semana y en época de lluvias no se podía ir a Bolívar porque el camino quedaba seriamente afectado. El viaje dura poco más de seis horas. El bus toma la ruta que va de Cochabamba hacia la ciudad de Oruro. A la altura del Km. 100 y ya a

más de 3000 msnm de altitud desvía hacia el sur, adentrándose por un camino de tierra que desciende hasta el pueblo de Arque, a orillas del río del mismo nombre. Luego vuelve a subir hasta el pueblo llamado Bolívar, capital de la Provincia, a más de 3500 msnm. Fui bien recibido, pese a las voces agoreras que decían que era difícil “entrar” a Bolívar. Lo primero que hice al llegar, naturalmente, fue buscar alojamiento y fui a dar a la casa de un vecino que tenía unas camas para alojar ocasionalmente algún técnico de institución que necesitaba pasar la noche. Resulta que el propietario del alojamiento hasta hacía poco de mi llegada había sido Alcalde del Municipio de Bolívar, así que pronto me fui introduciendo a través de una larga conversación con él en la historia reciente del Municipio y asimismo me dio referencias, nombres, distancias, etcétera. El trabajo de campo se realizó en dos temporadas, entre febrero y diciembre de 2005 y entre junio y noviembre de 2006.

La Provincia Bolívar se encuentra en los márgenes de la región occidental del Departamento de Cochabamba. Su existencia hubiera pasado desapercibida de no ser porque era una de las provincias más empobrecidas del país. Este hecho le mereció ser uno de los municipios piloto para la implementación de la Ley de Participación Popular. La misma contemplaba que la planificación de la gestión de los recursos municipales sea participativa. Para este fin, se debían crear diversas instancias de participación. En primer lugar estaban las Organizaciones Territoriales de Base (OTB). Según la Ley, las organizaciones “naturales” como las juntas vecinales en las ciudades, los ayllus, capitanías, cabildos, sindicatos campesinos, etcétera, como actores fundamentales de la planificación municipal. La implementación de la Ley, de alguna manera “sindicalizó” el ayllu para que las organizaciones sindicales fueran reconocidas como OTB.

El ayllu Kirkyawi había mantenido vigente su organización propia, la cual había sido reconocida por el Estado colonial primero y republicano después, mientras ésta era funcional a la política de explotación estatal vía el cobro de tributos. Con la Reforma Agraria y la paulatina supresión del tributo indígena, la organización originaria del ayllu se había replegado al fuero interno del mismo. A partir de 1997, y a instancias de instituciones oficiales que intervinieron en el proceso de municipalización, se inició un interesante proceso de “reconstitución” del ayllu Kirkyawi. Para ese entonces ya los nuevos sindicatos¹ campesinos se habían constituido en OTB y por tanto en el interlocutor válido con el Municipio y en los actores centrales del proceso de municipalización, por lo que el ayllu no pudo asumir este papel, como se dio en otros ayllus donde el sindicalismo no había penetrado anteriormente.

¹ Si bien antes de este proceso existía un “sindicato agrario” en la Provincia Bolívar, éste representaba principalmente a los vecinos del pueblo y no así al resto de las comunidades. Las mismas estaban organizadas como ayllu y recién después de 1994 se empezaron a organizar como “sindicatos”.

Sin embargo, la organización originaria del ayllu asumió la tarea de tramitar el título de Tierra Comunitaria de Origen para todo el ayllu, en el marco de la Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA). De esta manera, se constituyó en interlocutor válido, ante el Estado, en materia de la reivindicación territorial.

Cuando llegué en 2005 a la capital de la Provincia Bolívar, del mismo nombre, buscando investigar sobre los cambios que la Ley de Participación Popular había operado sobre la organización del ayllu, me encontré que en un mismo territorio estaba la Provincia Bolívar, el Municipio de Bolívar, la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Bolívar y el ayllu Kirkyawi. Me encontré además que las organizaciones locales se habían fortalecido políticamente hasta el punto de tomar el control de las entidades estatales como la Subprefectura provincial y el Municipio. En el trabajo de campo, muy pronto descubrí que las premisas con las que había partido no se ajustaban al proceso vivido en este caso. La municipalización no había revitalizado o transformado, al menos directamente, la organización originaria del ayllu. Había producido más bien que se genere un nuevo tipo de organización para la región, el sindicato campesino, sobre la base de la estructura comunitaria del ayllu. No se trataba de dos organizaciones paralelas sino de dos tipos de organización que representaban a las mismas personas de distintas maneras y en distintas instancias.

Sin duda esta complejidad se planteaba como un desafío, pero también ofrecía una apasionante riqueza para la investigación, para la comprensión de cómo las políticas estatales se habían metabolizado en un sindicato campesino que estaba en pleno proceso de constitución como el eje político de la sociedad local, un ayllu en proceso de reconstitución y de demanda de TCO (titulación de las tierras bajo la forma de Tierra Comunitaria de Origen), y de los espacios institucionales estatales que habían sido ocupados por las organizaciones sindical y originaria. Esta inesperada complejidad organizativa y política me obligó a reconducir mi investigación y aproximarme ya no sólo al ayllu como objeto de la misma, sino a todo el complejo sistema organizativo que se había ido gestando en los años precedentes. Era necesario reformular las hipótesis de partida. No había una relación directa entre el proceso de municipalización y el fortalecimiento de la organización originaria del ayllu. De este modo, la segunda hipótesis que formulé para la realización del trabajo de campo era que tanto el proceso de municipalización como la demanda de titulación de tierras habían dado lugar a dos tipos de organización que se disputaban la legitimidad de representación política. Desde esta perspectiva, el ayllu se constituiría en una organización local más, que además se debatía entre la reconstitución y la desaparición porque aparentemente estaba siendo sustituida por el sindicalismo.

Enfrenté entonces la indagación de campo en dos frentes, la caracterización del sistema organizativo y el proceso por el que se había llegado a constituir el mismo. En cuanto al

sistema organizativo teníamos cuatro ámbitos: la Provincia, el Municipio, el Sindicato Campesino y el Ayllu. En cada caso fui preguntando acerca de la organización territorial, las formas de elección de autoridades, las funciones y competencias de las mismas, las instancias y modos de toma de decisiones. En principio los analicé como cuatro sistemas organizativos que interactuaban entre sí en un mismo espacio territorial y en un mismo grupo social. En cuanto al análisis del proceso, nos centramos en los cambios que se habían generado a partir de la municipalización, la constitución de los sindicatos, la reorganización del ayllu y la participación de ambas instancias en la política estatal local.

Un primer borrador del material recogido en el trabajo de campo y un análisis preliminar fue presentado al comité tutorial. Sus valiosos comentarios y aportes me llevaron a reconducir el análisis que en un principio se había centrado en el proceso y las transformaciones del sistema organizativo. El análisis del proceso no era suficiente, tampoco la caracterización del sistema organizativo. Ambos elementos, sin embargo, nos permitirían acercarnos a un nivel más profundo de análisis a partir de preguntarnos por las estructuras de poder que subyacen en el sistema organizativo, los valores centrales subyacentes en estas estructuras, mismos que posibilitan la reproducción de la comunidad y su vigencia como entidad política, territorial, identitaria y simbólica.

Tanto la hipótesis de la “reconstitución” del ayllu como la hipótesis de la sindicalización partían de una visión dicotómica en la que se interpretaba a la organización propia del ayllu como expresión de “lo originario” en contraposición al sindicato o al municipio como expresión de una corriente “modernizante” que llevaba a la aculturación. Se trataba de superar una concepción del ayllu como una forma organizativa más, con mayor o menor “vigencia” y contrapuesta a las corrientes organizativas que provenían del proceso de municipalización y el sindicalismo agrario. Sin duda algo de esto estaba sucediendo, pero no era suficiente explicación para los fenómenos organizativos que estábamos presenciando. La opción analítica alterna planteaba abordar el análisis de un solo sistema organizativo complejo. El mismo estaba además sustentado en la matriz comunitaria agraria, en la cosmovisión andina, en el territorio ancestral y en su reivindicación, en la sedimentación de los procesos históricos que había vivido esa sociedad local, en la identidad del ayllu y en el complejo entramado social que no pocas veces había generado disputas en cuanto a la legitimidad de los proyectos políticos que se iban gestando en el proceso.

Desde esta perspectiva, formulamos una tercera hipótesis que plantea que los cambios en el sistema organizativo que se han dado a partir de las reformas estatales han dado lugar a la recreación del Ayllu y a la resignificación del sentido comunitario del mismo, fenómenos que se expresan, a la vez, en el complejo organizativo surgido de estos procesos.

Para este fin, el objeto de estudio será la comunidad en su dimensión política; es decir, las nociones de poder estructural que la sustentan como tal. Para el análisis de los valores que rigen estas estructuras nos centraremos en otros dos elementos fundantes de la comunidad: la matriz agraria y la cosmovisión. Es necesario comprender el Ayllu desde el concepto de comunidad. Comprender al ayllu como la forma en que se constituye la comunidad, estructura sus estructuras de poder, recrea sus valores centrales y elabora el sistema político que le permite reproducirse y negociar desde esa posición nuevas formas organizativas, económicas y simbólicas. Por tanto, el Ayllu no es una forma organizativa e institucional más, es la forma constitutiva de la comunidad que le permite transformarse, adaptarse, asimilar otras formas organizativas y al mismo tiempo reproducirse como entidad simbólica, identitaria y axiológica.

Una segunda preocupación que está en el fondo de este análisis del ayllu como la forma constitutiva de la comunidad está expresada en el inicio de esta introducción, la viabilidad del gobierno propio en el contexto del Estado Nacional (o Plurinacional, como se autodefine hoy Bolivia). Los diversos proyectos políticos de las comunidades andinas han estado marcados por su relación insoslayable con el Estado y con la sociedad dominante que ha regido el mismo durante siglos. El año 2009, la nueva Constitución pretende “refundar” Bolivia, y la autodefine como un Estado Plurinacional, reconociendo el estatus político de “nación” de los diversos pueblos “indígena, originario, campesinos”. Paradójicamente, los procesos de constitución de entidades autónomas indígenas han quedado desde entonces estancados. No es el objetivo de este trabajo, ni el enfoque teórico metodológico entrar en esta discusión en concreto, pero sí está en el trasfondo del análisis la pretensión de aportar a la misma desde el estudio de un caso concreto y complejo como es el de Kirkyawi.

Partiremos pues con un primer capítulo en el que se definen conceptos centrales que guían la investigación. A partir de la rica tradición antropológica mexicana en torno al sistema de cargos, buscamos una perspectiva que nos permita atender a las nociones de poder estructural que se ponen en juego en estos procesos descritos. Planteamos como punto de partida una concepción de cultura que, perspectiva relacional, atiende a las relaciones de las personas con la naturaleza, a las relaciones sociales y a la cosmovisión. Se trata de una concepción del Ayllu como Comunidad, cuyo referente principal radica en la “matriz agraria” de la misma. Matriz agraria que se en su práctica altamente ritualizada expresa y reproduce los valores centrales de la organización social plasmada en una concepción sacralizada del paisaje y en el sistema político organizativo originario del ayllu. De este modo el Ayllu se concibe como la expresión y la praxis social de la cosmovisión andina.

No se trata, entonces, de caracterizar ciertos atributos, prácticas o repertorios culturales como “indígenas” y otros como “modernos” y analizar los fenómenos sociales y las sociedades mismas en estos términos. La interpretación que proponemos está más bien en la perspectiva de la “construcción de la comunidad”. Desde esta perspectiva, atendemos más bien a los modos cómo la comunidad se ha ido transformando, adaptando, reconfigurando, en los distintos momentos históricos que le ha tocado vivir. Transformaciones que no deben entenderse como un proceso lineal, teleológico, que sigue patrones determinados por factores como el mayor o menor “contacto cultural” o la migración o la urbanización. Deben entenderse más bien como la capacidad de recrear la comunidad en los distintos momentos históricos, la capacidad de reflexionar sobre los mismos y dar cuenta de ellos en el ámbito comunitario.

En el segundo capítulo presentamos una caracterización de los rasgos fundamentales del ayllu en general. Se trata de comprender al Ayllu como comunidad no cómo un sistema organizativo o un tipo de sistema de cargos, sino como la expresión social de la cosmovisión andina. Para esto deberemos abordar distintos aspectos de la cosmovisión partiendo de la matriz agraria de la comunidad marcado por una profunda ritualidad que expresa su cosmovisión y que sustenta el sistema político organizativo. Para esta empresa nos valdremos de los estudios que se realizaron sobre el ayllu en el contexto andino desde diversas disciplinas y en particular desde la antropología y la etnohistoria.

En el tercer capítulo atenderemos a la comprensión del ayllu desde la trayectoria histórica del mismo a lo largo de la historia de la región andina y en particular nos centraremos la época republicana de Bolivia. Veremos cómo la relación del ayllu con el Estado ha estado marcada por la centralidad de la tierra como centro de la disputa. Sin embargo, planteamos que detrás de esta constante lucha por los derechos sobre la tierra está un proyecto más amplio que pasa por la demanda y el anhelo de autogobierno.

En el cuarto capítulo nos adentramos de lleno a nuestro caso de estudio, el ayllu Kirkyawi. A través de la descripción etnográfica presentamos las características principales de la matriz agraria de la comunidad; pasamos seguidamente a la descripción y análisis del ciclo agrícola y ritual que se plasma en una concepción sagrada de la relación con el cosmos y en la configuración de un paisaje ritual y sagrado a partir del culto a los cerros. Veremos cómo es este paisaje sagrado el que ordena simbólicamente el paisaje social encarnando en la autoridad originaria al cerro protector y todos sus atributos.

En el capítulo quinto veremos cómo el proceso de municipalización ha generado una nueva dinámica organizativa dando lugar a la constitución del sindicato campesino en la región. Por otra parte, la Ley INRA y el proceso de titulación de las tierras del ayllu como TCO han dado

lugar a una “reconstitución” de la organización del mismo. Las reformas estatales de mediados de la década de 1990 transforman significativamente la dinámica social y política del Ayllu. Llegamos así al tema central de nuestro trabajo. No se trata de ver qué pasó en el nivel local con la LPP o con la Ley INRA, sino que veremos qué pasó en el Ayllu y cómo el mismo asimiló estas medidas y esta nueva ingeniería institucional en un sentido amplio creando nuevos referentes identitarios en los distintos niveles organizativos, distintos tipos de sujeto colectivo que se constituyen en la relación, en las transacciones.

Finalmente, analizaremos el complejo organizativo del Ayllu en sus tres niveles, comunitario, intercomunitario y regional, atendiendo a los ámbitos organizativos del ayllu, el sindicato campesino y el Estado. Analizaremos en este apartado las formas de elección y funciones de los cargos del sistema, el escalafón a través de historias de vida y los mecanismos de reflexión colectiva y toma de decisiones a través del análisis de las asambleas. De este modo, nos aproximamos a través de la etnografía a los elementos centrales que permiten comprender las nociones de poder estructurante que rigen la organización social y política del Ayllu, y que han permitido crear las condiciones para la emergencia de sujetos colectivos que interactúan en el marco de la identidad comunitaria. Nociones que nos remiten, una vez más, a la matriz agraria de la comunidad y a la complementariedad del “control vertical”.

Capítulo 1. Marco teórico

La actual definición del carácter Plurinacional del Estado Boliviano se sustenta en el reconocimiento del estatus político de “naciones” de una diversidad de pueblos indígenas y sus respectivas tradiciones culturales como un elemento constitutivo de la sociedad boliviana. Este reconocimiento es uno de los elementos centrales del proyecto político de la misma y hoy más que nunca la discusión acerca de los pueblos indígenas, sus características culturales, sus sistemas organizativos, instituciones y economía está en el centro del debate político y académico nacional.

Este debate ha estado presente a lo largo de toda la historia del pensamiento político boliviano, sobre todo en los momentos en los que la sociedad ha vivido cambios profundos en su estructura política y en sus reconfiguraciones sociales. Sin embargo, este mismo hecho ha dado lugar a que la discusión al respecto, desde los estudios sobre los pueblos indígenas hasta los análisis políticos, se sustente en generalizaciones acerca de los mismos, sus características y sus proyectos políticos. Generalizaciones que se han traducido en conceptos como el de “indio”, utilizado por indigenistas e indianistas hasta fines del siglo pasado. Concepto contrapuesto al de “mestizo”, “cholo”, “blanco” o “q’ara”. La Revolución Nacional de 1952 y el paradigma nacionalista hicieron que el término de “indio” sea sustituido por el de “campesino”, con el fin de eliminar las diferencias étnicas y culturales en el marco del proyecto del “mestizaje”. Cuando el paradigma nacionalista llegó a su fin y fue reemplazado por el paradigma liberal, la reforma constitucional de 1993 por primera vez reconoce la diversidad lingüística y cultural del país bajo los conceptos de “pluriétnico” y “pluricultural”. En este mismo contexto, se difunde el concepto de “pueblos indígenas” para hacer referencia a los numerosos pueblos de la región oriental de Bolivia. En contraposición, los grupos de origen andino se declaran como “originarios”. El proyecto político de Evo Morales y el MAS plantea la refundación de Bolivia a través de la redacción de una Constitución totalmente nueva. Dejaríamos de ser la República de Bolivia para constituirnos en el Estado Plurinacional de Bolivia. Asimismo, la Constitución que entra en vigencia en el año 2009 acuña el concepto de “indígena originario campesino” para definir a aquella parte de la población de raíces lingüísticas y culturales indígenas. En el fondo de esta lucha por las autodefiniciones y heterodefiniciones sintetizada aquí está el gran tema de la identidad nacional, la disputa ideológica y política acerca del proyecto de nación del que la diversidad cultural y étnica es el elemento central. Sin embargo, pese a la fundamental importancia del tema indígena en la arena de la discusión académica, política y en la lucha política en torno al carácter mismo de la nación boliviana (o tal vez debido a la misma), el debate se ha fundado y se funda todavía en

estereotipos del indio y el cholo en su momento, del campesino y el ciudadano, del indígena y el originario, del originario y el mestizo, etcétera, etcétera.

Andrés Medina (2007: 177-178) constata una situación similar en el caso de México. Señala que la discusión acerca de la comunidad indígena y el sistema de cargos como un tema central de la misma ha sido uno de los principales ejes temáticos de la antropología mexicana. La centralidad de este tema desde el nacimiento mismo de la disciplina en México se debe precisamente al carácter político del mismo, dado que está ligado a la disputa acerca del carácter de la nación mexicana y de la identidad nacional. Desde sus orígenes, la antropología mexicana ha estado ligada ha estado orientada a dar respuesta a los grandes problemas que plantea el proyecto nacionalista desde la Revolución Mexicana hasta nuestros días. La centralidad del debate en la esfera política nacional, sin embargo, ha llevado a la misma comunidad científica, en algunas ocasiones, a sacrificar “el rigor y la serenidad en beneficio de los argumentos defendidos”. Pero no sólo se han sacrificado el rigor y la serenidad, sino también el campo teórico que la etnografía y la discusión ha generado desde mediados del siglo pasado. Hoy más que nunca, la discusión acerca de la comunidad y del sistema de cargos es un tema estratégico, apunta Andrés Medina, dado que los cambios políticos locales, nacionales y globales tienen “en un primer plano la diversidad étnica y cultural. Sin embargo, el debate sobre el carácter político de la comunidad, para dar respuesta a los nuevos desafíos que plantean la democratización y la globalización debe tener como punto de partida “los derechos políticos de los pueblos indios, la diversidad de sus instituciones políticas y de sus tradiciones jurídicas, la importancia central de sus organizaciones comunitarias” (Andrés Medina 2007: 210) pero también debe confrontarse con la rica tradición académica de la antropología mexicana, teniendo en cuenta que el desarrollo teórico acerca de los sistemas de cargos ha superado el inicial planteamiento funcionalista y se ha diversificado teórica y metodológicamente. Uno de estos derroteros tiene que ver con prestar mayor atención a las particularidades regionales y locales y confrontarlas con la rica reflexión desarrollada sobre las comunidades indias y campesinas.

Volvamos a Bolivia. En nuestro caso, el ayllu como forma tradicional de organización propia de los Andes, ha sido estudiado y documentado en distintos momentos y regiones, sin que necesariamente contemos con un *corpus* teórico conceptual que nos permita esbozar una “discusión académica” al respecto. Con lo que contamos son con estudios realizados en distintos contextos y en distintos momentos. Además desde distintos contextos académicos, institucionales, disciplinarios y metodológicos. Lo que encontramos es con una serie de estudios realizados a partir de la década de los setenta por investigadores mayormente extranjeros, patrocinados por sus respectivas instituciones académicas y motivados muchas

veces por un interés por lo que el mundo andino tiene de exótico, distinto o curioso a los ojos de una sociedad y una academia que llega de otras latitudes. Por otra parte, no contamos con un desarrollo local de la ciencia antropológica, a diferencia de México, donde se ha desarrollado la antropología como política estatal. Los estudios con los que contamos en Bolivia provienen mayormente de otros ámbitos de las ciencias sociales, principalmente de la sociología, la historia y últimamente los estudios de las ciencias políticas.

Partimos en este estudio del sistema político del Ayllu Kirkyawi de la convicción de la pertinencia y relevancia de aportar al debate acerca del carácter del proyecto político nacional (planteado en términos de Estado Plurinacional) a partir de la riqueza que puede ofrecer la etnografía a esta discusión. Para este fin, consideramos necesario partir de la riqueza y complejidad de la configuración teórica desarrollada por la antropología mexicana sobre la comunidad y los sistemas de cargos. Será necesario también, “reconsiderar las nociones generales relativas al sistema de cargos”, trascendiendo la inicial perspectiva funcionalista y centrarnos en las “nociones de poder vigentes, así como en las características de sus instituciones políticas y religiosas en el marco comunitario y en sus relaciones con instancias mayores” (Medina 2007: 210). Asimismo, retomaremos el desarrollo teórico que sobre el Ayllu andino se ha elaborado desde distintas disciplinas para elaborar un marco de comprensión adecuado al contexto del Ayllu andino, de la comunidad andina, desde la perspectiva de la comunidad como proyecto político y el sistema organizativo como la realización del mismo.

Comunidad y sistema de cargos en la tradición antropológica mexicana.

En este apartado presentaré las contribuciones de los autores que constituyen una matriz teórica para el estudio de la organización socio política del Ayllu a partir de la discusión teórica sobre el sistema de cargos, para pasar a la concepción del Ayllu como comunidad, la matriz agraria que se sustenta en la cosmovisión.

El estudio de los sistemas de cargos es sin duda uno de los temas centrales de la antropología mexicana por su trascendencia teórica y por la importancia que para las mismas comunidades indígenas tiene el sistema de cargos (Andrés Medina 1995:7). Manning Nash ha equiparado el sistema de cargos en Mesoamérica con la de los linajes africanos y con las clases sociales en las sociedades capitalistas (Medina 1995: 8).

Una primera distinción esquemática que nos permite abordar la amplia gama de estudios sobre los sistemas de cargos es la que hace Andrés Medina. Medina identifica dos grandes paradigmas. El primero, el estructural funcionalista, que tiene como fundador a Sol Tax, a

partir de cuyo ensayo seminal (1937) se seguirían una serie de investigaciones como las de M. Nash (1958) y Eric Wolf (1981). Este paradigma atiende a los sistemas de relaciones sociales, económicas o político religiosas buscando modelos generales en cuanto a la lógica de su organización y los procesos de cambio.

El segundo paradigma es el mesoamericanista; surge como respuesta al enfoque evolucionista de Morgan quien planteaba que entre los aztecas no habría surgido el Estado (condición para situarlos entre la barbarie o la civilización), sino que la sociedad azteca era más bien una especie de confederación de tribus. La antropología mexicana ha desarrollado toda una corriente orientada a impugnar la propuesta de Morgan y a demostrar la existencia del Estado en el México antiguo. El paradigma mesoamericanista, desde una perspectiva etnológica atiende más bien al estudio de los grandes procesos históricos que configuraron Mesoamérica como un área cultural, desde la arqueología, la antropología física y la etnohistoria (Medina 1995: 8).

La diferencia sustancial diferencia entre ambos paradigmas radica en que la antropología mexicana existe un interés práctico que proviene de la política indigenista. El paradigma mesoamericanista está más orientado a esta necesidad de dar respuesta a problemas locales, regionales o nacionales y a las políticas indigenistas implementadas desde el Estado. En el fondo de la discusión está el gran tema de la identidad nacional y de la construcción de la nación mexicana.

En cambio, frente a este enfoque nacional, los enfoques de los antropólogos de los países centrales o del norte tienen una perspectiva “universal, evolucionista, sutilmente colonial y eurocentrista” al abordar el estudio de la comunidad indígena y de sus sistemas de cargos en particular con una perspectiva científicista que busca establecer modelos explicativos generales que permitan comprender no sólo estas sociedades, sino la cultura y la sociedad en general.

La fecundidad del campo teórico desarrollado en torno a la comunidad indígena y el sistema de cargos radica en su aporte a la discusión actual sobre el Estado nación y sobre el papel que juega la población india en la constitución de la identidad nacional (Medina 1995 y 1996) tanto para el contexto mexicano como para nuestro contexto de estudio.

Sin duda, el artículo de Sol Tax publicado en 1937 sobre los municipios de Guatemala sienta las bases para el estudio del sistema de cargos. El aporte fundamental de este artículo es que se establece a la comunidad (que, en el caso de Guatemala, coincide con el municipio) como unidad de estudio social y cultural. Otro aporte del trabajo de Sol Tax es que establece la estrecha relación entre sistema de cargos y comunidad. Por tanto, el contexto en el que se debe

estudiar el sistema de cargos es la unidad política y cultural. Una de las principales características de los municipios es precisamente su sistema de organización política. Si bien este sistema político religioso es común a todos los municipios, las formas particulares son distintas en cada uno, dependiendo de su situación ecológica, de su composición social, las costumbres locales, el ciclo ritual, la especialidad económica y el carácter de la gente.

Tax caracteriza el sistema de cargos como una jerarquía de cargos civiles que va desde los mayores y jueces de paz hasta los topiles, paralelamente funciona una jerarquía de cargos religiosos que atienden a las festividades de los santos. Hay una progresión alternativa entre los cargos religiosos y civiles, por lo que ambos tipos están estrechamente ligados. En muchos casos, los que ya ejercieron todos los cargos pasan a ser principales, ancianos de la comunidad exentos de los cargos. Sin embargo, afirma Tax, hay tantas variantes de este esquema como municipios. Cada municipio tiene una organización social relativamente independiente.

Este estudio tiene como antecedente importante el desarrollo del concepto de comunidad como unidad de estudio desde la perspectiva teórica del funcionalismo y la metodología de la monografía etnográfica realizada a partir del trabajo de campo. Redfield elabora un modelo teórico en la línea del evolucionismo decimonónico que plantea una tipología de la comunidad que va desde la comunidad *primitiva* o *folk* a la comunidad *civilizada* o *urbana*. Esta teoría del cambio cultural se denominará el *continuum folk urbano*.

En 1947, Alfonso Villa Rojas, en “Parentesco y Nagualismo” analiza la relación entre poder, cosmovisión y parentesco. El autor aplica la teoría funcionalista para analizar las relaciones de parentesco y determina la vinculación entre parentesco y estructura social y entre parentesco y relaciones de poder. Otro aporte importante en el trabajo de Villa Rojas es que determina que hay una relación entre cosmovisión y sistema de cargos. Íntimamente ligado con la organización familiar, política y religiosa está el sistema de creencias mágicas y prácticas basadas en el concepto de *nagual*. El sistema se justifica por su eficiencia como un método de control social pues hace posible la continuidad de los usos y costumbres tradicionales y sanciona el código moral del grupo. A través de esta relación nos introduce al tema de las nociones locales de poder. Según Villa Rojas, la investigación más detallada del significado social de estas creencias puede ayudar a la comprensión de la estructura social de los grupos prehispánicos de Mesoamérica.

Fernando Cámara (1952) distingue dos polos en el estudio de la comunidad: comunidad centrípeta (orientada al orden sociocultural) y comunidad centrífuga (orientada a la búsqueda del beneficio personal). Siguiendo el planteamiento del *continuum folk urbano* de Redfield, Cámara propone un proceso de cambio de comunidades centrífugas o cerradas a otras

centrípetas o abiertas. Afirma que hay una constante modificación de la estructura, contenido y significado de los organismos religiosos y políticos desde un tipo “primitivo”, tradicional, antiguo, rural o *folk* hacia otro contemporáneo, moderno y semiurbano debido a los contactos que se tienen con elementos de la ciudad. Otro aporte importante de Cámara a la discusión es que coloca a las comunidades en el contexto mesoamericano. El concepto de Mesoamérica fue inicialmente definido como un área cultural para los estudios del siglo XVI y Cámara lo retoma para la etnografía intentando comprender a la comunidad en un marco cultural más amplio.

Los trabajos de Ricardo Pozas en Chamula asumen la perspectiva económica en el estudio de la comunidad indígena, analizando la relación entre la misma y la población ladina. Esta perspectiva introduce la noción de región para el estudio de la comunidad y una lectura del sistema de cargos como un mecanismo de explotación y de extracción de la riqueza.

Aguirre Beltrán (1991 [1953]) sintetiza los elementos de la teoría del sistema de cargos desarrollados hasta ese momento para elaborar una propuesta teórico política para Mesoamérica, en la perspectiva de la política indigenista oficial de la época. La política indigenista parte del postulado de que la población genéricamente llamada “los indios”, es parte de los obstáculos que impiden fundar los cimientos de la nacionalidad y que, por su parte, “los indios” no “disfrutan” de las formas de la cultura nacional. El estudio de las formas de gobierno indígena pretende encontrar la fórmula apropiada para ayudar al indígena a integrarse a las formas de la cultura nacional. Plantea que las organizaciones políticas indígenas deben evolucionar para integrarse mejor a la nación mexicana. La nacionalidad mexicana se alcanzará cuando las comunidades indígenas que persisten en el país sean positivamente integradas a la vida nacional. Su trabajo es una reflexión acerca del poder en las comunidades indígenas en función de la política indigenista del estado mexicano, puesto que la utilización de los elementos rectores de la comunidad en la inducción del cambio cultural se basó en el supuesto de que quienes están en cargos de gobierno pueden influir más intensa y trascendentemente en la comunidad que rigen.

En síntesis, “el planteamiento de Aguirre Beltrán posee una profundidad histórica, un enfoque regional, un énfasis en las formas comunitarias del poder con una perspectiva del proceso de cambio social y cultural que califica como *niveles de aculturación* que van de lo ‘primitivo’ a lo ‘moderno’; asume el *continuum* pero no los tipos ideales de Redfield. El centro de su análisis son las estructuras político-religiosas, pero su preocupación mayor es delimitar los sistemas locales de poder desde el punto de vista de la política indigenista del gobierno mexicano” (Medina 2007a: 201).

Un primer tema que plantea en este estudio es la continuidad entre el *calpulli* prehispánico, el ayuntamiento colonial y el ayuntamiento constitucional. Considero que es una manera de relacionar al gobierno indígena con el pasado prehispánico lo cual tiene una doble connotación, por una parte, las comunidades indígenas actuales tienen una relación con ese pasado prehispánico glorioso, pero, al mismo tiempo connota el “retraso”, la “persistencia del pasado”, la “resistencia al cambio”, etcétera, con lo que se justifica una acción indigenista.

Otro tema muy importante en la obra de Aguirre Beltrán es la relación entre política local y estado nacional, insertando así a la comunidad en el proceso estatal. Sostiene que al imponer y sostener en las comunidades una forma de gobierno que no es del todo aceptada, la Revolución pretende que esas comunidades reinterpreten sus viejas formas tradicionales dentro del nuevo molde. Para esto, ejerce programas de acción multilateral sobre esas culturas “resistentes al cambio”. La finalidad de estos programas es lograr en ellas un nivel de aculturación que les permita “participar en los beneficios que la reforma social ha conseguido para la mayoría de la población nacional”.

El tercer aporte importante a la discusión es que define a la región como el espacio de análisis, sentando así las bases para futuros trabajos con enfoque regional. Aguirre Beltrán propone el estudio de tres regiones con distintos niveles de aculturación. De ahí que una cuarta característica de su trabajo es que se basa en el planteamiento del *continuum folk urbano*. Según su propuesta los niveles de aculturación que esos grupos poseen son distintos, se exponen en el texto tres niveles de aculturación: el primero, el grupo étnico de los tarahumaras de la sierra de Chihuahua; el segundo el grupo tzeltal-tzotzil de la alta sierra de Chiapas y el tercero el grupo tarasco de la sierra de Michoacán.

Para Aguirre Beltrán los tarahumaras representan el nivel más bajo de aculturación, puesto que las comunidades son autónomas, tienen un gobierno propio y no cuentan con una instancia supracomunitaria que las relacione entre sí.

En el segundo caso, los pueblos mayenses de Chiapas, Aguirre Beltrán distingue dos estructuras políticas, el *ayuntamiento regional*, de origen colonial y el gobierno de principales, representada por las autoridades de los calpules de Oxchuc, estudiados por Villa Rojas. En este caso, al menos dos son los aportes principales a la discusión posterior. En primer lugar, recupera el planteamiento inicial de Villa Rojas acerca de la relación entre las nociones de poder y la cosmovisión bajo el título de *gobierno de principales*. En segundo lugar, al abordar los sistemas de cargos comunitarios en el contexto regional, interpreta los mismos como un mecanismo de extracción de la riqueza hacia los centros urbanos a través de los onerosos ceremoniales religiosos que son parte de las prácticas de estos sistemas. Este planteamiento había sido desarrollado por Ricardo Pozas en el caso de Chamula.

En el tercer caso, la meseta tarasca, donde según Aguirre Beltrán se muestra el nivel de aculturación más alto, se hace hincapié en el papel central de la relación entre el municipio local y la comunidad indígena así como en el papel de los partidos en la política local y comunitaria.

Posteriormente, Eric Wolf (1958) intenta una tipología de las comunidades campesinas de Latinoamérica desde el punto de vista de su relación económica con los centros urbanos. Establece la categoría de comunidades corporativas cerradas. Las comunidades corporativas cerradas se caracterizan por su ubicación en tierras marginales, el uso de tecnología tradicional en la explotación de la tierra, la jurisdicción comunal sobre la libre disposición de tierras, un sistema *político religioso* que tiende a definir los límites de la comunidad y actúa como un punto de unión y símbolo de unidad colectiva. Wolf establece la relación entre el sistema de cargos y la pertenencia a la comunidad, la relación entre el prestigio, la economía y los cargos, y sostiene también que las condiciones económicas de este tipo de comunidades están determinadas en gran medida por el sistema político religioso. Siguiendo la interpretación de Pozas y de Aguirre Beltrán, Wolf interpreta los sistemas de cargos desde la función niveladora de la economía y como un mecanismo de extracción de la riqueza comunitaria hacia los centros urbanos ladinos o mestizos (Medina 1996: 18-19). Este énfasis en la relación entre economía y sistemas de cargos, más allá de la cuestionada “función niveladora” de éstos, introduce en la discusión un elemento central, enunciado tempranamente por Pozas, la importancia de las formas de propiedad y del acceso a la tierra para la comprensión de los sistemas organizativos.

Pedro Carrasco (1961), desde una perspectiva distinta a la “función niveladora” introduce la noción de promoción individual y de escalafón como criterios básicos en el sistema de cargos. Para este autor una de las características principales de las comunidades campesinas de Mesoamérica (nótese que también Carrasco utiliza el concepto de Mesoamérica como unidad de estudio) es la jerarquía cívico religiosa que comprende cargos religiosos y ceremoniales de la organización de la comunidad en una única escala de cargos anuales. Todos los hombres de la comunidad participan en el sistema de cargos y tienen la opción de escalar todos los peldaños del sistema y llegar a tener el estatus de anciano. Este sistema está relacionado con todos los aspectos de la estructura social de la comunidad.

Por otra parte, Carrasco impugna las tesis de Aguirre Beltrán, sostiene que no hay continuidad entre el *calpulli* prehispánico y el municipio actual. Según indica el autor, el propósito del artículo es discutir acerca de la raíz prehispánica de este sistema y su posterior desarrollo como consecuencia de la conquista. Afirma que los cargos de la jerarquía cívico religiosa son parte tanto del sistema municipal que introdujeron los españoles en el periodo colonial

temprano como de la organización local del culto católico. El actual sistema de cargos es básicamente de origen español. De este modo, critica el concepto de aculturación de Aguirre Beltrán. Carrasco afirma que a pesar de estas grandes diferencias, es cierto también que muchas características del actual sistema de cargos estaban presentes en la época prehispánica. Si bien hay una gran similitud y continuidad de ciertos aspectos de la época prehispánica, también se dieron sustanciales cambios con la introducción del sistema español de gobierno, la erradicación de la religión nativa, la introducción del cristianismo. Todos estos cambios se han tratado como un caso de aculturación, como características culturales que se desarrollan en el contacto de culturas. Más provechoso que el concepto aculturación como contacto cultural es el de una sociedad constituida por sociedades con tradiciones culturales distintas que se funden en un sistema social más amplio.

Por su parte, Franz Cancian, también refuta el planteamiento de la función “niveladora” de los sistemas de cargos. Afirma, por el contrario, que los sistemas de cargos son una forma de estratificación de la población al legitimar las diferencias económicas existentes (Cancian 1965 en Chance y Taylor 1987: 3). Tanto el postulado de la función “niveladora” de los sistemas de cargos, como aquél que hace énfasis en la función “legitimadora de las jerarquías” al interior de la comunidad nos remiten al abordaje de los sistemas de cargos desde una perspectiva que atienda no sólo al sistema organizativo y a quienes en determinado momento asumen los cargos y son protagonistas del sistema, sino al conjunto de los actores de la comunidad, al orden social que da lugar o que es resultado de un determinado sistema de cargos.

Aquí es necesario detenernos en el recorrido mexicano para remitirnos al contexto andino en cuanto a la discusión sobre la continuidad o no entre la época prehispánica y la colonia y el mayor o menor grado de influencia que haya podido tener el sistema español de gobierno y el actual sistema de cargos. Precisamente, en esta línea de investigación, José María Arguedas, en su obra *Las comunidades de España y del Perú*, analiza las similitudes y diferencias entre las comunidades campesinas de España y del Perú a partir de un singular trabajo: una extensa y minuciosa etnografía de dos comunidades campesinas en España y la comparación con su trabajo etnográfico en la región andina del Perú (José María Arguedas 1968). La comparación y el análisis de Arguedas no se centran en el sistema de cargos o la organización política, sino que abarca todos los aspectos de la vida social de la comunidad. De sus conclusiones podemos rescatar algunos elementos muy valiosos para esta discusión. Arguedas afirma que los españoles encontraron en el Perú sistemas de explotación de la tierra muy parecidos a los suyos, por lo que resultó relativamente fácil la aplicación de un sistema comunal de aprovechamiento de la tierra. En cuanto a la organización política, “la integración del

Municipio castellano en la cultura native, como instrument de gobierno, se hizo posible porque las bases económicas de los ayllus convertidos en comunidades fueron conservadas en grado suficiente”. En este punto, Arguedas trae al análisis del sistema político precisamente lo que hemos denominado la matriz agraria de la comunidad. La matriz agraria sufrió muy pocas modificaciones en la colonia y la organización del Municipio indio respondía precisamente a la necesidad de conservar las bases económicas del ayllu. Según Arguedas, la integración del sistema de gobierno español con la organización comunal andina cumplió fielmente uno de los objetivos centrales de la administración colonial: mantener culturalmente aislado al indio, “por este medio, el núcleo de la cultura indígena permaneció intocado” (Arguedas 1968: 334). Muchos de los atributos y los privilegios de las antiguas autoridades del ayllu fueron trasladadas a los Alcaldes indios de la época colonial, lo que permitió, pese a la aniquilación masiva de la población, mantener las formas de recreación cultural de la tradición andina y enriquecerla con la cultura española. Esta referencia a Arguedas resulta imprescindible pues aporta en el debate una perspectiva según la cual el “sistema de cargos”, más allá de las formas de gobierno impuestas por la colonia, responde a un interés común de los ayllus y del gobierno colonial de mantener las formas comunales de tenencia de la tierra a través de un relativo aislamiento (Arguedas llama a este fenómeno una relativa libertad-aislamiento). Es lo que posteriormente se conceptualizará para el contexto boliviano y republicano como el “pacto” entre el Estado boliviano y el ayllu andino. Esta lectura nos permite salir del esquema ruptura/continuidad o de la búsqueda de los elementos “propios” de la organización andina para enfocarnos en un esquema de análisis que parte de esta capacidad del ayllu de adecuarse a un contexto político institucionas a partir de su matriz agraria.

Retornemos al contexto mexicano. Según Andrés Medina (1997a: 207), el desarrollo teórico posterior, resultado de las críticas al modelo funcionalista, se despliega en tres grandes líneas temáticas. La primera es el análisis del gobierno indígena en el periodo colonial. La misma se ha desarrollado desde la polémica propuesta del *calpulli* y su continuación en el periodo colonial, hecha por Aguirre Beltrán hasta la propuesta del *altépetl* planteada por Bernardo García en el contexto de la Sierra Norte de Puebla y desarrollada por Lockhart para los pueblos nahuas del altiplano.

La segunda línea temática que, según Andrés Medina, “revolucionó las investigaciones sobre los sistemas de cargos al introducir el marco temporal, es la que analiza los ciclos ceremoniales y observa cómo se despliega la estructura político-religiosa exhibiendo sus contradicciones, sus transformaciones, sus continuidades y, sobre todo, sus recreaciones a partir de una tradición propia” (Medina 2007^a: 207). Esta perspectiva relaciona la estructura político religiosa con la cosmovisión; por otra parte, pone el énfasis en el carácter

eminentemente político de la misma, develando las contradicciones, el faccionalismo, los conflictos y las luchas que son parte del mismo.

La tercera línea temática tiene que ver con el impacto de la globalización en las organizaciones comunitarias. En esta línea se analiza por una parte el tema de las migraciones, la construcción de autonomías en el caso de la Selva Lacandona o las nuevas tendencias eclesiócristianas y su efecto sobre las organizaciones comunitarias (Medina 2007^a: 207-208).

A modo de síntesis, podemos señalar que en la construcción teórica acerca de la discusión sobre la comunidad y los sistemas de cargos se distinguen dos etapas. La primera es la configuración del campo teórico del sistema de cargos en una perspectiva marcada por el funcionalismo. La segunda es la diversificación temática posterior que deviene de la crítica a la perspectiva funcionalista. De la configuración del campo teórico del sistema de cargos rescatamos los siguientes elementos centrales.

En primer lugar está el reconocimiento de la comunidad como el elemento central en tanto unidad de estudio, por una parte y en tanto referente identitario de sus miembros. En segundo lugar, el reconocimiento del sistema de cargos como el elemento constitutivo de la comunidad.

A partir de estas dos premisas el campo teórico del sistema de cargos se ha desarrollado desde dos paradigmas distintos. Aquél que, desde el funcionalismo y el cientificismo atiende a la búsqueda de generalizaciones y modelos explicativos para entender la sociedad y la cultura en general. En contrapartida está el paradigma mesoamericanista que piensa a la comunidad indígena y a la estructura organizativa desde el debate acerca la identidad nacional y de la constitución misma de la nación mexicana; debate que, desde sus inicios, tiene como elemento fundacional a los pueblos indios y su diversidad cultural. Nuestro abordaje recupera aquellos elementos que aportan a la construcción teórica de los sistemas de cargos desde este paradigma.

El tercer elemento central es la propuesta teórica del *continuum*, elaborada inicialmente por Redfield como *folk urbano* y formulada de distintas maneras en la construcción del campo teórico. Esta perspectiva está presente en la propuesta de comunidades centrífugas y centrípetas de Cámara, en la propuesta de comunidad abierta y cerrada de Wolf y en el concepto de *procesos de aculturación* de Aguirre Beltrán. La perspectiva del *continuum*, en el fondo, asume los dos polos planteados por el evolucionismo decimonónico en términos de “salvajismo” y “civilización” y tiene su desarrollo político en la política indigenista del estado mexicano.

Otro elemento central es el planteamiento de la relación entre la cosmovisión y el sistema político organizativo en el contexto de la comunidad, planteado inicialmente por Villa Rojas y retomado en la propuesta de Aguirre Beltrán.

La perspectiva regional desde el análisis de la relación entre economía y sistema de cargos, más allá del planteamiento de la función extractivista de los sistemas de cargos, aportan en la discusión el tema de la tierra y del acceso a la misma como un elemento central para la comprensión del complejo organizativo comunitario.

Asimismo, el planteamiento de la función niveladora de los sistemas de cargos o de la función legitimadora de las diferencias sociales, más allá de la pertinencia de su generalización, nos remiten a la comprensión del sistema organizativo desde el orden social desde el que surgen y que al mismo tiempo generan.

Sobre la base de este desarrollo, la diversificación temática posterior permite un desarrollo teórico del campo del sistema de cargos que asuma críticamente el modelo funcionalista y reinserte la discusión en el debate político acerca de la identidad nacional. La fecundidad del desarrollo actual de este campo temático dependerá de su capacidad de aportar este debate desde la diversidad de las variedades regionales y locales de los sistemas organizativos. Asimismo, el desafío mayor consiste en el abordaje de las “nociones locales de poder”. Este planteamiento implica un cambio en el abordaje teórico y metodológico.

En primer lugar, se trata de superar la perspectiva del *continuum* que está presente en el desarrollo inicial del campo teórico del sistema de cargos y en su correspondiente realización política, llámese indigenismo o indianismo (muy presente para el caso de Bolivia, como lo veremos adelante). La perspectiva del *continuum* está presente en una serie de concepciones dicotómicas o polares según las cuales la comunidad “primitiva”, *folk*, centrípeta, cerrada, tradicional, etcétera se contraponen a la noción de “civilización”, urbanización, centrífuga, abierta, aculturada, moderna, etcétera. Esta serie de conceptos remiten, en definitiva, a la distinción entre lo indígena y lo “no indígena”, categorías asociadas socialmente a la dicotomía tradicional/moderno, atraso/progreso, propio/ajeno, propio/impuesto, cultura/aculturación, pervivencia/cambio, etcétera. Será necesario, por ende, despojar nuestro análisis de toda visión dicotómica, para superar no sólo la perspectiva teórica del funcionalismo, sino la perspectiva política del nacionalismo, el indigenismo, el indianismo y sus desarrollos posteriores bajo la forma de interculturalidad, multiculturalismo o plurinacionalismo.

De este modo, la comunidad, debe desarrollarse como concepto en cuanto una forma específica de organización social de un grupo humano. Será necesario comprender las formas

locales y regionales en las que la comunidad se autodefine y reproduce, superando las visiones estereotipadas acerca de “lo indígena” como lo distinto o contrapuesto a lo “mestizo”, “moderno” o “nacional”. Para comprender la comunidad en esta dimensión será necesario atender a las “nociones de poder vigentes” que la hacen posible y desde las cuales se relaciona con instancias mayores.

Las “nociones de poder” desde la perspectiva relacional

Nuestro punto de partida ha sido el desarrollo del campo teórico del “sistema de cargos” desde la perspectiva funcionalista. Desde la misma, el sistema de cargos ha sido abordado como el elemento central de la comunidad. Dirigir nuestro enfoque a las “nociones de poder” vigentes en la comunidad implica superar la noción misma de “sistema de cargos” planteado por la tradición antropológica para aproximarnos a la comunidad desde una perspectiva relacional. Se trata de una concepción que asume el “sistema de cargos” como parte de un conjunto más amplio de relaciones sociales, como un producto de la interacción social que supone transacciones o lazos interpersonales (Charles Tilly 2000: 31). De este modo, podemos superar la noción de “sistema” entendida como una estructura autónoma que responde a una “esencia” cultural o económica. Los modelos relacionales permiten la comprensión de las formas de organización social a partir de las transacciones que devienen en lazos sociales².

El tipo de análisis relacional permite comprender el peso de la cultura en la vida social. Entendida la cultura como un conjunto de nociones compartidas y sus representaciones, podemos entender cómo los actores se mueven dentro de este marco de comprensión construido en base a interacciones anteriores y prevén sus respuestas recíprocas dentro de los mismos. De esta forma podemos imaginar a la cultura ya no como una esfera autónoma, sino como parte de la estructura de las relaciones sociales (Tilly 2000: 33).

² Charles Tilly propone analizar la desigualdad social desde “modelos relacionales de la vida social que se inician con transacciones o lazos interpersonales”. Estos modelos permiten superar las dificultades explicativas del particularismo, interacción, transmisión y mentalismo. La dificultad que acosa a las ciencias sociales es que parten de tres ontologías que suponen “la existencia y el carácter central de esencias autopropulsadas”. Dos de estas ontologías, el individualismo metodológico y el individualismo fenomenológico se centran en los procesos mentales de dichas esencias. La tercera ontología es la teoría de los sistemas, la cual elude el mentalismo atribuyendo una “lógica autónoma a las estructuras sociales, desde los grupos, las organizaciones o las instituciones hasta esa vasta y vaga estructura a la que los analistas se refieren como ‘sociedad’” (Tilly 2000: 31).

Una alternativa a estas tres ontologías serían los modelos relacionales de vida social. El análisis relacional permite el tratamiento de las categorías como “invenciones sociales que solucionan problemas y/o subproductos de la interacción social”. Estos modelos de análisis permiten una descripción de la forma en que “las transacciones se aglutinan en lazos sociales, estos se concatenan en redes y las redes existentes fuerzan soluciones de los problemas organizacionales”, este tipo de descripción “aclara la creación, el mantenimiento y el cambio de la desigualdad” (Tilly 2000: 34).

Eric Wolf (2001) amplía este concepto de cultura entendido como parte de la estructura de las relaciones sociales para relacionarlo con la noción de poder estructural. Según este autor, el concepto de “cultura” nos permite reunir, de manera sinóptica y sintética las relaciones materiales con el mundo, la organización social y las configuraciones ideológicas. En primer lugar, la relación con el mundo implica la capacidad de actuar materialmente sobre él, de generar cambios que, al mismo tiempo, afectarán su capacidad de actuar en el futuro. Para actuar en el mundo y sobre el mundo las personas crean y usan signos que orientan sus acciones y relaciones con el mundo y entre sí. En este proceso, despliegan mano de obra e interpretaciones y lidian con el poder que dirige esta mano de obra y forma estas interpretaciones. Si buscamos entender cómo las personas buscan la estabilidad o se organizan para lidiar con el cambio, necesitamos un concepto que permita captar el flujo social, modelado de acuerdo a ciertos patrones, en sus múltiples dimensiones interdependientes y evaluar cómo el poder que depende de las ideas, dirige esos flujos a lo largo del tiempo. Tal es el concepto de “cultura”.

De este modo, la “cultura” abarca una amplia reserva de inventarios materiales, repertorios conductuales y representaciones mentales que se ponen en movimiento gracias a muchos actores sociales que se diversifican en términos de género, generación, ocupación y adhesión ritual. Sin embargo, así como ni una comunidad de hablantes usa todo el repertorio de su lengua, tampoco un conjunto de portadores de cultura comparten todo su lenguaje ni toda su cultura ni reproducen sus atributos culturales de manera uniforme. Las relaciones sociales no dependen de una reproducción de la uniformidad, sino de la “organización de la diversidad” por medio de la interacción recíproca (interacción no pocas veces conflictiva). La coherencia cultural es el resultado de procesos sociales gracias a los cuales la gente se organiza en una acción convergente o propia.

Wolf plantea que para responder a la pregunta sobre quién es y qué es lo que la mantiene unidad y cómo se organiza esa diversidad; en definitiva, para comprender la cultura como parte de los procesos de organización debemos remitirnos a las relaciones de poder. Es necesario abordar estas preguntas reuniendo el concepto de cultura con el poder estructural³.

³ Wolf plantea superar la que se tiene del poder como una fuerza unitaria encarnada en la imagen de un monstruo como el Leviatán. Es mejor entenderlo como un aspecto de todas las relaciones entre las personas. Es un aspecto de muchos tipos de relaciones. Distingue cuatro maneras en que el poder se entreteteje en las relaciones sociales. La primera es la potencia o capacidad inherente a un individuo, explica la manera en que las personas entran en un juego de poder (aunque no explica de qué se trata ese juego). La segunda se refiere a la capacidad que tiene un *ego* para imponer su voluntad a un *alter* en la acción social. No se especifica la naturaleza de la arena en que se desarrollan estas interacciones. La tercera modalidad se refiere a la forma en que el poder controla los contextos en los que las personas exhiben sus propias capacidades e interactúan con las demás. Centra su atención en el modo en que los

El poder estructural se refiere a aquél que se manifiesta en las relaciones, pero que no sólo opera en los escenarios o campos de poder, sino que es el que organiza esos campos y establece la dirección y distribución de los flujos de energía. Se trata del poder para desplegar y distribuir la mano de obra social. Al llamar la atención sobre el nexo que define y rige el despliegue de la mano de obra social, la idea de poder estructural señala cómo la gente participa dentro del conjunto social y la forma en que se manifiestan las distinciones que segmentan a una población. Estas distinciones se definen y se basan en cosmologías específicas que las representan como atributos del orden material. De este modo, los aspectos de la cosmología se vuelven más elaborados para convertirse en ideologías que explican y justifican las aspiraciones individuales que reclaman el poder sobre la sociedad.

Dado que las relaciones de poder son producto de la interacción humana, entran en juego de un modo distinto en las relaciones entre las personas, las familias, las comunidades, regiones, sistemas de actividad, instituciones, naciones y a través de los límites nacionales. El poder estructural opera de manera distinta en los distintos niveles y puede concebirse el poder como algo unitario u homogéneo. Esto vale también para la cultura y el lenguaje. Dado que son producto de la interacción humana, no pueden concebirse de manera impersonal bajo la figura de “costumbre”. La cultura, como el poder debe analizarse desde los actores y su interacción a través de la cual se instauran o defienden las instituciones y se organiza la coherencia. El estructuralismo y el funcionalismo han prestado muy poca atención a las cuestiones que plantea la ideología, es decir, la manera en que convergen las ideas y el poder. Estas cuestiones, sin embargo permiten comprender “de qué se trata una sociedad o una cultura”.

En síntesis, planteamos una comprensión de la “comunidad” desde una perspectiva relacional. La misma implica una concepción de la cultura como parte de las relaciones sociales. La cultura, de este modo, se entiende como un conjunto de nociones compartidas construido en base a las relaciones con el mundo, la organización social y sus representaciones. Dicho en otras palabras, comprende una amplia reserva de inventarios materiales, repertorios conductuales y representaciones mentales. La misma, sin embargo, se actualiza, se reproduce y se pone en movimiento en la acción de los actores sociales y sus transacciones relacionales. Del mismo modo, las relaciones estructurales de poder no solo están de por medio en estas transacciones e interacciones sino que actualizan y reconfiguran el mismo “marco de comprensión” que determina las interacciones. Por tanto, el análisis de la organización social y política de la comunidad, como expresión y realización de la misma debe abordar además de

individuos o grupos dirigen o circunscriben las acciones en determinados escenarios. Es el poder táctico o de organización. La cuarta modalidad es la del poder estructural (Wolf 2001: 20).

las relaciones sociales, también las relaciones materiales con el mundo y la visión del mundo que en la interacción a la vez se construye y las rige.

De este modo, el “sistema de cargos” debe entenderse como parte de una compleja trama de relaciones y transacciones sociales, de la relación material y simbólica con el mundo y de un constructo discursivo que legitima, a la vez que hace posible la transformación del orden social. Este enfoque, entonces, nos remite al análisis de las nociones de poder que rigen la organización social de la comunidad y sus transformaciones desde una perspectiva que integra estos tres ámbitos: la matriz agraria de la comunidad (relación material con el mundo), la organización política y la cosmovisión.

La comunidad y la identidad comunitaria

La comunidad indígena ha sido y sigue siendo el referente histórico fundamental para el reconocimiento de una forma de organización socioeconómica, política y religiosa que, en la sociedad colonial ha definido su estatuto jurídico y que en la actualidad sigue siendo el eje del debate político acerca del estatuto de los pueblos indígenas. Los estudios etnográficos, nos han mostrado “como una evidencia rotunda y de inesperada complejidad” a la comunidad como “el espacio fundamental en el que se da la reproducción de las identidades étnicas indias⁴”, como la “unidad social básica que contiene el sistema, los principios económicos y políticos a partir de los cuales se constituyen sistemas mayores” (Medina 1996: 9). Desde la perspectiva relacional antes enunciada, la comunidad es el espacio y la unidad social básica en la que se generan los marcos de comprensión que permiten las transacciones, la relación con el mundo y las representaciones que las posibilitan. Dicho de otra manera, el carácter tendencialmente autónomo de la comunidad se manifiesta en la ocupación de un territorio definido, un ciclo ceremonial específico, una estructura político religiosa propia, el uso de una variante dialectal de una lengua india y la indumentaria característica, “todo lo cual remite a la comunidad como el referente definitivo” (Medina, 1996:9-10).

Este referente identitario definitivo, la comunidad, debe ser comprendido desde tres ámbitos que distinguimos analíticamente: la relación con el mundo, organización social y las configuraciones ideológicas. Decimos que estos tres ámbitos deben distinguirse analíticamente, para llegar a una síntesis que nos permita comprender de manera integral a la comunidad como tal. Dicho de otra manera, no podremos comprender la organización social o

⁴ Aunque Medina utiliza aquí el término “étnicas indias” para referirse a las identidades, consideramos más adecuado entender a la comunidad como el referente principal de la “identidad comunitaria”. Es decir de aquella identidad particular que se construye desde la comunidad y que no necesariamente se trata de un referente étnico como contrapuesta a lo “no indio”.

el sistema de cargos que es parte de la misma sin remitirnos a la dimensión económica de la comunidad y a la cosmovisión.

La comunidad, como el espacio fundamental en el que se da la reproducción de la identidad comunitaria comprende pues, el espacio en el que la relación con el mundo permite la reproducción material de la comunidad, el espacio de relación social y de las transacciones interpersonales y el espacio simbólico. La participación en “la comunidad” implica pues la participación en la vida económica de la misma, en la organización social y en el espacio simbólico en el que se transmiten y reproducen las representaciones acerca del mundo y la sociedad.

El carácter relacional de la comunidad nos remite por ende, al carácter histórico y contingente de la comunidad. Maya Lorena Pérez Ruiz (2003) nos presenta algunos elementos centrales de este debate. La comunidad no está dada a priori, sino que se construye. La comunidad se fortalece, se cohesiona, emprende un proyecto político o por el contrario, se debilita, se desintegra, da lugar al surgimiento de una nueva comunidad, se fusiona, etcétera. De este hecho da cuenta el trabajo de Margarita Zárate *En busca de la comunidad*, que muestra cómo “recuperar la comunidad” se volvió el eje de las luchas por conseguir la tierra, al tiempo que en torno a ese proyecto se construyó un imaginario colectivo en torno a cómo debía ser y gobernarse esa comunidad recreada e imaginada” (Pérez Ruiz, 2003). En estos procesos de reconstitución de la comunidad juegan un papel importante las referencias a un territorio ancestral, a relaciones de parentesco real o simbólico que también hace referencia a los antepasados, una historia en común, etcétera. Sin embargo, estos elementos tienen una función más bien simbólica que legitiman las pretensiones de una comunidad de reafirmarse como tal. Su eficacia residirá, paradójicamente, no en “recuperar” el pasado, sino en adaptarse a las condiciones del presente, en su capacidad de “hacer comunidad”, como dice Maya Lorena Pérez Ruiz (2003).

Lo mismo vale, por tanto, para las identidades. Si la comunidad es contingente y socialmente construida y si la comunidad es el referente identitario central, las identidades, son también contingentes y socialmente construidas. Esta construcción de la comunidad y de las identidades es el resultado a la vez de la historicidad y contingencia del carácter relacional de las mismas. La identidad comunitaria y la construcción, reproducción y transformación de la comunidad debe comprenderse desde la relacionalidad: la relación con el mundo, la organización social y la cosmovisión. La identidad se construye a partir de la relación con el mundo, que se traduce en el acceso a los recursos que posibilitan la reproducción material de los individuos. La identidad se construye en las relaciones sociales, en la forma en que la gente participa dentro del conjunto social y la forma en que se manifiestan las distinciones que

segmentan a una población (en palabras de Wolf); participación que está determinada por y que determina, a la vez, el acceso a los recursos. Las identidades se construyen en la forma en la que la gente participa del discurso y las representaciones que legitiman este orden social y económico, lo que Wolf llama las “ideologías” o la cosmovisión. Discursos y representaciones que se transmiten y reproducen en el ritual, la fiesta, la variante dialectal, la vestimenta, etcétera y la identidad se construye a partir de la participación en este ámbito simbólico.

Entendida así la comunidad y la identidad comunitaria, pasemos a precisar cómo se relacionan estos tres ámbitos que hemos distinguido analíticamente. El Ayllu, como forma organizativa de las sociedades andinas integra una determinada matriz agraria, una cosmovisión que se expresa en la ritualidad y se inscribe en un territorio y en un “paisaje sagrado” y un sistema organizativo. De este modo, el estudio antropológico del Ayllu, si bien en nuestro caso tiene como punto de entrada el “sistema organizativo” debe atender la relación entre los distintos aspectos mencionados, partiendo de que “una característica muy importante de la antropología, con su énfasis en la sociedad y la cultura, en la organización social y las expresiones simbólicas, es que propone un estudio holístico que integra diferentes aspectos de la vida social” (Johanna Broda 2009^a: 76).

Para este fin, partimos de la relación con el mundo y su transformación. La intervención sobre el mundo nos remite a lo que Andrés Medina denomina la “matriz agraria de la comunidad” (Medina 1995: 10). La discusión acerca de la comunidad y del origen histórico del sistema de cargos puede llevarnos a encontrar sus orígenes en la colonia, la república o la raíz mesoamericana o andina. La estructura político religiosa actual tiene ciertamente muchos elementos impuestos por los colonizadores españoles primero y por las autoridades republicanas posteriormente. Sin embargo, el modo de vida del campesino “permaneció inalterable”. Es en el trabajo agrícola que “se transmiten los conocimientos y las creencias de los campesinos, se organizan las relaciones sociales que dan forma a la familia y constituyen los sistemas de parentesco. Pero lo que tiene una importancia todavía mayor es el carácter estrictamente ritualizado de todo el proceso agrícola”. Es decir que, la “matriz agraria” se sistematiza, transmite y simboliza en la cosmovisión: “en las concepciones de tiempo y espacio culturalmente determinadas” (Medina 1995: 12). Todo el conocimiento y la práctica en torno al cultivo del maíz, en el caso de Mesoamérica. “se mantendría en el marco de la cosmovisión, es decir, de aquellos sistemas de representaciones que explican las relaciones básicas, generales, entre los hombres y de éstos con la naturaleza y el universo” (Medina 1995: 9). De este modo, la “imposición” de las instituciones políticas coloniales sobre las comunidades agrarias de raíz mesoamericana debe al mismo tiempo interpretarse a la par de “la resistencia y el desarrollo de estrategias comunitarias para mantener la integridad y la

reproducción del modo de vida de las comunidades indias”. La “matriz agraria de la comunidad” le ha permitido “metabolizar” las influencias externas a lo largo de tres siglos.

El concepto de “matriz agraria de la comunidad” hace referencia al carácter agrario de las formaciones sociales. Andrés Medina (1990) sostiene que, en el caso de Mesoamérica, los sistemas agrícolas generados en torno al cultivo del maíz definen las especificidades culturales de las comunidades indígenas. El trabajo agrícola no sólo supone una tarea productiva, sino la construcción de la realidad social misma. El proceso de producción constituye la matriz generadora de las relaciones sociales, pero también de las categorías de tiempo espacio; es decir, de los elementos fundamentales de la cosmovisión. Los mismos que se recrean en los ritos, entendidos como una dramatización a través de la cual se semantiza lo real, se proponen parámetros cognoscitivos y valores normativos. “El orden social aparece, ante los actores y espectadores del rito fundado *ab origine*, como una extensión del orden natural, la naturalización del orden social” (Andrés Medina 1990: 458)

En este punto es fundamental hacer referencia al amplio trabajo que ha desarrollado Johanna Broda en lo referente a la relación entre ritualidad, cosmovisión y paisaje. Trabajo desarrollado ampliamente para el contexto mesoamericano, pero también, felizmente, con una perspectiva comparativa con el contexto andino (Broda 2007^a; 2007b; 2009^a; 2009b). Medina resume de esta manera el punto de partida de J. Broda: “El punto de partida es el agricultor enfrentado a condiciones ambientales muy variables de las que depende su vida, pues lo mismo pueden ocasionar abundancia y felicidad que hambre, enfermedades y muerte; esto llevaba a una observación sistemática y cuidadosa de la naturaleza, que habría de expresarse en el culto a los cerros, a la lluvia, a la tierra y al agua desde los tiempos más remotos” (Medina 1995: 12). Es evidente que el carácter ritualizado de todo el proceso agrícola es uno de los elementos centrales de la cosmovisión tanto en el contexto mesoamericano como andino. Sin embargo, el aporte fundamental de Broda es el concepto de *paisaje ritual*: “por medio de los ritos – dice Broda – los grupos sociales toman posesión simbólica del paisaje creando así un *paisaje ritual*. La cosmovisión se construye a partir de la observación de la naturaleza; al mismo tiempo constituye el prisma a través del cual se contempla el mundo”. Por medio del concepto de *paisaje ritual* podemos comprender la relación entre ciclo ritual, ciclo agrícola y paisaje o apropiación simbólica del espacio. “El culto a los cerros y los ritos agrícolas son aspectos de la vida ceremonial de los pueblos actuales en los que se ha conservado un cúmulo de creencias y prácticas de origen prehispánico” (Broda 2007^a: 322). Al inscribir los ritos agrícolas en el contexto de la observación de la naturaleza y de la relación del hombre con el medio ambiente, trascendemos una perspectiva que concibe el ritual como parte de un tipo de “pensamiento mágico”. Antes bien, el ciclo ritual, el culto, el paisaje ritual

y el trabajo agrícola son parte de una “cosmovisión” que configura una concepción simbolizada del espacio en un ciclo temporal marcado por la actividad agrícola.

El segundo elemento que debemos retomar de Johanna Broda es la centralidad del culto a los cerros, tanto en el contexto mesoamericano como en el andino: “el complejo estructural de conceptos relacionados con la meteorología, la lluvia y los cerros es prácticamente el mismo en los Andes y Mesoamérica”, nos dice la autora en un trabajo comparativo (Broda 2009^a: 84). Dada la centralidad de este tema para nuestro estudio, veamos algunos de los elementos relevantes en torno al culto a los cerros.

Los cerros son concebidos como seres vivos. Los volcanes personificados representan también “las relaciones de poder entre los grupos étnicos que habitaron el Altiplano Central en el Posclásico”. La apropiación de los lugares de culto por parte de los mexicas fue parte de la manifestación de su poder político (Broda 2009c: 41). Los cerros, o en el caso del Altiplano Central mexicano, los volcanes, son puntos de referencia fundamentales en el territorio. Por otra parte, los cerros son lugares de culto y objetos de culto, donde se practican rituales relacionados con los fenómenos meteorológicos: “mediante la ejecución de ritos en los lugares sagrados de los volcanes, los tempereros o graniceros procuran atraer la lluvia benéfica para las milpas y protegerlas de los peligros de las tormentas, el rayo, la lluvia excesiva y el granizo” (Broda 2009c: 47). En el caso de Mesoamérica, los grandes rituales se practican en dos momentos que marcan el cambio de estación, el 3 de mayo, Fiesta de la Cruz y el Día de Muertos. Según la autora, la Fiesta de la Cruz “es la celebración anual que ha conservado el mayor número de elementos de la cosmovisión antigua y del calendario prehispánico” (Broda en Medina 1995: 13). La fiesta más importante es el 3 de mayo, que marca el inicio del ciclo agrícola (Broda 2009b). En el caso andino, Broda afirma que existía también el concepto de *paisaje ritual* entre los incas, relacionado con el culto a los ancestros. Como veremos en nuestro trabajo, efectivamente en la actualidad los cerros encarnan a los ancestros y el culto a los cerros es el culto a los ancestros⁵.

El culto a los ancestros nos remite también, en el caso andino, al carácter antropomorfo de los cerros. Así como en el caso de Mesoamérica Broda da cuenta de la personificación de los volcanes, en nuestro caso también los cerros son concebidos como seres vivos, como *apus*, seres tutelares que velan por el bienestar de sus hijos. Los cerros tienen nombres, anteceditos

⁵ Otro elemento de comparación que anota Broda se refiere a las ofrendas. En ambos casos la ofrenda tiene el carácter de “alimento” ofrecido a las deidades, en particular a los cerros. Los sacrificios de niños en la época prehispánica son otro elemento en común: “el simbolismo de la vitalidad de los niños y animales jóvenes, o fetos, constituye otro punto de comparación interesante entre Mesoamérica y los Andes” (Broda 2009b: 56; Broda 2007b). En el caso de los Andes, la tradición de ofrendar alimentos, bebidas, coca así como amuletos en miniatura de animales, casas, productos agrícolas y otros bienes materiales se ha mantenido hasta ahora.

por el apelativo de “Tata”, que quiere decir “señor”, pero también “padre”, son denominados “achachilas”, ancianos, abuelos, ancestros. Sin embargo, en el trabajo de campo encontramos un elemento adicional: las autoridades tradicionales “encarnan” a los cerros tutelares. Existe una correspondencia directa entre el orden espacio temporal del “paisaje sagrado” y el orden social, organizativo, político. Así como en el caso de Mesoamérica el *altépetl* encierra en un solo concepto “pueblo” y “monte de agua”, la categoría socio política y su fundamento ideológico (Broda 1994: 16 en Medina 1995: 12), el cerro tutelar del *ayllu* simboliza al mismo *ayllu* o unidad socio política, a los ancestros y a la autoridad. Existe una trasposición entre el orden espacial simbólico y el orden social. Cada *kuraq tata* o autoridad del *ayllu* menor asume la personalidad y la función tutelar del cerro de su *ayllu*. Este elemento, que será desarrollado en detalle en el apartado correspondiente, “cierra” conceptualmente el análisis de la relación entre “organización social”, “matriz agraria”, cosmovisión y paisaje sagrado. Si bien no es la intención central de este estudio el análisis comparativo, consideramos que los datos etnográficos que muestran la relación entre el orden simbólico, el culto a los cerros, el paisaje sagrado y la “organización social” y la praxis política (también ritualizada) pueden aportar elementos valiosos a esta discusión.

Capítulo 2. El Ayllu andino

Antes de entrar en la descripción etnográfica y el análisis del sistema organizativo del Ayllu Kirkyawi, tema de nuestro estudio, será necesario detenernos en la comprensión del Ayllu como uno de los elementos centrales de todo el complejo cultural, político y económico de las sociedades de los Andes. Para este fin, más que ofrecer una definición más del ayllu, pretendemos caracterizar el Ayllu como entidad social, política y cultural desde una comprensión conceptual del mismo como unidad analítica.

El ayllu como comunidad

La centralidad del Ayllu como concepto y como entidad social en el complejo cultural y político del mundo andino, dificulta su comprensión toda vez que el uso del mismo término *ayllu* es multívoco: “para los conquistadores españoles significó, indistintamente, parientes, familia, linaje real, mitad, parentesco, familia extensa, nación, exogamia, endogamia, grupo étnico, grupo ocupacional. Después, los etnógrafos del siglo XIX y parte de sus seguidores del XX acostumbraron a traducir ayllu como un grupo de parentesco; y más tarde, cuando los estudios de comunidad ganaron aceptación, devino en sinónimo de comunidad” (Jesús Contreras 1996: 194). Esta multivocidad nos impone partir de algunas distinciones que nos permitan una mayor precisión terminológica y conceptual. El término ayllu, entendido como un sustantivo genérico alude a una localidad, un grupo de parentesco, una “comunidad”, un caserío, es decir a una unidad territorial y/o social de distintas dimensiones. El ayllu como entidad social, política y cultural alude a un territorio, un grupo humano, una identidad común y una forma de organización específica de las sociedades andinas, cuyas características serán desarrolladas en el capítulo correspondiente. El Ayllu, como unidad analítica nos remite el concepto de “comunidad” desarrollado en el acápite anterior.

La comprensión del Ayllu como entidad social y unidad de análisis requiere por tanto de un abordaje preliminar del mismo como concepto. En este punto planteamos una definición conceptual del Ayllu como “comunidad”. Es decir como la “unidad social básica que contiene el sistema, los principios económicos y políticos a partir de los cuales se constituyen sistemas mayores” (Medina 1996: 9), el espacio en el que se generan los marcos de comprensión que permiten las transacciones, la relación con el mundo y las representaciones que las posibilitan. Esta comprensión del Ayllu nos permite superar una visión que contraponen aquellos elementos considerados “tradicionales” como opuestos a los “modernos”, “impuestos” o “foráneos”⁶.

⁶ De este modo, consideramos al Ayllu como una forma comunitaria de organización social con las características que mencionaremos en este acápite, aunque en muchos casos los “ayllus” se reconozcan formalmente como “sindicatos”.

Antes bien, retomamos una concepción de comunidad como el espacio de creación y recreación de los principios que han permitido la pervivencia de los pueblos indígenas en su forma actual, en donde todos los elementos culturales, productivos, simbólicos, festivos, etcétera son parte de eso que llamamos “comunidad”. En el contexto mexicano y también en parte en el boliviano, estos elementos “tradicionales” se los ha denominado “usos y costumbres”, desde una concepción estática de la cultura y desde una concepción que concibe las prácticas comunitarias como simples actos repetitivos por fuerza de la “costumbre”, sin más sentido que el conservacionismo irracional de los mismos. Frente al usocostumbrismo, el concepto de “comunalidad” precisamente ofrece una visión dinámica de, integradora, viva, de la sociedad comunitaria. La comunalidad es el resultado de la integración de los elementos ancestrales y actuales, religiosos, paganos, festivos, productivos y político organizativos. En este sentido, la comunidad es una construcción social viva que nace, se recrea, se debilita, se desintegra o se fortalece y reconstituye.

El Ayllu, en el contexto andino, es también una construcción constante que al recrearse permite la pervivencia de un tipo de comunidad que denominamos Ayllu; es decir que mantiene sus rasgos constitutivos propios a la vez que incorpora elementos nuevos históricamente determinados.

En el caso de los ayllus andinos resulta problemático utilizar el concepto de “comunidad”, pues, como señalamos, en este contexto el término comunidad alude más bien a la localidad o al ayllu mínimo, que en muchos casos se denomina “comunidad” o *kumunirara*, término aymarizado o quechuizado para comunidad.

De esta manera el Ayllu, como concepto analítico en su dimensión política, comprende el sistema organizativo del ayllu, el sindical, estatal, como parte de un todo que engloba “los principios económicos y políticos” que lo constituyen como una forma primordial de organización y de reproducción de la comunidad-Ayllu y como referente identitario definitivo de las sociedades andinas. Siguiendo nuestra propuesta teórica, el Ayllu debe ser comprendido desde aquél concepto de cultura que abarca tres ámbitos que distinguimos analíticamente: la relación con el mundo, organización social y las configuraciones ideológicas. En los acápites que siguientes, adoptaremos este esquema para desarrollar la relación con el mundo desde la “matriz agraria de la comunidad” y el orden espacial y territorial del Ayllu; la organización social generada por esta “matriz” y finalmente la cosmovisión andina como el marco de comprensión que hace posible la interacción social y la representación del mundo.

La matriz agraria de la comunidad

La “matriz agraria de la comunidad” como es nuestro punto de partida para la comprensión de la organización social y la cosmovisión de la misma. Cabe recalcar que esta distinción es meramente analítica, puesto que en la praxis, la matriz agraria, la organización social y la cosmovisión son parte de aquello que denominamos “cultura”.

El ciclo agrícola, el manejo de los ciclos de rotación de cultivos, el acceso a tierras comunes para pastoreo y parcelas familiares en un complejo entramado de *mantas* compartidas es el elemento fundamental del sistema organizativo tradicional del Ayllu. Por otra parte, la “matriz agraria”, en sus prácticas altamente ritualizadas, se sistematiza, transmite y simboliza en la cosmovisión, en las concepciones de tiempo y espacio culturalmente determinadas. Estas concepciones del tiempo y el espacio, en el trabajo y en el ritual, se inscriben en el paisaje y permiten la apropiación simbólica y práctica del espacio, dando lugar a un *paisaje sagrado*. De este modo, concebimos el ciclo agrícola, el ciclo ritual asociado al mismo, el culto, el paisaje sagrado y el trabajo agrícola como parte de una cosmovisión que configura una concepción simbolizada del espacio en un ciclo temporal marcado por la actividad agrícola. Un elemento central de este paisaje sagrado es el culto a los cerros. El culto a los cerros como culto a los ancestros, la personificación de los cerros y los ancestros en el sistema organizativo propio del ayllu, la trasposición del orden simbólico de esta geografía sagrada al orden social “cierra” conceptualmente el análisis de la relación entre “organización social”, “matriz agraria”, cosmovisión y paisaje sagrado.

En este apartado, por ende, partiremos de la caracterización de la matriz agraria de la comunidad, para pasar desde la cosmovisión, al paisaje sagrado y la apropiación simbólica del espacio y finalmente a la caracterización del sistema político organizativo.

Organización socio espacial del Ayllu

Desde el punto de vista político y territorial, el ayllu es un tipo de organización segmentaria, esto es que comprende diversos niveles organizativos cada vez más abarcales, donde la unidad mayor se compone de “series inclusivas” de grupos más pequeños. Esto significa que el ser miembro de una unidad menor implica ser miembro de los sectores mayores de las relaciones sociales (Ricardo Godoy 1985^a, 55).

El nivel mínimo está compuesto por familias o grupos de familias que comparten un mismo territorio. Este nivel organizativo, como los otros, recibe distintos denominativos, dependiendo del lugar. En algunos casos se las llama “comunidad”, en otros “cabildo”, “ayllu”, estancia, etcétera. En todo caso es la base social y organizativa del ayllu. En la mayoría de los casos se

les ha dado genéricamente el nombre de “comunidad” tanto en los estudios que se han hecho sobre los ayllus como desde las instituciones gubernamentales y no gubernamentales que han trabajado en los ayllus. Este término no es del todo adecuado, pues conlleva el peligro de comprender a esta unidad mínima como un sistema cerrado y sin relación con los distintos niveles organizativos y territoriales. Con esta salvedad, y atendiendo a que en nuestra zona de estudio a este nivel mínimo también se lo conoce como “comunidad”, utilizaremos este denominativo para denominar al “ayllu mínimo”.

William Carter y Xavier Albó, en su intento de comprender estas unidades mínimas, a las que han llamado “comunidades” las han caracterizado como el territorio relativamente delimitado, ocupado por un grupo de familias que se sienten identificadas entre sí. Señalan también que cada comunidad es potencialmente parte de una unidad mayor, al mismo tiempo que contiene en su seno subdivisiones en zonas que pueden dar lugar a comunidades derivadas (William Carter y Xavier Albó 1988: 461). Estas unidades territoriales y organizativas mínimas se comprenden fundamentalmente a partir del acceso al recurso fundamental para la vida: la tierra. Además, una serie de símbolos externos indican la existencia de este grupo social llamado por los autores “comunidad”. Estos símbolos pueden ser un área central dedicada a actividades públicas y ceremoniales, donde están instalaciones y servicios, como la escuela, canchas, capilla, etcétera. Sin embargo, la nuclearización habitacional no es un requisito para la conformación de una comunidad, pues muchas de ellas mantienen un esquema de población dispersa (Carter y Albó 1988: 462). Esta área central donde las unidades mínimas desarrollan sus actividades ceremoniales o públicas son ocupadas ocasionalmente por los miembros de la unidad mínima, principalmente en ocasiones festivas, deportivas o para el desarrollo de actividades educativas, pues es el lugar donde funciona la escuela, la iglesia o algún centro de salud. Y puede ser precisamente la disputa por el acceso a los servicios públicos, principalmente la escuela, lo que puede dar lugar a las divisiones y la formación de una nueva unidad mínima o “comunidad”. O al contrario, cada unidad mínima demanda tener acceso a estos servicios aunque funcionalmente sea más práctico compartirlos. Así, pudimos observar en el ayllu Kakachaka que en algunos casos existían dos escuelas separadas por unos pocos metros de distancia. La razón de este hecho era que cada “cabildo” (así es como se denomina la unidad mínima en este caso) tenía su propio espacio central con su propia escuela.

Los ayllus mínimos o comunidades conforman un segundo nivel que aquí denominaremos “ayllu menor”. Los “ayllus menores” están distribuidos en dos “parcialidades”: arriba y abajo. Las dos parcialidades conforman un ayllu mayor. El siguiente nivel, que en la actualidad ha perdido vigencia es el del ayllu máximo o *marca*. Según Mario Puga (1950: 294), el ayllu es el

señor de la marca, entendida como el territorio ocupado desde edad inmemorial. La “Marca” es el territorio de la gran familia.

El “control vertical de pisos ecológicos”

Uno de los hallazgos más importantes y fundantes de la antropología del mundo andino ha sido formulado por el sociólogo y estudioso boliviano Ramiro Condarco Morales. Efectivamente fue Condarco quien estableció que la presencia de una gran variedad de microclimas determinada por la gran variabilidad altitudinal propia de la región andina no determinó la aparición de grupos de economía especializada, a diferencia de lo que sucedió en Mesoamérica (Ramiro Condarco y John Murra 1987). La aparición de las grandes civilizaciones andinas “solo fueron posibles gracias a los mecanismos impuestos por el proceso de macroadaptación, cuya ‘expresión orgánica’ al decir de Palerm y Wolf, son las ‘zonas simbióticas’” (Condarco y Murra 1987: 8). Condarco encuentra que la “macroadaptación” o sistema de ajuste dio lugar a un tipo de sociedad en las que las relaciones humanas se orientaron al aprovechamiento y explotación de los recursos del medio a través de la cohesión social y la unificación económica: “La macroadaptación fue, por consiguiente, la forma de acomodo ecológico predominante en los Andes Centrales” (Condarco y Murra 1987: 11).

Condarco retoma el concepto de “zona simbiótica” desarrollado por Palerm y Wolf. La “zona simbiótica” es una combinación de “áreas clave” (definidas como regiones de concentración demográfica y económica, producto de una compleja interacción entre el medio natural y las tecnologías en uso) y las áreas dependientes. Sin embargo, Condarco afirma que en los Andes centrales lo que se desarrollaron fueron “regiones simbióticas integrales” cuyas “áreas clave” se encuentran en el gran Altiplano, epicentro de las zonas dependientes que se extienden hasta la costa por un lado y hasta las tierras bajas por el otro. Esta centralidad geográfica de la puna, según Condarco, explicaría su preeminencia política, económica y demográfica. Las sociedades andinas lograron el dominio transversal de varios pisos ecológicos que se extendían desde la costa, pasando por la puna hasta la selva o ceja de selva. La macroadaptación tuvo la virtud de unir longitudinalmente regiones relativamente lejanas pero complementarias en un “todo socio-político unificado, donde las bases ecológicas y económicas... fueron la base o el secreto de la constitución de las grandes estructuras políticas, especialmente encarnadas por Tiwanacu o el Imperio Incaico” (Condarco y Murra 1987: 92)

Simultáneamente, el antropólogo de origen rumano Jhon V. Murra, desarrolló el concepto de “control vertical de un máximo de pisos ecológicos”. Este concepto fue elaborado y sustentado

a través de una novedosa aproximación a la documentación producida por la administración colonial española, como la Visita a la Provincia de León de Huánuco efectuada por Iñigo Ortiz en 1562. La Verticalidad o el control de diversos pisos ecológicos en los Andes fue inicialmente comprobada mediante excavaciones arqueológicas efectuadas en Huánuco Pampa entre 1963 y 1966 en el marco del proyecto interdisciplinario que financió el Instituto de Investigaciones Andinas y la Fundación Nacional de Ciencias de los Estados Unidos. Este proyecto también incluyó, la verificación contemporánea de la Verticalidad mediante la investigación antropológica, como parte de la misma tarea, que es explicar la vida en los Andes a través de las peculiaridades en el uso que hoy hacen sus habitantes del medio ambiente.

El mismo Murra relata que entre 1964 y 1972 había desarrollado esta aproximación a la sociedad andina. Fue recién en 1972 que con ocasión de un seminario comparativo organizado por Ángel Palerm en México sistematizó su propuesta. Sin embargo, su intención inicial no era la de caracterizar el mundo andino en sí, sino la de “ofrecer una contribución al debate corriente acerca del pasado andino” (Condarco y Murra 1987). El ensayo presentado en México fue publicado en el segundo volumen de la visita administrativa de Iñigo Ortiz, bajo el título de “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”.

El modelo del “control vertical” es desarrollado a partir de una lectura económica de la función de los *mitmakuna*. La hipótesis desarrollada y documentada a partir de las fuentes coloniales de carácter administrativo es que “estos *mitmaq* no fueron sino una manifestación muy tardía y muy alterada de un antiquísimo patrón andino que he llamado ‘el control vertical de un máximo de pisos ecológicos’” (Condarco y Murra 1987: 30).

En un artículo publicado doce años más tarde titulado “El archipiélago vertical revisitado”, Murra afirma que “la teoría de la complementariedad ecológica o del control simultáneo por un determinado grupo étnico de muchos palcos ecológicos geográficamente dispersos”, si bien inicialmente fue una tentativa para explicar el mundo andino anterior a 1532, pronto se convirtió en “una suerte de sugestión que parecía obvia y de dominio público” (Condarco y Murra 1987: 87).

En este contexto, una de las cuestiones que retoma es porqué “el asiento de la fuerza y la más alta densidad demográfica en los Andes pre europeos se hallaban en altitudes superiores a 3.400 metros sobre el nivel del mar” (Condarco y Murra 1987: 88). Según el autor, la puna tiene “ventajas invisibles para el ojo europeo”, el de los cronistas que le atribuían a este fenómeno el hecho de que las cordilleras tenían ventajas bélicas en cuanto eran mejor defensibles. Para Murra, la explicación de porqué los asentamientos principales y más

densamente poblados están en la puna tiene que ver con la “domesticación” del frío. El frío de la puna hizo posible procesar una variedad de alimentos tales como el chuño y el charque, lo cual permitía almacenamientos masivos para usos macroeconómicos y no solamente locales (Condarco y Murra 1987: 88). Y en este punto, Murra retoma un estudio del científico orureño Ramiro Condarco Morales, aparecido en 1971, aún antes del artículo de Murra de 1972. Si bien Condarco ya había desarrollado el enfoque ecológico como clave de comprensión de las culturas andinas, fueron los conceptos de Murra los que se difundieron y sentaron las bases teóricas de los desarrollos posteriores. El mismo Murra reconoce que no conoció los trabajos de Condarco sino en 1975.

Los estudios posteriores a la aparición del artículo de Murra en 1972 han intentado la teoría del “control vertical” a las sociedades coloniales e incluso contemporáneas. Estos estudios han mostrado no sólo la riqueza teórica de “el control vertical”, sino que “la complementariedad ecológica fue el mayor logro humano, olvidado por las civilizaciones andinas, para el manejo de un medio múltiple, vastas poblaciones y por tanto a gran productividad. Ayuda a comprender el gran logro andino en el repertorio de la historia humana, y que puede aún apuntar a posibilidades futuras” (Condarco y Murra 1987: 99).

No sólo esto, sino que la aplicación de la teoría del control vertical a los estudios etnográficos ha mostrado su vigencia en las sociedades andinas contemporáneas y Murra encuentra en este hecho la explicación de por qué los esfuerzos coloniales y republicanos de crear *reducciones* o *comunidades* han sido infortunados.

A partir de la señera conceptualización iniciada por Condarco y desarrollada y difundida por Murra, el enfoque del control vertical de los pisos ecológicos ha sido fundamental en las aproximaciones etnohistóricas, antropológicas y etnográficas ulteriores en lo que se refiere a los ayllus andinos. Si bien Condarco y Murra parten de una interpretación económica y ecológica de la “complementariedad”, los estudios posteriores se enriquecerán con enfoques sociales, organizativos, políticos y simbólicos.

Es impensable la vida en la comunidad campesina sin su relación con otros espacios, en particular los espacios urbanos. La economía agropecuaria local necesariamente se complementa con el comercio eventual o el intercambio y el trabajo asalariado. La migración estacional, el intercambio y el trabajo asalariado forman parte esencial de la cultura y la

economía andinas⁷. En este sentido, podemos hablar de un ciclo agrícola – laboral – comercial.

La primera y fundamental característica de este sistema es el acceso a la diversidad de cultivos en los distintos pisos ecológicos que permiten asegurar la subsistencia del grupo familiar. Hemos visto anteriormente que una de las características del ayllu ha sido el control vertical de los pisos ecológicos y el acceso a tierras de puna y valles por parte de cada familia (Condarco y Murra 1987). Este patrón de tenencia de la tierra es un intento de equilibrar la inestabilidad del ambiente alto andino mediante el control directo de la producción de otros ecosistemas (Platt 1981: 677) ya sean los valles antiguamente o las regiones del trópico en la actualidad⁸.

En la época incaica y colonial, entre la cosecha y la siembra en la puna, (aproximadamente entre fines de junio y principios de septiembre) la gente se desplazaba a sus tierras en los valles a realizar también labores agrícolas (Platt 1986). Sin embargo, por las políticas territoriales impuestas desde la Colonia, muchos ayllus han perdido la posibilidad de acceder a tierras de valles o yungas y se han quedado arrinconados en las tierras de puna. De todas maneras, los miembros de los ayllus, pese a no tener acceso directamente a las tierras de los valles, tienen una relación muy estrecha con la economía y producción de estas zonas.

En los casos de los ayllus que mantienen control sobre las tierras de los valles, el acceso diferencial a los recursos de los ecosistemas de puna y valle, tiene consecuencias importantes en el proceso de diferenciación entre las unidades productivas (familias), en términos de niveles de riqueza, consumo y articulación con el mercado (Platt 1981: 670). Por ejemplo, el maíz de puna subsana las necesidades de consumo de la unidad productiva, en cambio, el maíz de valle permite un alto consumo de maíz y además que una cantidad importante pueda ser vendida (Platt 1981: 710-713). El patrón de doble domicilio incide sobre la distribución de la fuerza de trabajo y los insumos productivos al interior de la unidad doméstica de producción. La combinación de los diversos insumos en el proceso productivo, se facilita por el acceso directo a una gama variada de los nichos diferenciados. El desfase en los calendarios agrícolas

⁷ Al respecto, sugerimos el artículo de Kaylen Jorgensen (2011), quien parte de una revisión de la teoría del “archipiélago vertical” de John Murra para analizar a profundidad las dinámicas migratorias actuales de las comunidades andinas. Plantea, por una parte, que una relectura de Murra nos puede ayudar desestabilizar concepciones occidentales del espacio, caracterizadas por su énfasis en unidades territoriales enmarcadas por fronteras y entender mejor las comunidades dispersas y diaspóricas de Bolivia.

⁸ En el norte de Potosí, donde están vigentes los niveles de ayllu mayor, se mantiene esta forma de control territorial. Los ayllus poseen tierras en áreas de puna como en los valles, yungas, e incluso se reconoce un espacio intermedio, con lo que sigue viva la imagen del archipiélago territorial o la discontinuidad territorial (Rivera y equipo THOA 1992: 83). En el caso de los ayllus de Oruro y La Paz, la mayor distancia entre la puna y los valles, y la existencia de prósperas haciendas en éstos, ha hecho que el esquema del ayllu sólo se conserve en la puna y el contacto con los valles sea sólo en viajes de trueque y trabajo temporal (Carter y Albó 1988: 16).

de puna y valle o trópico permite aumentar la intensidad del uso de la fuerza de trabajo doméstica, y es posible que la familia entera se desplace estacionalmente entre la puna y el valle o el trópico (Platt 1981: 676-678; Harris 1978)⁹.

En el norte de Potosí, donde se encuentran los ayllus en mayor número y donde se conservan los rasgos fundamentales de este tipo de organización, se distinguen tres zonas ecológicas, agricultura de valle (2000 a 3500 msnm), agricultura de puna (3500 a 4200 msnm) y zona de pastoreo (4200 a 4600 msnm). En cada zona deben diferenciarse además una diversidad de microclimas que permiten una gama muy amplia de cultivos y especies animales.

La estrategia de producción consiste en la formación de una base de recursos múltiples mediante el acceso más variado posible a diversidad de ambientes. Por lo cual los predios campesinos consisten en una diversidad de parcelas distribuidas entre diversos microclimas, a veces muy lejanos del lugar de residencia (Platt 1981: 671).

El actual “control vertical de un máximo de pisos socioeconómicos”

Es necesario recalcar que en ningún caso los campesinos controlan toda la variedad de pisos ecológicos, pero sí acceden a la mayor variedad posible, por lo cual muchos campesinos tienen doble domicilio, uno en el valle o en los nuevos asentamientos mencionados y otro en la puna.

En los casos en los que las familias o los ayllus no tienen acceso a las tierras de los valles, la venta estacional de la fuerza de trabajo constituye el principal mecanismo de articulación entre las unidades domésticas y el mercado nacional de trabajo. Esta articulación se complementa por niveles muy limitados de productos agropecuarios. Nos encontramos ante un campesino cuya integración en el mercado es sumamente limitada (Platt 1981: 671).

Quienes no tienen productos para intercambiar en los valles optan por irse a trabajar en las ciudades durante los meses en que no hay labores en el campo. Los trabajos en la ciudad normalmente son: ayudantes en la construcción, cargadores en los mercados y algunos más afortunados se dedican al comercio minorista. Después de las labores de cultivo, especialmente en el mes de diciembre, que es cuando hay mayor movimiento económico en las ciudades, también se desplazan las mujeres, niños y ancianos a las ciudades en gran cantidad para pedir limosna en las calles.

⁹ Platt (1981) menciona sólo dos regiones, la puna y el valle. El control de tierras del trópico es posterior a 1981, tiene lugar principalmente a partir de 1985, cuando se dio el desplazamiento masivo al trópico cochabambino y paceño donde el cultivo principal es la coca. Los cultivos o intercambios de productos de los valles estaban destinados principalmente al consumo familiar. En cambio, la producción de la coca está destinada al mercado, lo cual permite complementar la producción de la puna.

La insuficiencia de la producción agrícola, las condiciones climáticas adversas, así como la cada vez menor disponibilidad de tierras están ocasionando desde hace más de veinte años el sistemático abandono del campo y la migración a las ciudades. Si bien antiguamente la economía doméstica rural se complementaba con viajes a los valles, donde también tenían acceso a tierras, poco a poco estos viajes de intercambio fueron reemplazados por la migración estacional a las ciudades y posteriormente la migración estacional fue dando paso a la migración definitiva. Además, la posibilidad de que los hijos accedan a mejores condiciones educativas y laborales que garanticen su subsistencia, es otro de los incentivos para la migración (Emilio Madrid 1998: 90 - 94).

Otra estrategia que han desarrollado los ayllus para acceder a distintos pisos ecológicos ha sido el desarrollo del control de nuevos pisos ecológicos, en las regiones como el Chapare, o en el Alto Beni. Estas regiones que se encuentran en zonas tropicales han sido ocupadas gradualmente por los miembros de los ayllus que tienen su residencia en las alturas. En estos asentamientos prima la lógica del control espacial del ayllu, y en muchos casos están sujetos al control de los ayllus centrales ubicados en la puna (Ramón Conde y Felipe Santos 1987: 117).

En muchos casos podemos hablar incluso de residencia múltiple y no solo doble. Migrantes orureños establecidos en la ciudad de Cochabamba, por ejemplo, conservan derechos sobre sus tierras en las comunidades altiplánicas de origen, pero también tienen derechos sobre tierras en zonas tropicales del Chapare cochabambino. Entonces, una parte de la familia (normalmente los ancianos) vive en el altiplano, otra parte en la ciudad (los hijos que están estudiando) y otra parte en el Chapare (los padres).

Así, podemos decir que el trabajo temporal en las ciudades ha sido incorporado dentro de esta lógica del control de pisos ecológicos, en una lógica de complementariedad ya no sólo ecológica en cuanto al acceso a productos, sino en una lógica de complementariedad económica. Y en la medida en que el trabajo temporal asalariado, en vez de ser complementario, se va convirtiendo en la principal fuente de sustento de la familia, la producción agrícola pasa a un segundo lugar, convirtiéndose en complementaria¹⁰.

¹⁰ De este modo, la familia extendida controla no sólo una diversidad de pisos ecológicos y económicos sino que tiene acceso a distintos espacios sociales. Del ejemplo anterior, los más ancianos resguardan las tierras en su lugar de origen en calidad de pastores o agricultores, incluso en los ayllus pasan los cargos originarios, etcétera. La siguiente generación, los hijos, ha migrado al Chapare, donde posee tierras en calidad de colonizador, dirigente sindical, transportista, comerciante, etcétera. La tercera generación, los hijos de éstos, estudian en la ciudad o en Oruro, o si terminaron los estudios a lo mejor tienen algún tipo de empleo (maestros, policías, secretarías, etcétera) o también se dedican al comercio o han emprendido la migración a España. De esta manera, una sola familia extendida, sin contar a hermanos, cuñados, etcétera, tiene acceso a una diversidad de espacios sociales, económicos y ecológicos.

Podemos hablar así de un “control vertical de un máximo de pisos socio económicos” (además de ecológicos) que responde perfectamente a la antigua lógica andina del control vertical. Esta dinámica del “control vertical de un máximo de pisos socioeconómicos y ecológicos” tiene que ser considerada seriamente para una mayor y mejor comprensión de la dinámica social en nuestro país¹¹.

Así, debe ser considerado otro factor principal que es el de la migración definitiva. Sin embargo, debemos comprender la migración no como un proceso lineal según el cual la familia traslada su residencia definitivamente de un lugar a otro, sino en la lógica del “doble domicilio”, De esta manera podemos decir que la migración a las ciudades debe ser entendida como un cambio de la residencia principal que implica un vínculo con la comunidad de origen. Este vínculo tiene razones tanto culturales como económicas.

Una de las explicaciones que ofrecen los entrevistados para la migración de las familias a las ciudades es la escasez de tierras y/o la insuficiente producción de las mismas. Sin embargo, las condiciones de vida de los migrantes en las ciudades son mucho más duras que en el campo. La explicación de la migración debe buscarse más bien en las oportunidades a futuro que ofrece la vida en las ciudades. Para las familias que tienen hijos pequeños, el factor que define el cambio de residencia es la educación. En las comunidades los niños no pueden hacer más que tres o cuatro cursos de primaria y luego se quedan sin estudiar. Cuando pueden elegir, los padres prefieren establecerse en las ciudades para que sus hijos puedan asistir a la escuela.

Para los jóvenes, la ciudad ofrece mayores oportunidades laborales. Los jóvenes trabajan como jornaleros y las muchachas normalmente se emplean en alguna casa para el servicio doméstico. Sin embargo, normalmente son las familias y no los jóvenes quienes se establecen en la ciudad. Los jóvenes tienen una etapa de trabajar por tiempos largos en las ciudades, pero a la hora de establecer una familia regresan a la comunidad, reciben tierras para trabajarlas, etcétera y recién en pareja pueden tomar la decisión de establecerse en la ciudad. Incluso cuando el joven encuentra su pareja fuera de la comunidad o el *ayllu* regresa a la comunidad donde tiene tierras para trabajar, aunque sean parcelas pequeñas. El trabajo de los jóvenes en

¹¹ Por ejemplo, en el contexto de la municipalización, el esquema de planificación municipal está concebido en base al censo de población, el cual contabiliza a las personas presentes y no a los ausentes, pues las asignaciones presupuestarias a los municipios se hacen de acuerdo a los censos. Muchos de los miembros de las comunidades optan por quedarse a vivir en las ciudades y dejar encargadas sus tierras a sus parientes y no pierden ni quieren perder sus derechos y obligaciones comunitarias. Si el municipio proyecta un sistema de riego u otro tipo de proyectos en el área rural debe tomar en cuenta a los ausentes, quienes reclaman los derechos no sólo sobre las tierras sino sobre los proyectos que se desarrollen a nivel local. Esto provoca que el municipio reciba una asignación determinada por el censo, pero debe atender a una población mucho mayor que fue censada en otro lugar. Lo mismo sucede en las ciudades, si una familia fue censada en el Chapare pero tiene casa en un barrio de Cochabamba u Oruro, demandará al municipio el arreglo de sus calles, la provisión de servicios básicos, etcétera.

las ciudades es un complemento a la economía familiar. La juventud es la etapa en que los hombres pueden trabajar en lugares que están fuera del circuito comercial laboral tradicional, pues no tienen obligaciones familiares en la comunidad, de esta manera se van a la región del Chapare, a ciudades alejadas como Santa Cruz o incluso a Buenos Aires (Argentina) o a ciudades de Chile.

Las parejas que se establecen en la ciudad se dedican principalmente al trabajo eventual como jornaleros en una primera etapa y luego al comercio. El comercio implica también el desplazamiento del jefe o jefa de familia hacia varias ciudades o poblaciones intermedias. Por tanto, lo que determina el lugar de residencia no son tanto las condiciones laborales sino el lugar donde los hijos estudian¹².

La economía familiar de quienes están establecidos en las ciudades es complementada por el trabajo agrícola en la comunidad. Durante la época de siembra y de cosecha la familia, o parte de ella se traslada a la comunidad para realizar las labores agrícolas. De esta manera se aseguran la provisión de alimentos, especialmente papa y *chuño*, durante varios meses.

En caso de que el propietario de la tierra no pueda realizar personalmente las labores agrícolas, las mismas se delegan a los parientes que residen en la comunidad, quienes deberán entregar parte de la cosecha al propietario, ya sea en papa o *chuño*. Es importante que las tierras se cultiven y no se abandonen para mantener el derecho sobre las mismas (Antequera 2010: 237-238).

Otra de las condiciones para mantener el derecho sobre la tierra es asumir los cargos. Quienes tienen tierras en la comunidad tienen la obligación de pasar los cargos así vivan en las ciudades. Cuando a una persona (sería más apropiado decir a una familia, porque los cargos recaen sobre el varón y la mujer) le toca pasar el cargo debe asumirlo y retornar a la comunidad mientras dure el cargo. En algunos casos deben retornar de ciudades lejanas como Santa Cruz o Buenos Aires a cumplir con el cargo. Esto implica cambiar temporalmente de domicilio. Sin embargo, cuando los hijos están en la escuela en la ciudad es sólo el varón que retorna a la comunidad a cumplir el cargo.

La tecnología agrícola en la zona de puna: la centralidad del sistema de mantas o aynoqas

Si bien la complementariedad económica entre puna y valles es importante, la producción agrícola en la puna se constituye en la base para la subsistencia de las familias. Como vimos

¹² Es el caso de una persona que tiene tierras en una comunidad de Bolívar, pero vive en Oruro. En las ciudades trabaja como comerciante. Lleva relojes o pan a Santa Cruz, donde se aloja en la casa de un “conocido” cerca del mercado La Ramada, allí vende su mercadería en forma ambulante, así como en otros mercados. En Oruro tiene un hijo que estudia informática en una universidad privada y otro que está en el colegio.

anteriormente, la explicación de porqué los asentamientos principales y más densamente poblados están en la puna tiene que ver con la “domesticación” del frío. El frío de la puna hizo posible procesar una variedad de alimentos tales como la papa en forma de *ch'uñu* y la carne en forma de *charque*, lo cual permite el almacenamiento de alimentos durante todo el ciclo agrícola y antiguamente permitía almacenamientos masivos para usos macroeconómicos y no solamente locales (Condarco y Murra 1987: 88). Por otra parte, los ayllus han perdido el acceso a las tierras de valles, o, como en el caso del ayllu Kirkyawi, no lo tuvieron anteriormente. Sin embargo, la producción de puna así como la tecnología de almacenamiento hacen que, a pesar de la adversidad de las condiciones climáticas, es fundamental para la pervivencia del ayllu cultural y materialmente.

La tecnología del manejo de los cultivos en la zona de puna se ha desarrollado y mantenido a través de los siglos, así como la tecnología de conservación de los alimentos. Es en la puna donde se ha desarrollado la “matriz agraria” del ayllu, y se ha conservado pese a las restricciones de un acceso directo a otros pisos ecológicos.

En la puna se pueden identificar tres tipos de terrenos de acuerdo al uso. Las *purumas* o tierras no cultivables. Las *sayañas* y las *mantas* o *aynoqas*. Por la centralidad de éste último tipo de terrenos, nos detendremos en su descripción y análisis.

En primer lugar están los terrenos no cultivables denominados *purumas* que se encuentran en las alturas y son de uso común, son zonas de pastoreo y pueden acceder a ellos los miembros del ayllu mínimo, así como del ayllu menor. En estas zonas, las familias construyen viviendas secundarias para el pastoreo.

Después están los terrenos que se encuentran junto a cada vivienda principal se constituyen en el solar familiar y se denominan *sayaña*. El término *sayaña* hace referencia a “ponerse de pie”, levantarse, constituirse. Por ende, es el terreno donde una familia está implantada. La nueva familia recibe una *sayaña* para constituir su vivienda, corrales, tierras de cultivo de administración “privada” de la nueva familia (Gilles Rivière 1994: 95-96).

En tercer lugar están los terrenos de uso agrícola individual, pero sujetos a un ritmo comunal de rotación de cultivos y de descanso-pastoreo. Estos terrenos se denominan *mantas*, *aynuqas* o *laimi*, según la región, en nuestro caso usaremos el denominativo de *manta*, que es el que se emplea en Kirkyawi. Según Rivière, es más adecuado hablar de “sistema de *aynuqa*”, puesto que comprende el manejo cíclico de un conjunto determinado de *aynoqas*, estructurado en un modelo circular en el que se yuxtaponen varios ciclos de manejo de *aynoqas* o *mantas* (Rivière 1994: 96).

El sistema de *aynoqas* o *mantas* consiste en lo siguiente. Cada ayllu mínimo tiene acceso a un determinado número de *aynoqas* o *mantas*. Número que debe ser normalmente mayor a diez. Cada *manta* o *aynuqa* está dividida en parcelas que son de uso exclusivo de la familia y que pueden llegar a ser diminutas. Cada familia tiene varias parcelas dentro de cada *manta*, esparcidas por las diversas áreas de la misma, buscando siempre poder gozar la máxima variedad de tipos de tierra, drenaje, elevación, etcétera (Carter y Albó 1988: 565-567). La discontinuidad de los cultivos incluso al interior de una *manta* reproduce a pequeña escala el principio básico del ayllu: el acceso lo más diversificado posible a los recursos (Carter y Albó 1988: 125). Además, la discontinuidad de sembradíos permite a las familias salvaguardarse de fenómenos naturales como las granizadas o heladas. Las heladas pueden afectar a algunas “franjas” de cultivos y no a otras. De esta manera, si cae una helada, sólo parte de los cultivos de cada familia se verán afectados. Si una familia tuviera todos sus cultivos continuos, la granizada o la helada podrían dañar la totalidad de sus cultivos (Platt 1981: 675; Rivera *et al.* 1992: 92). Por otra parte, una mínima variación en la altura determina la posibilidad de cultivar un producto y no otro. De esta manera, el que cada familia tenga varias parcelas salpicadas en la *manta* posibilita también que puedan tener acceso a una mayor variedad de cultivos y que se reduzcan los posibles conflictos por la tierra. La lógica que subyace en esta forma de cultivo no es la maximización de los rendimientos sino la minimización del riesgo. En todos los casos, los cultivos de la puna están destinados principalmente al consumo familiar y están orientados no tanto al mayor rendimiento sino a asegurar la subsistencia.

Cada *manta* se cultiva tres años consecutivos y debe descansar al menos siete años. Por tanto, tendremos al menos tres *aynoqas* o *mantas* en cultivo y al menos otras siete en descanso. Cada año se abre una nueva *manta*, mientras que se deja una *manta* en descanso. Por tanto, cada año tendremos una *manta* en su primer año de cultivo, otra en su segundo año y otra en su último año y siete en descanso.

El primer año de una *manta* o *aynuqa*, en todos los casos encontrados, se cultiva la papa en sus distintas variedades (dulce, amarga, oca, papalisa, etcétera), los otros dos años los cultivos pueden ser de haba, maíz, quinua, cebada, trigo, etcétera, dependiendo de las condiciones de cada zona.

Todas las familias acuden cada año a una *manta* o determinada para roturarla después de que esta ha descansado varios años. La comunidad decide a cuál *manta* se va a “entrar” cada año, de acuerdo a un rol establecido por el uso de las *mantas*. Las *mantas* se cultivan durante tres años, con un producto distinto cada año y luego entran nuevamente en descanso. La *manta* descansa unos años y luego recobra un uso colectivo dedicado al pastoreo, como una forma también de preparar la tierra para la próxima vez que se utilice la *manta*. Una comunidad

puede tener un número de entre siete y quince mantas. Por ejemplo, si una comunidad tiene acceso a diez *mantas*, significa que va a cultivar cada manta durante tres años y luego esa manta va a descansar otros siete años y simultáneamente cada año se produce en tres mantas, mientras las otras siete descansan.

Cuando se va a “abrir” una nueva manta, normalmente después del carnaval, todas las familias acuden a la *manta* y la autoridad comunal hace el “reparto” de las parcelas que le corresponde a cada familia. En algunos casos cada familia “conoce” las parcelas que le corresponde en cada *manta* y se le asigna las mismas. En otros casos se reasigna cada vez las parcelas a las familias. El ingreso a una nueva *manta* está siempre precedido de ritos propiciatorios.

La decisión de “abrir” nuevas *mantas* se coordina entre todos los jefes de familia. Esta utilización simultánea de las *mantas* se hace por razones de seguridad. Al acercarse a abrir un nuevo bloque de tierras, se debe esperar a que descansen lo suficiente, pero si se espera mucho, otro grupo de familias (de otra comunidad o ayllu menor) puede lanzarse al cultivo de estas tierras. Gran parte de las peleas (*ch'aqwas*) en la zona de la puna se da por el reclamo de derechos sobre las *mantas* ubicadas en los linderos (Platt 1981: 692).

La producción en las *mantas* es familiar, no de tipo comunitario, aunque la coordinación para cultivar al mismo tiempo las *mantas* se da tanto por la necesidad de defensa colectiva del acceso individual como para precautelar los derechos de los demás miembros de la comunidad sobre sus parcelas. Cada familia tiene derecho sobre sus parcelas de *manta*, pero no puede cultivarlas en cualquier momento, sino que debe hacerlo cuanto toda la comunidad decide “entrar” a determinada *manta*.

Asimismo, puede haber *mantas* compartidas por dos ayllus mínimos o más. Esto quiere decir que tanto los miembros de dos ayllus mínimos tienen parcelas en una o varias mantas compartidas. Cuando esto sucede, la decisión de abrir una *manta* compartida y la repartición de las parcelas debe hacerse entre los miembros de todas las familias que componen los dos o más ayllus mínimos. Normalmente estos ayllus mínimos pertenecen al mismo ayllu menor. El uso compartido de tierras de manta es el principal vínculo de identidad y cohesión de los ayllus menor, parcialidades e incluso del ayllu mayor. Asimismo, cuando las mantas entran en la fase de pastoreo pueden compartidas no sólo por las familias del ayllu mínimo, sino por todas las comunidades que componen un ayllu menor. Consideramos que la vigencia del uso compartido de tierras de pastoreo sea de *mantas* o sea de tierras dedicadas exclusivamente al pastoreo determina la vigencia de los niveles intermedios y superiores de la organización territorial y política de los ayllus. En la medida en que dejan de compartirse las tierras la organización política intermedia va perdiendo vigencia hasta desaparecer.

Rivière observa que en el sistema de *aynuqa* se yuxtaponen varios ciclos, el ciclo anual de cultivos, el ciclo de tres años de cultivos distintos de *aynoqas* que están en producción y el ciclo total de las *aynoqas* que puede ser de diez o más años, dependiendo del total de *aynoqas* que maneja un ayllu mínimo. Además está el ciclo de cargos político rituales que está íntimamente relacionado con el manejo de *aynoqas* en el nivel del ayllu mínimo y los otros niveles superiores, dependiendo de si existen *mantas* o *aynoqas* compartidas.

El sistema de *aynoqas* es una institución que, más que cualquier otra hoy en día, pone en movimiento un gran número de normas, reglas, prescripciones, representaciones, donde el conjunto de la población es confrontado – en sus diferencias – y donde están estrechamente imbricados lo social, político, religioso, jurídico, etc. (Rivière 1994: 97).

Por tanto, si bien en términos generales hemos enunciado que es en la “matriz agraria” que se sustenta la “matriz político organizativa” de las comunidades indígenas, podemos decir que en el caso concreto del ayllu andino es el manejo del sistema de *aynoqas* o *mantas* el que configura el sistema político más que cualquier otro elemento de la “matriz agraria”.

Tenencia familiar y propiedad comunitaria de la tierra

En cuanto a la tenencia de la tierra, si bien cada familia es una unidad productiva con derecho a acceder a determinados terrenos para el cultivo, la propiedad es comunitaria. La comunidad es la que decide en el caso de que se produzcan vacancias o conflictos serios. El control final de la propiedad es colectivo, pero la tenencia es familiar. En algunos casos puede solicitarse préstamos de dinero a parientes hipotecando el acceso a las tierras de *manta*. La hipoteca suele ser por necesidad de tener que cumplir un cargo comunal o cubrir los gastos de matrimonio, defunción, etcétera el incumplimiento del pago de la hipoteca lleva al cambio del dueño y a la ruptura irreparable entre parientes cercanos (Carter y Albó 1988: 472). En otros casos, cuando las tierras son abandonadas o no se cultivan la comunidad puede reasignarlas entre los miembros que las necesiten. El abandono de las tierras, el no cumplir los cargos o faltas graves contra la comunidad pueden dar lugar a que las familias pierdan sus derechos sobre las mismas.

Asimismo, la propiedad comunal de la tierra es una garantía para que la comunidad mantenga el control sobre este recurso, resguardándose de la intromisión de terceros en la misma que puede dar lugar a la acumulación de tierras. La tenencia comunitaria de la tierra, como lo veremos en el acápite histórico, ha sido el bastión de lucha de los ayllus y el punto más delicado en su relación con el Estado.

El derecho de tenencia de las tierras se adquiere normalmente por herencia. La sucesión hereditaria está regulada por las costumbres propias de cada lugar. El momento fundamental

para determinar los derechos sucesorios es el matrimonio de los hijos. Cuando el individuo se casa recién es considerado plenamente persona (*jaq'i* en aymara o *runa* en quechua, vocablo que se traduce al castellano como “gente”), con todos los derechos y obligaciones frente a la comunidad y el ayllu (Carter y Albó 1988: 469-470). En algunos casos, eran los hijos varones los que detentaban el derecho de heredar las tierras (Madrid 1998: 89). Los derechos de usufructo sobre la tierra se heredan patrilinealmente, cada hijo recibía una porción al momento de casarse y el hijo menor normalmente se queda con la casa paterna (Platt 1986: 232). Actualmente es más común que la herencia sea dividida por igual entre hombres y mujeres, práctica que en algunos casos era común desde antes.

Supuesto esto, el control comunal de los terrenos estará íntimamente ligado a las reglas del matrimonio. Es decir, en la medida que los miembros de la comunidad se casen entre sí la tierra seguirá en las mismas manos, siendo así la endogamia prevalente en la mayoría de las comunidades del altiplano norte. En los lugares donde se mantiene el ayllu en su forma amplia, como en el norte de Potosí, la novia suele ser del mismo ayllu mayor (nivel intermedio), y el hecho de venir de comunidades mínimas alejadas entre sí es más bien un mecanismo más para garantizar que estas unidades pequeñas mantengan el acceso a recursos variados (Carter y Albó 1988: 471). De esta manera, las estrategias matrimoniales permiten la constitución de nuevos predios familiares y en muchos casos la reconstitución de los lazos territoriales entre puna y valle (Platt 1981: 689).

Otra forma de acceso a la tierra es mediante la asignación de parte de la comunidad. Donde todavía existen tierras vacantes o tierras que han sido abandonadas, es la comunidad la que puede asignarlas a nuevos miembros, es decir a familias recién constituidas que necesitan tierras y que no tienen la posibilidad de recibirlas en herencia. Esta práctica es cada vez menos común debido a la carencia de tierras cultivables “vacantes” por la presión demográfica actual.

El ciclo anual de cultivos está dividido en cuatro estaciones: siembra, cosecha, barbecho y época de viajes a los valles. La época de siembra comienza a fines de septiembre y termina en diciembre. La temporada de cosechas va de febrero a abril. El trabajo de los barbechos se realiza entre junio y julio. Pasada esta temporada se realizan los viajes a los valles para comerciar o realizar el trueque u otras actividades agrícolas (Mario Montaña 1975: 108). Para el trabajo agrícola se recurre a la fuerza de trabajo familiar y en las temporadas en que el trabajo es más intenso, a tipos de trabajo compartido. Entre estas formas de trabajo compartido están el *ayni*, que es una forma de trabajo recíproco entre las familias (si una familia trabaja para otra durante dos jornales, la familia que recibió la ayuda debe devolver en la misma cantidad); el *waki*, que es un trabajo en sociedad, donde una de las partes pone la tierra y el otro la semilla y ambos trabajan por igual y comparten por igual la cosecha; el trabajo *al*

partido, donde el dueño de la tierra no trabaja en las labores agrícolas; la *sajta*, es una forma de retribuir a los que ayudaron en las labores agrícolas permitiéndoles que siembren para ellos en la chacra entre 2 a 5 surcos, con la semilla del dueño de la misma (Veimar Soto 1997: 94-95).

Estos son los tipos de trabajo compartido, donde no prima necesariamente la solidaridad sino la necesidad de fuerza de trabajo en determinados momentos donde el trabajo agrícola es intenso, tales como la siembra y la cosecha.

Además de estos tipos de trabajo compartido, están también formas de trabajo comunitario como la *mink'a*, donde una o varias familias pueden prestar un servicio a otra familia y este será devuelto en otro momento. También la *mink'a* consiste en el trabajo colectivo de toda la comunidad para la comunidad misma, por ejemplo para la construcción de una escuela, el mejoramiento de los caminos, etcétera. Este tipo de labores se las realiza preferentemente en la época en que el trabajo agrícola es menos intenso y la gente todavía no ha salido hacia las ciudades o los valles. También está el *ch'uku*, que es un trabajo que tiene un carácter mayor de solidaridad de parte de los vecinos y parientes en beneficio de una familia (como la construcción de una casa o la cosecha), el que recibe la ayuda, a cambio, debe invitar de comer y beber a los vecinos y parientes que se la dan (Soto 1997: 94-95).

La “seductora influencia de intelectual militante” de Murra inspiró a un puñado de jóvenes antropólogos (Tristan Platt, Olivia Harris) británicos y franceses (Thérèse Bouysse-Cassagne, Thierry Saignes) a aventurarse al estudio del mundo Andino, bajo la orientación fundamental del concepto de “verticalidad” desarrollado por éste (Thérèse Bouysse-Cassagne y Tristan Platt 2009).

Tristan Platt llegó a Bolivia en 1970 y vivió durante quince meses entre los Macha del norte de Potosí realizando trabajo etnográfico y archivístico. Volvió a Bolivia en 1973 donde residió hasta 1983. Olivia Harris conoció a Platt en el ambiente radical y políticamente comprometido del Departamento de Antropología de la London School of Economics (1971), y aconsejada él, decidió realizar su trabajo de campo entre los Laymi del Norte del departamento de Potosí (Bolivia, 1972-1974). En Bolivia conoció al antropólogo jesuita Xavier Albó con quien trabajó amistad personal e hizo trabajos de investigación conjunta.

Platt y Harris “abrieron así una nueva brecha en esta región de Bolivia -Tristan en el ayllu Macha y Olivia en el Laymi- trascendiendo la perspectiva peruana por entonces tan dominante y completándola con las novedosas y complejas expresiones culturales que encierra todo el norte de Potosí” (Xavier Albó y Cristina Bubba, 2009).

Los historiadores franceses Thérèse Bouysse-Cassagne y Thierry Saignes aportaron la perspectiva etnohistórica a la naciente brecha. “Los antropólogos chileno-bolivianos Verónica Cereceda y Gabriel Martínez le daban el toque estético, con su sensibilidad única. Ese grupo inicial fue ampliándose poco a poco con gente nueva tanto boliviana y andina como de otros varios países, que han ido renovando nuestra comprensión y compromiso con los pueblos andinos en Bolivia, Perú y el norte de Chile y Argentina” (Albó y Bubba, 2009).

Volvamos, sin embargo, a los años setenta. Como dijimos, Platt, Harris, Bouysse-Cassagne y Saignes, Albó, entre otros, han inaugurado una nueva perspectiva en el estudio del mundo andino. La aproximación etnográfica a los ayllus y la aproximación etnohistórica no sólo han sentado las bases de los estudios ulteriores de las sociedades andinas bolivianas, sino que nos ofrecen un corpus bibliográfico que nos permite caracterizar el ayllu como unidades socio culturales adscritas a un territorio disperso y extendido, que han persistido en el tiempo y en la historia.

En un artículo temprano de Xavier Albó ya encontramos la perspectiva de estudio de las relaciones intercomunitarias en el caso de Jesús de Machaca (Xavier Albó y equipo CIPCA 1972). En este estudio analiza la “estructura inter comunitaria” atendiendo a dos aspectos centrales, la dinámica organizativa y la dinámica productiva agrícola, enmarcadas en el ciclo ritual agrícola, las fiestas y las relaciones con grupos externos a la comunidad tales como los residentes (migrantes que retornan para las celebraciones patronales). La aproximación espacial de Albó, sin embargo, es la de “región”, más que de unidad socio cultural. Albó atiende, en su aproximación a las estructuras organizativas, a la relación entre las estructuras “tradicionales” (propias del ayllu) y las “recientes”, el sindicalismo campesino impuesto desde la década de 1950. El enfoque regional sin duda atiende a una inquietud vinculada a los proyectos de desarrollo que se implementaron desde CIPCA en esa región y en esa época. Un elemento central de este análisis es que el autor encuentra un paralelismo entre el sistema de cultivo y la asignación rotativa de los cargos. En otras palabras, la matriz agraria de la comunidad está presente en la matriz organizativa de la misma. También existe un dato acerca del orden social y espacial interpretado desde la corporeidad. La comunidad que ocupa el primer lugar en la jerarquía rotativa del sistema intercomunal de cargos ocupa el lugar de la cabeza (*p'eqe* en aymara), las demás siguen un orden jerárquico: *kallachi* (hombro), cuerpo (tronco), y *kayu* (pie).

Harris, retomando el concepto de “verticalidad” de Murra, analiza la relación entre parentesco, economía y verticalidad. El análisis de las relaciones sociales está determinado por una perspectiva económica propia de los enfoques teóricos de la época. Sin embargo, en la perspectiva espacial y social del estudio de Harris se asume al ayllu como una “entidad socio

económica” cohesionada por los lazos de parentesco y los intercambios económicos interzonales (Harris 1978). La cohesión social en el ayllu, como grupo étnico, está determinada no por la continuidad territorial sino por el parentesco que hace posible los intercambios económicos y la relativa autosuficiencia que este grupo tenía en esta época. En este trabajo Harris enuncia otro concepto central, el del “doble domicilio” para entender los patrones de asentamiento que están relacionados con los patrones de producción agrícola y el control vertical de pisos ecológicos.

Platt destaca la centralidad del acceso a la tierra en la organización espacial y económica del ayllu (Platt 1981), sin duda retomando el concepto de verticalidad, doble domicilio, control y complementariedad de pisos ecológicos. En su estudio sobre el ayllu Macha se evidencia que la organización social del ayllu está determinada por las distintas formas de acceso a la tierra, que se fueron configurando a través de distintos procesos históricos y económicos. Asimismo, el acceso a la tierra y a la producción agrícola determina también el orden social y el sistema de autoridades del ayllu. Desde una perspectiva histórica analiza los cambios que tanto el orden social, el acceso a la tierra y el sistema de autoridades han sufrido, introduciendo otro tema fundamental en la relación ayllu – Estado: el tributo.

En su reflexión posterior sobre el concepto de *yanantin* se puede apreciar una sistematización teórica del ordenamiento espacial del ayllu en términos de “doble dualidad” o “cuatripartición” (Platt 1986). La lógica dual “arriba – abajo”, “seco-húmedo”, “varón-mujer” se combinan en el orden espacial y en el orden social y se expresan en los distintos momentos de la vida ritual como el matrimonio, la construcción de la casa, los ritos agrícolas y de curación. De este modo, la lógica dual, la complementariedad, la cosmología aparecen como temas de reflexión a partir de la aproximación espacial.

En este apartado abordaremos la estructura organizativa del Ayllu por una parte, y a partir de esta caracterización presentaremos la relación entre el Ayllu como entidad política y su relación con el Estado.

La estructura organizativa del Ayllu

En la estructura organizativa del ayllu, la familia es la base de toda la organización política y productiva del ayllu. Cuando el individuo contrae matrimonio recién es considerado plenamente persona (*jaq'i* en aymara o *runa* en quechua, vocablo que se traduce al castellano como “gente”), con todos los derechos y obligaciones frente a la comunidad y el ayllu (Carter y Albó 1988: 469-470). En los niveles de grupos patrilocales y familiares se practica la exogamia. También hay una preferencia por el matrimonio interregional entre parejas de puna y valle. El matrimonio entre dos personas de distintas parcialidades no está bien visto, por la

rivalidad simbólica y real que pueda existir entre ambas, lo cual es dictaminado por la hostilidad institucionalizada o la extrema ferocidad (Platt 1986: 235-237).

El proceso de constitución de una nueva familia se inicia con frecuencia en las fiestas, donde el joven “roba” a la muchacha y se la lleva a vivir a su casa. Posteriormente la familia del joven debe visitar a la de la muchacha para que la misma consienta la formación de la nueva pareja. Esta visita es siempre acompañada de ofrendas como alcohol, pues en la misma siempre se realizan *ch'allas*. Paulatinamente, la muchacha se va a vivir a la casa del varón, llevando poco a poco sus pertenencias, este proceso dura un año o más. Después de este tiempo de convivencia recién se realiza el ritual del matrimonio. En nombramiento de los padrinos igualmente se realiza en un ambiente ritual. Los futuros esposos y sus padres visitan a los padrinos llevando siempre bebidas para las *ch'allas*. Para la celebración del matrimonio los novios reciben los *aynis* de parte de sus parientes (bebida, comida, ovejas, papa, etcétera). El *ayni* no es un regalo, sino un préstamo, que los que lo reciben deben devolver en otra ocasión o bien que están recibiendo en calidad de devolución de un *ayni* que ellos mismos hicieron anteriormente (Ulpián Ricardo López 1999: 10-15). Tanto las autoridades del ayllu como los padrinos son los encargados de velar por que la convivencia entre los esposos sea armónica. Si la pareja tiene malas relaciones puede recibir una amonestación de parte de los padrinos y en algunos casos incluso un castigo físico de parte de las autoridades tradicionales, lo cual se considera positivo para la pareja (López 1999: 15).

Según el pensamiento andino, la nueva pareja es una nueva “persona” que se conceptualiza como el *qhari-warmi* (hombre mujer), bajo el principio de complementariedad. Platt afirma que el principio de complementariedad que subyace en el concepto de *yanantin* sugiere un mecanismo que representa relaciones simétricas e igualitarias, pero que en los hechos, las relaciones entre hombre y mujer carecen de simetría. Esta asimetría que se da en el seno mismo de las comunidades andinas, en la familia, se proyecta como un antagonismo preexistente en el resto de la sociedad del ayllu y que explica de alguna manera las formas de desigualdad y explotación cubiertas de una máscara de reciprocidad (Platt 1986: 256-257).

Una vez constituida la nueva pareja, tiene el derecho de recibir tierras en herencia de los padres y los hijos que heredan las parcelas de los padres forman un grupo corporativo, que se ha de unir para defender sus tierras (Platt 1986: 232).

Estos grupos corporativos de familias constituyen el nivel mínimo de la organización del ayllu, el ayllu mínimo o comunidad. La comunidad es una instancia fundamental ya no en el aspecto productivo, sino organizativo. Carter y Albó (1988: 474) afirman que la comunidad no es una unidad productiva, es un territorio compartido por un número de familias que producen de manera individual. La familia es, desde el punto de vista económico, la unidad mínima de

producción. Si bien se recurre a mecanismos supra familiares para la defensa y explotación las tierras (el *ayni*, la *mink'a*, la *umaraqa*, el *ch'uku*, la faena o *jayma*, el sistema de mantas, tierras de pastoreo, etcétera), la empresa productiva la emprenden las familias para procurar su subsistencia. Pero a lo largo de este proceso la familia requiere de la colaboración de las otras, ya sea en la cosecha o en casos de emergencias. La participación conjunta o sucesiva de todos en ciertas tareas conjuntas define y consolida la identificación con la unidad social, la comunidad.

El elemento festivo normalmente acompaña estos trabajos conjuntos con libaciones y un ambiente ritual, lo cual ayuda a consolidar el sentido de pertenencia al grupo. Esto quiere decir que la organización y las instituciones del nivel de ayllu mínimo están orientadas no a un tipo de producción comunitaria, sino a la producción familiar. Lo mismo podemos decir de los siguientes niveles, como el ayllu menor y el ayllu mayor. Los distintos niveles organizativos están orientados a la producción familiar.

La comunidad o ayllu mínimo es, entonces, el nexo entre el nivel productivo mínimo, la familia, y los otros niveles organizativos. No se puede entender la comunidad como una unidad cerrada e independiente del resto de las comunidades, sino en el contexto de la organización supra comunitaria y como parte del mismo. En el caso de los ayllus Laymi, Harris plantea que las relaciones de cooperación vinculan a las familias no sólo a la comunidad local, sino a toda la comunidad Laymi (Ramiro Molina 1982: 97).

Teniendo en cuenta que el nivel de ayllu mínimo o “comunidad” es la unidad organizativa básica y que está en función de la familia que es la unidad productiva y que es el nexo entre la familia y el resto de los niveles organizativos, podemos pasar a describir los rasgos fundamentales del sistema de cargos que de una u otra manera está presente en el sistema político del ayllu. Hay que tener en cuenta también que los sistemas organizativos actuales han evolucionado de distinta manera en los ayllus, dependiendo de sus procesos históricos, económicos y políticos, por lo que existe una gran diversidad de formas organizativas en los casos concretos. Los niveles organizativos, los cargos, las funciones, etcétera varían de caso a caso, por lo que presentaremos aquí un panorama general que, posteriormente, nos permita comprender el caso concreto de estudio.

La vigencia de los distintos niveles de organización, así como las denominaciones de los mismos son muy variables. Las estructuras de niveles superiores se mantienen en regiones como el norte de Potosí (Conde y Santos 1987), mientras que en otras regiones los niveles

superiores e incluso intermedios han perdido vigencia¹³. En otros casos, algunos ayllus del mismo nivel han desaparecido fusionándose a otros que se han mantenido, o han surgido ayllus nuevos¹⁴.

De este modo, el tipo de organización segmentaria del territorio y de la población del mismo es más bien un modelo elaborado en base a los distintos casos que se presentan en la literatura referente a los ayllus, mientras en los casos concretos se presenta una amplia gama de tipos de organización territorial fruto de las adaptaciones y cambios que los ayllus han ido experimentando a lo largo de su historia.

El nivel de ayllu mínimo o “comunidad” es el que tiene plena vigencia en todos los casos, y en este nivel, pese a que los denominativos pueden ser distintos, los cargos y sus funciones son similares, porque están vinculados eminentemente a la producción agrícola.

La principal autoridad en el nivel de comunidad es el *jilancu* (este denominativo es bastante extendido, aunque puede tener variantes como *jilacata* o *tamani*, por ejemplo). El *jilancu* debe velar por los linderos de la comunidad y de los miembros de la misma, regula la conducta social, organiza los ritos comunitarios y hace de mediador en caso de conflictos que se presenten en la comunidad. Además se nombran temporalmente *chacareros* o *qhawasiris*, que se encargan del cuidado de los cultivos, velando por que el ganado o las aves no dañen los cultivos que están en crecimiento. En algunos casos se nombra un colaborador del *jilancu*, denominado *sursi* (en algunos casos) que en caso de ausencia del *jilancu* asume sus funciones, aunque su acción está limitada al interior de la comunidad. El *jilancu*, además, representa a la

¹³ Por ejemplo, Godoy (1985a) da cuenta del ayllu Jukumani, donde el ayllu mayor o *marca*, se subdivide en cuatro ayllus menores, los cuales se dividen a su vez en mitades o *sayas* (*patasaya* o mitad de arriba y *manjasaya* o mitad de abajo). Cada mitad se compone de un número variable de “cabildos” o villas, los cuales están conformados por familias unidas como castas o gente que comparte el mismo apellido. En este caso, el nivel más abarcante se divide en cuatro partes y cada una de estas partes contempla una división dual de tipo arriba abajo, que abarca un grupo de “cabildos”.

En el caso del ayllu Macha 150, Platt (1986: 230-231) indica que el ayllu máximo se divide en dos mitades o dos ayllu mayor: *aransaya* (o *alasya*) y *urinsaya* (o *majasaya*), denominativos para la mitad de arriba y abajo, respectivamente. Cada mitad se divide en cinco ayllus menores, los cuales se dividen a su vez en ayllus mínimos o cabildos. En este caso, tenemos que el ayllu máximo se divide dualmente y recién cada una de las mitades se divide en ayllus menores.

En 1975, Mario Montaña (1975: 105-106) mencionaba que en Potosí los miembros del ayllu Chullpa reconocen ocho jurisdicciones territoriales denominadas *jap'iy* cada una de ellas. El término *jap'iy* literalmente quiere decir “agarre”, también se las conoce con el nombre de cabildo. El denominativo *jap'iy* que se utiliza para nombrar a estas jurisdicciones territoriales es poco común, y sólo se encuentra en esta referencia a los Chullpa y en el ayllu Kirkyawi, de nuestro estudio.

¹⁴ Por ejemplo, el gran ayllu Chayanta está conformado por nueve ayllus mayores: Chayantaka, Laymi, Puraka, Chullpa, Kharacha, Sikuya, (ayllus antiguos) Jukumani, Aymaya y Panacachi (ayllus recientes). En uno de esos ayllus, el ayllu Chayantaka, que se divide en tres ayllus menores, han surgido tres nuevos cabildos, pues algunas comunidades fueron creciendo hasta convertirse en cabildos (Veimar Soto 1997: 89-90 y 212).

En el caso de Llanquera, Emilio Madrid (1998) dice que existen tres ayllus, antes eran dos, pero a principios de los años 80 uno de ellos se dividió en dos. Asimismo, una comunidad se desprendió de la jurisdicción cantonal de Llanquera, formando otro cantón.

comunidad en los niveles supracomunitarios. Además de estos, en la comunidad hay otro tipo de autoridades y cargos, que son de tipo sindical y estatal, los cuales serán descritos en otro apartado. En este punto sólo trataremos las autoridades que provienen del sistema organizativo del ayllu.

En el nivel de ayllu menor se tiene una autoridad que se denomina de distintas maneras: *mallku*, *jilacata*, *alcalde comunal*, entre otros. Esta autoridad coordina con los jilancus de los ayllus mínimos especialmente en las tareas concernientes a la producción agrícola y a los rituales agrícolas y familiares. Similares funciones tienen las autoridades de los niveles de parcialidad y de ayllu mayor.

Las autoridades de los niveles intermedios son nombradas rotativamente. Por ejemplo, Xavier Albó, para el caso de Jesús de Machaca (estudio publicado en 1972) indica que en cada parcialidad se nombran dos mallkus de mayor autoridad, de una de las comunidades que componen la parcialidad. Estos cargos, en el caso estudiado por el autor, se denominan *escribano* y *justicia*, aunque dichos apelativos no tienen relación con lo que realmente hacen. Su función era la del cobro de la tasa de su parcial y convocar a los mallkus de las comunidades para el tratamiento de asuntos inherentes a todo el ayllu mayor (Xavier Albó y equipo CIPCA 1972: 44).

En el caso de Calcha, Elizabeth Giesel (1995) indica que hasta la cantonización de los ayllus a mediados de los años sesenta, el centro ceremonial y administrativo de los mismos fue el pueblo de Calcha. Los ocho ayllus estaban divididos en dos parcialidades, *wichay* (arriba) y *uray* (abajo), cada una con cuatro ayllus. Cada parcialidad tenía como autoridad máxima un cacique, y a su lado un segunda y un alcalde mayor. La cabeza de cada ayllu era el *kuraka*.

Para el caso de Macha en el norte de Potosí, estudiado por Platt (1986) el *alcalde* es la autoridad del ayllu mínimo. Los ayllus menores son representados por los *jilankus* y los ayllus mayores por dos *kurakas*. Estas autoridades se eligen entre los miembros de la puna y su autoridad se extiende hasta los valles.

Las autoridades originarias son consideradas los protectores de la comunidad. Se considera que los comunarios están “a su cargo”, son como sus hijos, como sus *uywas* (crías), o *wawa qallu* (crías, hijos) (López 1999: 23). La indumentaria de las autoridades tiene carácter sagrado, pues significa suerte y protección para la comunidad. El portar la indumentaria protege a la comunidad de las enfermedades de hombres, animales y cultivos. La indumentaria es signo de protección y cariño para con las wawas (niños, hijos) y tiene un carácter sagrado. Nadie puede portar una chalina de vicuña pues es parte de la indumentaria de la autoridad. Y

cuando las autoridades no visten la indumentaria es como si la comunidad estuviera desnuda y pueden venir desgracias a la misma (López 1999: 24).

Una de las funciones y obligaciones principales de las autoridades de los niveles superiores del ayllu era el cobro de la tasa, cuando esta obligación estaba vigente, además debía velar por el bienestar tanto de las personas, como de los cultivos y animales. Para esto era necesaria su intervención en rituales propiciatorios vinculados a la producción agropecuaria.

Uno de los cargos que no es rotativo es el de *yatiri*, cuyos poderes especiales no provienen del nombramiento comunitario, sino de la elección por parte de los poderes sobrenaturales, expresados muchas veces a través del rayo (Carter y Albó 1988: 480).

En los niveles de ayllu mayor o ayllu máximo, en muchos asume la función de autoridad el *mallku* o *jilakata* de la parcialidad o comunidad que se considera la “cabeza” de las demás, acompañado por un cuerpo colegiado de las autoridades de los ayllus mínimos o ayllus menores, según sea el caso. Es decir que, en los niveles intermedios no se nombra a otras personas para cumplir estos cargos, sino que son las mismas autoridades de los niveles menores las que, al reunirse asumen el cargo de autoridad del nivel superior. En algunos casos sí se elegía o se tenía un “cacique” como cabeza del cuerpo colegiado de autoridades.

Antiguamente, los kurakas y caciques tenían que reunirse cada domingo con el corregidor¹⁵ en el pueblo (en el caso que presenta Elizabeth Giesel, en el pueblo de Calcha). El corregidor ordenaba los servicios que tenían que organizar las autoridades, que eran principalmente limpieza y mantenimiento del pueblo y las carreteras, así como trabajos en las chacras y casa de la parroquia y servicio de postillones (correos y mantenimiento de caminos). Los servicios al Estado se extendieron a un servicio general a los vecinos mestizos del pueblo. Después de las visitas las autoridades del ayllu se reunían en la plaza y *ch'allaban* las varas y se invitaban mutuamente a beber (Giesel 1995, 181-182).

A medida que las autoridades originarias fueron perdiendo vigencia y que los servicios personales de los indios fueron abolidos, también esta práctica fue desapareciendo. Sin embargo, de este dato interesa remarcar que, el cuerpo colegiado de autoridades del ayllu mantenía estrecha relación con las autoridades políticas y religiosas del estado, el corregidor y el cura. Los domingos, las autoridades de los ayllus asistían a misa llevando sus varas y posteriormente se reunían con el corregidor, que en la gran mayoría de los casos era un mestizo del pueblo. Este dato nos muestra también que en la lógica del ayllu no está la ruptura

¹⁵ El corregimiento es el nivel mínimo de autoridad estatal, el Corregidor es nombrado por el Subprefecto de cada provincia, el cual es designado a su vez por el Prefecto de cada Departamento. Hasta el año 2005 los Prefectos eran designados directamente por el Presidente de la República, pero actualmente son nombrados por votación.

ni el enfrentamiento con el Estado en sí sino una especie de continuidad. Las autoridades originarias se constituían en un nexo entre el Estado, entre la sociedad blanco mestiza dominante y los comunarios.

Si bien según el sistema político oficial el corregidor es parte del Poder Ejecutivo (actualmente denominado Órgano Ejecutivo), en algunos casos el corregidor era nombrado por las mismas autoridades originarias y encabezaba el sistema político del ayllu. Madrid (1998) menciona que la estructura política de Huayllamarca está encabezada por el corregidor. La designación del corregidor es rotativa entre los ayllus, donde la autoridad se denomina tamani. El cargo de corregidor, aunque es de carácter estatal está integrado al sistema de cargos originario. También en Llanquera, la estructura política la encabeza el corregidor, las autoridades de cada ayllu son los *marka auki*. También existen otros cargos como corregidor auxiliar, jueces de campo y agua y alcaldes escolares (Madrid 1998: 85 -88).

Como se puede ver en los distintos estudios realizados en varios ayllus, el sistema político presenta muchas variantes en cuanto a ordenamiento territorial, político y también en cuanto a la nomenclatura de los cargos. Sin embargo, en todos los casos encontramos que el sistema político de los ayllus tiene las siguientes características principales: es jerárquico, escalafonado, rotativo y obligatorio. Además, el sistema funciona sobre la base del ciclo agrícola – ritual de la comunidad o el ayllu.

Es jerárquico, en cuanto el grupo de familias que forma la comunidad elige a sus autoridades comunitarias. El grupo de comunidades que forman un ayllu mínimo elige las autoridades para el ayllu mínimo. Los ayllus mínimos están regidos a la vez por las autoridades de las parcialidades o ayllus mayores, y los ayllus mayores están regidos por las autoridades máximas del ayllu. Es un sistema de organización social y política intercomunitaria, que va aglutinando concéntricamente distintos niveles de organización y de autoridad.

Es escalafonado, puesto que para ocupar cargos de mayor responsabilidad es necesario seguir el escalafón de cargos establecido por la tradición comunitaria. A este escalafón se lo conoce con el apelativo aymara de *thaki* que quiere decir “camino”. Se debe empezar de los cargos de menor responsabilidad en la comunidad, luego ejercer cargos a nivel comunitario, los cuales son cívicos y también se debe cumplir obligaciones religiosas, como ser preste de la fiesta¹⁶. En este sentido el escalafón comprende obligaciones de tipo cívico como religioso que se integran en un solo sistema.

¹⁶ El “preste” es el que patrocina la fiesta. Como en todo el sistema, este cargo cae nominalmente sobre la pareja, pero en la práctica sobre la familia en un sentido amplio.

En el caso de la comunidad de Jisqa Irpa, estudiada por Carter y Albó (1988), los cargos inferiores son considerados *jisqa jucha* o “pecado pequeño” y los mayores *jach’a jucha* o “pecado grande”, que son de mayor responsabilidad. El primer peldaño es el puesto de “cabecilla”, es decir organizador de un grupo de danzantes, que en algunos lugares también es el organizador de pequeños trabajos comunales. El segundo peldaño puede ser de preste pequeño en una fiesta o altarero (*kamana*). Este último tiene una función agrícola ritual, pues durante un año debe construir y mantener un altar que permite defender ritualmente los cultivos a su cargo de las heladas, granizo o plagas. Los siguientes peldaños son de la escala mayor o *jach’a jucha* o responsabilidad (pecado) mayor. Estos son: preste grande, *jilacata* y preste de San Salvador, la fiesta principal de la comunidad. Cada uno de estos cargos implica gastos impresionantes. El preste grande debe dar comida y bebida (en la fiesta) a todos los asistentes. Como *jilacata*, debe cumplir las funciones de autoridad, recoger la contribución territorial o impuesto comunal, tomar decisiones en caso de conflictos, supervisar el intercambio de parcelas u otros bienes y es el representante e intermediario entre su comunidad y las autoridades de fuera. Es considerado el hermano mayor. Después de haber sido *jilakata* y preste en la fiesta de San Salvador, es reconocido como uno de los respetados “pasados”. Quienes han pasado todos los cargos se consideran personas sabias de la comunidad (según López, se les denomina en las comunidades aymara *jilir awki* o *jach’a yatiñan awki*, señor de mucha sabiduría y su esposa es *jach’a yatiñan warmi*, señora de mucha sabiduría (López 1999, 30). La pareja recibe honores donde quiera que vaya, y forma parte del grupo de consultores para determinados asuntos importantes (Carter y Albó 1988: 481-483).

Si bien el tipo de cargos es diverso en los distintos ayllus, lo que sí está vigente es la idea del cumplimiento de los cargos siguiendo un *thaki* o escalafón.

En muchos casos se han perdido las obligaciones religiosas y festivas o por lo menos se les ha restado importancia por el efecto de la proliferación de las iglesias no católicas en el campo y la articulación o conflicto de estas prácticas religiosas en el sistema político.

El camino o *thaki* marca también marca las etapas de la vida de las personas y su inserción y relacionamiento con la comunidad. Por ejemplo, López da cuenta de que los niños tienen el cargo de “ángeles” para pedir lluvias en tiempo de sequías en un acto ritual. El mismo consiste, donde se lo practica aún, en que un grupo de niños es llevado por un *yatiri* o sabio a los cerros y allí pedir la lluvia a las *wak’as* o cumbres guardianas (López 1999, 17-18). Según otros testimonios, los niños deben llorar al hacer este rito, para que las deidades atiendan sus pedidos. Los jóvenes solteros pueden asumir cargos menores. Después del matrimonio, es la pareja la que asume el cargo, especialmente cargos religiosos menores, y a medida que la familia se consolida y tienen mayor estabilidad económica puede asumir cargos mayores. Los

que han pasado todos los cargos normalmente serán parejas en edad madura que reciben reconocimiento y respeto por su larga trayectoria de servicio a la comunidad.

La obligación de cumplir los cargos la podemos ver en dos niveles: el del individuo, a quien le toca desempeñar un cargo, y el de la comunidad, cuando a ésta le toca designar a uno de sus miembros para ocupar un cargo en la jerarquía intercomunitaria.

La obligatoriedad se puede explicar o analizar por lo menos desde tres perspectivas: como condición para que el sistema rotativo funcione; desde la perspectiva económica, como retribución del individuo a su posibilidad de acceso a la tierra y a la justicia; y desde el punto de vista de la organización social y simbólica, como una forma de adquirir prestigio, es decir un determinado lugar de mayor privilegio simbólico y de mayores derechos en la comunidad.

El sistema de elección rotativo de alguna manera implica la obligatoriedad en el cumplimiento de los cargos. Sin la presión comunitaria para que el individuo al que le toca cumplir el cargo lo haga, el sistema rotativo no podría funcionar. De la misma forma, una comunidad no puede evadir su responsabilidad cuando le toca designar a uno de sus miembros para cumplir un cargo intercomunitario. La rotación en los cargos implica al mismo tiempo un derecho y una obligación de participar en el sistema político.

Pero el grado de obligación que un individuo (una pareja) tiene de cumplir un cargo tiene que ver también con el acceso a los recursos (fundamentalmente la tierra) que posee. No tiene el mismo grado de obligación de cumplir un cargo de mayor responsabilidad, y por tanto más oneroso, quien tiene pocas parcelas que quien tiene acceso a muchas parcelas en distintos pisos ecológicos o microclimas, o mayor cantidad de ganado. El cumplimiento del cargo es percibido como una obligación para con la comunidad y como una forma de retribuir a la misma prestando este servicio (Xavier Albó y equipo CIPCA 1972: 40). El cargo es visto como una carga, porque significa inversión de tiempo y dinero para la pareja que lo asume. Al mismo tiempo, el ejercicio de un cargo hace avanzar al individuo y su familia en prestigio al interior de la comunidad. También se considera que el haber ejercido un cargo atraerá beneficios sobrenaturales para la abundancia en el futuro (Carter y Albó 1988: 478). Ambos aspectos son patentes en los rituales de cambio de autoridades. Cuando se renuevan los cargos, las autoridades salientes les colocan como “por sorpresa” a las entrantes los símbolos de autoridad, para que no se escabullan. Y los salientes bailan y bailan con sus señoras, ataviados con muchos panes y frutas que preludian la futura abundancia, y porque festejan el haberse aliviado de la “carga” que significó el cumplimiento del cargo (Carter y Albó 1988: 480).

El sistema de cargos, está ligado al prestigio que una familia adquiere o debe mantener al interior de la comunidad. El prestigio de la familia se mantiene e incrementa mediante el

cumplimiento de los cargos. En este punto es necesario matizar el concepto de prestigio, pues el mismo en este contexto hace referencia más bien a la posición social de la familia en la comunidad, y en el nivel intercomunitario. Según Ulpían Ricardo López (1999), las personas que tienen terrenos deben asumir cargos. Cuando se cumplen los cargos recién la comunidad “respetar” a la familia. Quienes no los cumplen son considerados *jama montuna* (amontonadores de mierda) o inútiles (*jan atjiri*). Los residentes también pasan fiestas y cargo para que sus familiares sean respetados y para tener ellos o sus parientes derecho a las tierras (López 1999: 22). Los residentes también están obligados a asumir los cargos, pues, al ser contados como parte de la comunidad también son parte en la rotación de cargos. De esta manera, el servicio a la comunidad en el cumplimiento de los cargos renueva su derecho sobre la tierra (Madrid 1998: 99).

En el caso de los cargos de nivel intercomunitario, normalmente todas las comunidades, ayllus menores, mayores o parcialidades, según el caso, tienen el mismo grado de obligación y derecho en el turno de los cargos intercomunitarios. La elección de las autoridades del ayllu también pone en juego la identidad de los ayllus menores, pues las mismas son elegidas por turno, y cada ayllu tiene un turno, al interior de los ayllus cada familia tiene un turno (Godoy 1985a: 54).

El sistema de cargos en los ayllus es rotativo en todos sus niveles. En el nivel mínimo, el grupo de familias que conforman la comunidad tiene establecidos los turnos de cada familia para ocupar los cargos. En este punto podemos anotar que el cargo no recae sólo sobre el individuo, o sobre la pareja, sino es a la familia (en un sentido amplio de familia como linaje, como grupo de miembros casados e hijos al nivel de la familia extensa) a la que le “toca” el cargo. Un punto a indagar con más profundidad es ver los criterios con que se elige a la pareja de la “familia” que va a asumir el cargo.

Las comunidades al interior de un ayllu mínimo también tienen un turno para asumir el cargo. El rol está establecido por la tradición. Así, cada año no son todas las comunidades las que eligen a la autoridad del ayllu mínimo, sino que es la comunidad que le toca el turno la que elige a quien va a ejercer de autoridad y las demás comunidades ratifican esta designación y normalmente la aceptan.

De la misma forma sucede en el nivel de ayllu mayor y ayllu máximo. Las autoridades se eligen por turno y no son todos los ayllus mínimos los que eligen a las autoridades del ayllu máximo, sino que se sigue el turno y el ayllu que le toca poner a las autoridades debe elegir (o determinar a qué familia le corresponde) ser autoridad.

En este sentido, podemos decir que no existe un sistema de “elección” de autoridades, sino de “selección” de las mismas de acuerdo al turno correspondiente. Investigadores como Albó (Xavier Albó y equipo CIPCA 1972) sugieren que puede existir cierta analogía entre la rotación que se practica en la agricultura y el sistema rotativo de autoridades. Considero que el sistema rotativo ayuda a evitar o aminorar los conflictos de poder entre los diversos grupos en que está dividido el ayllu en sus varios niveles: entre familias, ayllus mínimos, parcialidades, etc.

La rotación de cultivos y de cargos es siempre “por la derecha”, en sentido levógiro. En los rituales el lado derecho es el de más jerarquía, *wichay* es de más jerarquía que *uray*. Se sientan siempre primero, en el caso presentado por Elizabeth Giesel, el *wichay* cacique, luego el *uray* cacique, el *wichay segunda*, el *uray segunda*, el *wichay* alcalde, el *uray* alcalde, etcétera y las *mama* autoridades se sientan en el mismo orden (Giesel 1995: 176). Es decir, la primera autoridad de arriba está en el primer lugar a la derecha del centro, que es ocupado normalmente por las varas, le sigue la primera autoridad de abajo, luego la segunda autoridad de arriba, y la segunda de abajo, etcétera. Este orden espacial que se respeta tanto en los actos rituales como en las reuniones, representa el orden socio espacial y la jerarquía establecidas entre las comunidades, ayllus menores, etcétera que componen el ayllu.

El único estudio que explícita y sistemáticamente aborda el sistema de organización política del ayllu como clave de interpretación y comprensión de las sociedades andinas es el de Roger Rasnake publicado en 1988. El mismo nos permite una aproximación metodológica y conceptual al tema que nos compete. En su pionero estudio sobre la organización política indígena en los Andes, compara la corriente de los estudios peruanos y la “novedosa brecha” de estudios bolivianos de los años setenta. Afirma que, en el caso del Perú, las investigaciones antropológicas han tomado como unidad de estudio principalmente el nivel de la “comunidad”. Muchas de las investigaciones realizadas en el Perú asumieron posiblemente que lo que encontraron eran ejemplos de los que Wolf llamó “closed corporate community”. Sin embargo, en los Andes, donde se mantenían lazos intercomunitarios entre distintos niveles ecológicos, la lectura de comunidades corporativas cerradas resulta inadecuada, pues sus características son el resultado de circunstancias históricas y políticas peruanas propias del siglo XX. (Roger Rasnake 1989:20)

En estos estudios examinan con cierto detenimiento el tema de las autoridades andinas, aunque con un enfoque de cambio cultural, según el cual lo que estudian es la mayor o menor vigencia del sistema de autoridades tradicionales. Esto se debe a que en el Perú, desde 1928 el gobierno central impuso el concepto de comunidad indígena a la población rural, lo que obligó a los

pueblos indígenas a adoptar una forma de organización local que no reconocía las alianzas intercomunitarias en un sentido étnico (Rasnake 1989:20).

En el caso de Bolivia, los primeros estudios de Olivia Harris entre los Laymis (1976), los de Tristan Platt entre los Machas (1976, 1981, 1982) y Ricardo Godoy entre los Jukumanis (1985a) han demostrado la continuidad y el vigor de los ayllus, como una organización que aglutina a varias comunidades.

La realidad del ayllu tiene por ende implicaciones metodológicas, pues obliga a dejar la tradicional comunidad de estudio, el presente estudio se adhiere a los arriba citados en su rechazo al enfoque del estudio en un nivel restringido de la comunidad para examinar una región étnica entera.

Este “ensanchamiento” de la perspectiva de estudio hacia grupos más amplios ha estado acompañado de los aportes de la historia y la etnohistoria, que han sido asimilados por los etnógrafos o que, como vimos en el caso de Platt, se han combinado ambas perspectivas en un solo proyecto de investigación a largo plazo.

El resultado de estos estudios ha sido la reorientación de los análisis antropológicos, alejándolos de un enfoque atemporal que los trataba como otro caso más de poblaciones “campesinas” supuestamente “sin historia” del Tercer Mundo.

Ahora, por el contrario, se enfatiza tanto las continuidades culturales y estructurales, como las estrategias de cambio y de manipuleo de oportunidades históricas, de tal suerte que ya no se considera lo “tradicional” sólo como si fueran costumbres estériles, sino más bien como claves para la comprensión de la organización social de las acciones rituales y de las relaciones con el Estado; todo ello en el contexto global de los cambios en las relaciones de poder. Estos estudios históricos han posibilitado avances fundamentales en nuestros análisis de la sociedad andina contemporánea (Rasnake 1989: 22).

El estudio de Rasnake parte pues de esta perspectiva: analizar el dinamismo y versatilidad de lo que se considera como “tradicional” tanto en lo que respecta al sistema organizativo en sí como a otros factores de la sociedad andina que estudia, simbólicos, culturales y económicos. Rasnake afirma que, de su estudio se pueden destacar dos aspectos: las características del poder que ejercen las autoridades tradicionales entre los Yura, que “de ninguna manera es la despótica imposición de una voluntad de dominio”. El segundo aspecto se refiere al análisis de los motivos que los Yura han tenido para mantener su “sistema tradicional de autoridades”. Rasnake afirma que el sistema tradicional de autoridades es “un factor de unificación de todo el grupo” (Rasnake 1989: 22).

El otro (y a mi modo de ver principal) ámbito de análisis del trabajo de Rasnake es de índole teórica. A través del estudio del sistema tradicional de autoridades pretende profundizar en la comprensión de la relación entre las estructuras simbólicas y los lazos sociales. De aquí que enfatizará su descripción y análisis en la función ritual de las autoridades tradicionales, más que en su carácter político organizativo. El análisis se centra en la relación entre los “conjuntos compartidos de significados” que se transmiten y reproducen a través del lenguaje y su relación dialéctica con las estructuras de poder y dominación. Es decir que estos conjuntos compartidos de significados por una parte legitiman el orden social a la vez que lo desafían y generan cambios en el mismo. Al mismo tiempo, estos “conjuntos compartidos de significados” se ven amenazados por “otros valores, conceptos y exigencias que puedan competir con ellos. Estas alternativas foráneas, en efecto, pueden existir paralelamente a los marcos compartidos de la comunidad e incluso, en ciertos contextos sociales, pueden aparecer en un primer plano” (Rasnake 1989: 24). El argumento central de este trabajo es que el sistema de autoridades tradicionales, a través de su participación y organización de la vida ritual de la comunidad Yura reproduce y mantiene vigente este “conjunto de significados compartidos” y por ende su función principal es la de “fundamentar la identidad y organización yuras en una imagen social que, a través de los siglos, dotaba a los ayllus de una unidad conceptual y social. Esa unidad les ha permitido mantener cierta libertad de acción y les ha facilitado el esfuerzo por controlar sus tierras” (Rasnake 1989: 153). El poder de las autoridades tradicionales, según Rasnake, radica ya no en su poder coercitivo, como en la época colonial, sino “en su capacidad (y su deber) de re-definir la naturaleza del grupo, la estructura interna del ayllu y su relación con el Estado” (Rasnake 1989: 243). Otra de las aseveraciones centrales de Rasnake es que “la comunicación simbólica que se da en las manifestaciones rituales es algo nuclear a la continuidad de los Yura como grupo social... Los principios de organización, valores y cosmovisión, sólo existen en la medida en que se reproducen por medio de la interacción social” (1989: 237-238). En el caso estudiado por Rasnake, los Yura, la vigencia (al menos en el momento que realizó su estudio) de las formas tradicionales de autoridad, su papel central en la ritualidad, el papel central de la ritualidad en la cohesión del grupo y de su reproducción como tal, llevan a afirmar que el sistema tradicional de autoridades, en cuanto reproductores de un orden simbólico también “tradicional” es central para la cohesión, reproducción e identidad étnica de los Yura. Sin embargo, en sus conclusiones, advierte de algunas tendencias contrarias que pondrían en peligro esta “reproducción de la identidad grupal”. Entre estas “tendencias contrarias” estarían los cambios culturales que se reflejan en la indumentaria, la división territorial del ayllu según parámetros estatales (la “cantonización”, que veremos adelante), la reducción de las fiestas, la creación de “sindicatos campesinos”, la migración. Estos “peligros” señalados por Rasnake, en

nuestro caso de estudio, se han materializado sobradamente, como veremos en los capítulos siguientes. Lo que nos lleva a encarar nuestro propio análisis desde una perspectiva diferente. Como veremos en el desarrollo del trabajo etnográfico, planteamos que precisamente los procesos de adaptación y cambio, más que un “peligro” son síntoma de la vitalidad comunitaria y de la voluntad política del Ayllu para mantenerse como tal.

Estado boliviano y ayllu andino.

Otro de los ejes, quizás el más importante, de reflexión sobre los pueblos andinos ha sido su relación con el Estado. Como vimos, esta discusión se plasmó en el debate político e intelectual de inicios del siglo XX y continúa hasta nuestros días.

Nuevamente, el precursor de esta línea de investigación y pensamiento fue Ramiro Condarco quien en 1966 publica la primera edición de *Zárate, el “temible” Willca*, obra dedicada a la participación aymara en la Guerra Federal y al último gran levantamiento indígena del Alto Perú, liderado por Pablo Zárate Willca. Obra que, además de la profusión y profundidad de datos históricos, ofrece una visión totalmente ajena a la del darwinismo y positivismo de inicios del siglo pasado. Muestra precisamente, en el conflicto, esta compleja relación entre el Estado boliviano y la sociedad que lo encarnaba y la sociedad india y su propio y contradictorio proyecto político. Nuevamente, también, pensadores y estudiosos bolivianos rescatan la profundidad histórica y el pensamiento visionario de Condarco. Se trata de dos sociedades, o mejor dicho, dos tipos de sociedad, en alianza y conflicto entre sí, con sus respectivos conflictos internos, con diversos proyectos políticos pero que son parte de una historia única que ha configurado lo que hoy llamamos Bolivia.

En el ámbito de los estudios históricos y antropológicos, fue Platt quien plantea la tesis del “pacto de reciprocidad ayllu Estado” como eje interpretativo para entender la historia de la relación de los ayllus con el Estado. Este pacto consistía en la obligación de los indios de pagar el tributo a cambio de que el Estado reconociera el derecho de los *ayllus* de disponer colectivamente de sus terrenos tradicionales. Según esta idea, el impuesto o tributo no era percibido como una carga opresora sobre los ayllus, sino como una garantía de la propiedad sobre la tierra y como parte del reconocimiento del Estado de los derechos del ayllu sobre la tierra. Por tanto, toda la historia de la relación del Estado con los ayllus está centrada en la problemática de la tierra, y de la defensa por parte de los ayllus de la forma comunitaria de su tenencia y explotación (Platt 1982; 1988). Los estudios de Platt se han centrado en los ayllus norpotosinos, donde la reforma agraria y el sindicalismo campesino no habían penetrado tan marcadamente como en el altiplano o los valles centrales.

Otra obra señera en el estudio de la relación entre los pueblos indígenas y el Estado es *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*, de la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui, obra aparecida por primera vez en 1984. Un par de años antes Bolivia había salido de una larga etapa de regímenes dictatoriales y en ese momento gobernaba el país una coalición de “izquierda”. Las luchas del campesinado (como en ese momento se comprendía al sector indígena, en términos de clase más que de etnia) son leídas en términos de un proyecto emancipador que culminaría, con la recuperación de la democracia y la participación de las organizaciones sindicales en el poder estatal, en un nuevo Estado, donde el “campesinado indio”, a través de sus entonces poderosas organizaciones sería el principal actor en la construcción de un nuevo orden social. Si bien las motivaciones y esperanzas con que fue escrita la obra son autocriticadas por la autora años después, en el prefacio a la edición del año 2003, el aporte fundamental de la obra ha sido hacer visible al sector campesino – indio como actor central en la historia política nacional. Este actor que ha estado presente en los momentos críticos, en la Guerra del Chaco, en la Revolución de 1952, en el Pacto Militar Campesino, en el derrocamiento de los regímenes militares. Si bien ha sido un actor “oprimido” en constante búsqueda de su “liberación”, su participación en la vida política boliviana no ha sido marginal. Las organizaciones sindicales, surgidas a partir de la Revolución de 1952, así como los movimientos reivindicativos indianistas y kataristas han jugado un rol central en la historia de los movimientos sociales bolivianos en la década de los años setenta.

En esta misma línea, son abundantes los análisis que se hicieron sobre el campesinado boliviano y su rol histórico a partir, sobre todo, de la Revolución de 1952. Lo que estos estudios nos muestran es que los pueblos indígenas andinos nunca han estado aislados de la sociedad mayor, de otros pueblos indígenas, de los contextos institucionales y políticos que les han afectado. Desde la perspectiva de Rivera y de los estudios sobre las comunidades circunlacustres, las comunidades aymaras han asumido el sindicalismo como una nueva forma de organización a partir de la cual siempre han reivindicado sus derechos sobre la tierra, en constante negociación con el Estado y no pocas veces “contra” el Estado. Desde la perspectiva de Platt y de los estudios de los ayllus norpotosinos, ha habido una especie de “pacto” mediante el cual los ayllus han luchado por mantener sus formas propias de tenencia y explotación de la tierra, pero también su autonomía comunal. En todo caso, la tierra y la tenencia comunal de la tierra ha sido la bandera de lucha de estas comunidades.

Por su parte, los movimientos kataristas e indianistas a los que alude Rivera, como veremos en el capítulo histórico, tienen un origen urbano y universitario. Sus discursos reivindicativos, como el de Fausto Reinaga y el posterior movimiento katarista (Javier Hurtado 1986), están

centrados en reivindicaciones de tipo cultural y político. Los mismos retoman la perspectiva dicotómica inaugurada por el darwinismo, pero al revés. Es decir, reivindican lo “indio” como opuesto y contradictorio a lo “no indio”, conceptualizado en la actualidad como “colonial”. El discurso de Reinaga y el “indianismo” fundado por él precisamente va en esta línea. Su Tesis India, aparecida en 1971, no tiene desperdicio por lo encendido y radical de su discurso, habla de las “dos Bolivias”, del papel político del indio, de la creación de un sistema educativo indio: “la política india, la política del indio, es una lucha total por la liberación de su pueblo, de su raza, de su historia y de su cultura” (Fausto Reinaga 2006: 74).

Años más tarde, en 1993, encontramos un escrito de Silvia Rivera donde replantea su análisis histórico desde su trabajo en los ayllus y desde el concepto de “democracia”, el artículo precisamente titula “Democracia liberal y democracia de ‘ayllu’” (Silvia Rivera 1993). Diez años de democracia habían transcurrido y el debate se orienta hacia los conceptos de ciudadanía, inclusión, “economía étnica”, derechos civiles, descolonización y autonomía. Rivera plantea que “en el centro de esta problemática reside también la necesidad de gestar formas prácticas democráticas basadas en el reconocimiento del derecho a la diferencia como derecho humano fundamental. Por lo tanto, se trata de concebir la ciudadanía de un modo diferente y específico, desde nuestra realidad pluricultural. Esto implicaría un cúmulo de reformas organizativas, institucionales e incluso cambios profundos de mentalidad que no sólo garantizarían la ampliación y consolidación de la democracia en las áreas rurales sino también el cumplimiento de una condición imprescindible para que el fenómeno democrático se desarrolle efectivamente: la descolonización radical de las estructuras sociales y políticas sobre las que se ha moldeado históricamente nuestra convivencia social” (Rivera 1993:255).

Precisamente es la época que en el discurso académico e institucional aparecen estos conceptos de reconocimiento, pluricultural, multilingüe, ciudadanía diferenciada, etcétera, que sustentarían los cambios institucionales del Estado boliviano en la década de 1990: la reforma constitucional de 1993, la promulgación de la Leyes de Participación Popular, Reforma Educativa de 1994 y la Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria de 1995.

Estas profundas transformaciones de corte liberal, la municipalización del país, el discurso de lo “pluri multi” y su impacto sobre las comunidades indígenas tanto en occidente como en el oriente boliviano, dieron lugar a numerosos análisis sociológicos, antropológicos, políticos, etcétera. Los primeros años de las reformas, las visiones fueron más bien optimistas, se hizo hincapié en la presencia indígena y campesina en la nueva institucionalidad municipal (Xavier Albó 1997; 2002; Miguel Arratia 2002; Fernando Antezana 2003; José Blanes 1999).

Por otra parte, esta nueva institucionalidad y el marco ideológico del reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística dieron lugar, en lo que a los ayllus respecta, a análisis sobre su

“reconstitución” (Veimar Soto 2004, René Chuquimia 2007). Sin embargo, como veremos a lo largo de este trabajo, esta discusión se plantea todavía como una posibilidad entre varias en las comunidades estudiadas. No es un proyecto político único ni mucho menos el principal. De todas maneras, los discursos autonomistas, el paso del reconocimiento de la “diversidad” cultural y lingüística y del derecho a “tierras comunitarias” al reconocimiento de los pueblos indígenas como “naciones” y de sus tierras comunitarias como “territorios” se dio en la coyuntura política reciente, con el ascenso a la presidencia de Evo Morales y el proyecto de “refundación” de Bolivia mediante la Asamblea Constituyente. Proceso que analizaremos en detalle en este trabajo.

Más allá de todo el complejo simbólico y espacial encarnado en la matriz organizativa del Ayllu, está también la relación Ayllu – Estado, en la cual las autoridades tradicionales jugaron un papel fundamental y no pocas veces ambiguo como intermediarios entre el Ayllu y el Estado.

La relación de los ayllus con el Estado inca, colonial y boliviano sucesivamente, se ha caracterizado por el permanente proceso de conflicto y negociación, en el cual el tributo ha jugado un papel fundamental. El tributo indígena significó en la colonia y la república una proporción importante en los ingresos estatales. En el siglo XIX, como en la colonia, se practicaban empadronamientos periódicos de todos los “indios de la comunidad”, confirmando o redistribuyendo el acceso a los recursos. De esta manera, la *tasa*, significa la contribución exigida y designa también la cantidad de tierra cuya explotación queda garantizada mediante el impuesto (Platt 1981: 680).

El reconocimiento de los ayllus como grupos étnicos sujetos de derechos y obligaciones se traduce en que el tributo o contribución (el nombre de esta obligación varía en el tiempo), debía ser pagado por el ayllu en su totalidad y no de forma individual ni familiar. El pago de la tasa había sido un medio fundamental para asegurar el derecho a la tierra, especialmente en la época de la expansión del latifundio, pues a fines del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, hubieron muchos intentos de destruir los ayllus: se intentó privatizar la propiedad de la tierra, otorgando títulos individuales para de esta manera favorecer la expansión de las haciendas latifundistas. Si bien la arremetida contra las tierras de los ayllus fue feroz, el pago del tributo era, de alguna manera, una forma de salvaguardarse frente al Estado. Platt (1982) argumenta que hubo un pacto entre los ayllus y el estado, que garantizaba los derechos de acceso comunitario a la tierra a cambio del pago del tributo. Los intentos del gobierno de privatizar la tenencia de la tierra se encontró con la resistencia de los ayllus, pues violaban el contrato que tenía raíces prehispánicas.

Con la Reforma Agraria (1952), el peligro de las invasiones de las haciendas disminuyó, con lo que el pago de la tasa se hizo menos importante y las autoridades originarias también poco a poco fueron perdiendo vigencia (Giesel 1995:189).

Las autoridades máximas del ayllu (que se denominaban cacique, segunda mayor, kuraka, etcétera, según la zona), además de sus funciones políticas y rituales, tenían la obligación de realizar el cobro del tributo y el pago al Estado. El pago del tributo se realizaba dos veces al año, en San Juan (24 de junio) y en Navidad (25 de diciembre). Este pago se lo hacía en un ambiente festivo ritual que duraba dos o tres días. La autoridad máxima del ayllu no sólo debía auspiciar este acontecimiento. Se convocaba para este efecto a dos reuniones generales o “cabildos” (en el caso estudiado por Platt 1981: 683). En estas ceremonias, el encargado de cobrar, que era la autoridad comunal, distribuía chicha y coca. Cada contribuyente era llamado por su nombre a comparecer a la mesa y pagar su tributo en presencia de todos, con lo cual quedaban confirmados sus derechos de acceso a la tierra.

Por contrapartida, estas autoridades recibían tierras que eran trabajadas por la comunidad en su beneficio, como un medio de apoyarlos en el cumplimiento de las obligaciones para con el Estado como la tasa, y para cubrir los costos de juicios u otros trámites que debían realizar a nombre del ayllu (Giesel 1995: 195).

Después de la revolución de 1952, las relaciones entre los ayllus y el estado cambiaron. Este reconoció a los ayllus y mantuvo los impuestos en el nivel de los ayllus. Dos considerables sumas de dinero deben ser pagadas por el Segunda Mayor al estado. El ayllu como grupo es responsable del mantenimiento de caminos y del correo (como postillones o posta) y el ayllu es la persona jurídica propietaria de la tierra y se representa de esa manera en caso de conflictos legales (Godoy 1985: 59).

A comienzos de los años sesenta, en varios lugares las autoridades se negaron a cumplir con el servicio de postillones y con los trabajos gratuitos. También se redujo la obligación de participar en la reunión con el corregidor del pueblo. Esto se da en parte porque en los años setenta, en el caso de Calcha, los originarios de los ayllus empezaron a ocupar cargos políticos como el de corregidor, reservado antes a los mestizos del pueblo (Giesel 1995: 189). En los años ochenta, la corriente modernista que llegó a los ayllus (cooperativistas, sindicalistas y evangélicos) llevó a que los ayllus se negaran a seguir pagando la tasa al Estado y determinaron que lo que se recaude vaya en beneficio de la escuela de cada comunidad. Posteriormente se dejó de pagar completamente esta contribución (Giesel 1995: 188). En otros casos se sigue pagando de manera simbólica la contribución, aunque se sigue realizando la ceremonia de cobranza. Si hace tres generaciones la contribución equivalía al valor de una yunta de bueyes, hoy apenas compraría una cajetilla de cigarros (Platt 1981: 683).

A partir de estas prácticas es que se reconocen en la actualidad diversas categorías sociales y tributarias al interior de los ayllus. La primera categoría es la de los originarios, supuestamente descendientes de los comunarios reconocidos por las primeras tasaciones del siglo XVI. La Revisita de 1881 que se practicó en varios ayllus, como en el caso de Macha o en nuestro caso en Kirkyawi, reconoció los derechos de los “originarios”.

La segunda categoría es la de los agregados (denominados así desde 1881), quienes eran los que se habían adscrito posteriormente al ayllu, estos tenían parcelas menores y pagaban tasas menores. Rivera y equipo THOA (1992: 96) señalan que es a fines del siglo XVI que el Virrey de la Palata ordenó la inscripción de los “forasteros” en las listas de tributarios, y esta nueva categoría tributaria se mantuvo hasta hoy con el nombre de “agregados”. En otros casos, los “agregados” se reconocen a partir de la Revisita de 1881.

Una tercera categoría era la de los *kantu runas* (para esta categoría existen diversos denominativos), quienes no disponían de ningún derecho a la tierra que cultivaban, sino que usufructuaban tierras cedidas por otros, a cambio de algunos servicios al titular de las tierras o al cura local (Platt 1981: 681-682).

Hoy en día las categorías tributarias son reconocidas en mayor o menor grado, aunque se manejan con bastante flexibilidad (Platt 1981: 686). La rigidez de estas categorías es aparente, pues la flexibilidad en la práctica respondía a una estrategia de adaptación ante el ciclo vital de las familias y la disponibilidad de tierras. Así, algunas familias que eran reconocidas como “agregados” podían pasar a ser “originarios” y viceversa, e incluso los *wit'u jaq'i* (o *kantu runas*) podían en algunos casos llegar a ser “agregados” o “taseros”, dependiendo de la disponibilidad de tierras vacantes que les puedan ser asignadas y de las obligaciones que esté dispuesta a asumir una familia. Cabe señalar que si bien la propiedad de las tierras es comunitaria, no significa que el acceso sea equitativo. Es precisamente la diferencia en el acceso a la tierra comunal la que determina las diferencias sociales y económicas al interior del ayllu. Así, en los ayllus se reconocen al menos tres categorías sociales de acuerdo con sus derechos sobre la tierra. En primer lugar están los originarios o “taseros”, son los que tienen mayor extensión de tierra y pertenecen a las familias antiguas y principales del ayllu. En segundo lugar están los agregados, familias que se han incorporado a la comunidad después de los originarios y que usufructúan pequeñas cantidades de tierra. En menor medida se encuentran los llamados *cuñas* o *wit'us*, o *kantu runas* (según sea la región) comunarios que no usufructúan tierras del ayllu y que viven trabajando para otros (Conde y Santos 1987: 32; Carter y Albó 1988: 473). Las dos primeras categorías, originarios y agregados, son categorías además tributarias. Desde la época incaica, en la colonia y en la era republicana, los ayllus tenían obligación de tributar ante el estado a cambio de que se les garantice la posesión de sus

tierras, como lo veremos un poco más adelante. Los originarios, al poseer mayor cantidad de tierras, estaban obligados a pagar una contribución mayor que los agregados. Asimismo, los originarios tienen más obligaciones en el cumplimiento de los cargos.

Como vimos a lo largo de este recorrido, los diversos estudios sobre el ayllu (desde la etnografía, etno historia y antropología) lo han “caracterizado” en su forma “tradicional”. Las referencias al pasado colonial o republicano, así como a la etnografía desplegada en los años setenta y ochenta, nos ofrecen reflexiones acerca de las “persistencias” y los “cambios”, que ha sufrido el ayllu; acerca de aquellos elementos que han sido “impuestos” en la colonia o la república o de aquellos otros que se han “conservado” pese a todos los avatares políticos, económicos y culturales que ha sufrido el ayllu. Los discursos y enfoques de “reconstitución” del ayllu están también en esta perspectiva.

En nuestro estudio de caso, como en muchos otros presentados por la etnografía de los ayllus, encontramos que los actores distinguen entre la organización tradicional a la que denominan “el ayllu” y la organización sindical. De lo cual se desprendería un análisis entre la preeminencia de uno u otro sistema organizativo, como podemos ver en el excelente trabajo de Rivera y equipo THOA (1992) *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí*. En cambio, en el trabajo de Roger Rasnake (1989) sobre autoridad y poder en los andes, arriba citado, sólo al final encontramos una breve alusión al sindicalismo campesino que había penetrado entre los Yura, mientras que todo su trabajo se centra en el análisis de las autoridades “tradicionales”. De hecho, encontramos esta discusión sobre la preeminencia y la disputa por la legitimidad entre el ayllu y el sindicato la encontramos más en documentos de carácter más político que analítico (Boletín Chitakolla 1984; Pedro Portugal 1987).

Lo que planteamos aquí es que lo que tenemos delante de nosotros es “una nueva forma de ser Ayllu”. En nuestra aproximación al análisis del Ayllu Kirkyawi será necesario por tanto un enfoque que supere las dicotomías tradicional/moderno, urbano/rural, propio/ajeno, etcétera, para ver a la comunidad como un complejo social amplio, que se sustenta en la “matriz agraria” pero que integra una dinámica económica más amplia, que tiene acceso a pisos no sólo ecológicos sino económicos y sociales, sin perder de vista la lógica de la complementariedad y el manejo disperso del territorio. Esto ha dado lugar a otro tipo de manejo territorial, en el que conviven las referencias a los cerros y la geografía y el paisaje rituales, pero también a otro tipo de manejo espacial, integrado a aquél en el que se identifican los cantones, sindicatos, comunidades, etcétera.

Cosmovisión andina

En el capítulo anterior habíamos enfatizado en la centralidad de la “matriz agraria de la comunidad” como el referente definitivo del resto de los elementos que constituyen el Ayllu entendido como comunidad. Es en el trabajo agrícola que se transmiten los conocimientos anteriormente descritos, la tecnología, las relaciones sociales y las instituciones como la familia o el ayllu. Sin embargo es en la cosmovisión, en las concepciones de tiempo y espacio culturalmente determinadas que la “matriz agraria” se sistematiza y transmite. La cosmovisión, al mismo tiempo, se manifiesta, actualiza y recrea en la ritualidad, en particular en el ciclo ritual que acompaña todo el proceso agrícola y que es practicado independientemente de las afiliaciones confesionales de los miembros de la comunidad, sean católicas o evangélicas. Es decir que no se puede comprender la comunidad sin hacer referencia a esta estrecha relación entre “matriz agraria”, organización social y la cosmovisión que se manifiesta y actualiza en la ritualidad. Es por esto que en este apartado presentaremos los elementos centrales de la cosmovisión andina, para comprender cómo aquellos valores centrales de la misma rigen las relaciones de poder y la organización política del Ayllu.

Pacha

Uno de los conceptos centrales de la cosmovisión andina, sino el central, es el concepto de Pacha. El concepto de *Pacha* ha sido y es todavía ampliamente discutido. En el artículo de Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris (1987), las autoras afirma que *Pacha* hace referencia tanto al tiempo como al espacio, o, en palabras de Bertonio “todo el universo mundo... las cuatro divisiones que componen todo”. En efecto, *Pacha* hace referencia a los cuatro suyus o cuatro partes del mundo, así como a la sucesión de las épocas del año.

El sociólogo aymara Simón Yampara afirma también que *Pacha* hace referencia al tiempo y al espacio, el tiempo se plasma en el espacio. Sin embargo, añade dos conceptos, la ciclicidad del tiempo, el eterno retorno que se conoce como el Pachakuti y la comprensión de *Pacha* como “dos fuerzas” (Pa, en aymara significa dos y ch’ama fuerza). Estas dos “fuerzas” serían el tiempo y el espacio, pero también la complementariedad entre lo masculino y femenino, entre el arriba y el abajo, entre el adelante y el detrás (Yampara y Quilla 2012).

Y este concepto central, el significado profundo y multívoco de la *Pacha* se encuentra plasmado en la Chakana. La Chakana es en primer lugar la comunidad de estrellas que forma la figura conocida como la Cruz del Sur.

La misma está representada por la figura de cruz andina o cruz escalonada de Tihuanacu. La importancia de la Chakana como símbolo determinante para la organización política, espiritual, social y económica de los Andes está reflejada en la extensa y diversa iconografía que la representa en las culturas Wari, Wiscachani, Tihuanacu en Inca. En 1613, el cronista indígena Juan Santa Cruz Pachakuti Salkamaygua copió la imagen del templo de Korikancha, en el Cuzco antes de su destrucción. En la misma, se muestra la centralidad de la constelación de la Chakana como “puente” entre los distintos espacios o *pacha* del pensamiento andino así como su centralidad en el orden temporal. Esta acepción está reflejada también en el significado de “chhaka”, que significa “puente” y “chhakana” significaría la acción de comunicar dos espacios¹⁷.



Figura 1. La constelación de la Chakana, la Chakana en un edificio inca en la Isla del Sol, representación lítica de la Chakana.

Simón Yampara afirma que la Chakana encierra la filosofía profunda de la *Pacha*. Representa el “puente” entre los tres *pacha* (alax pacha, kay pacha y ukhu pacha, descritos adelante), así como la representación simbólica del cosmos como relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad se rige a la vez por la doble dualidad como el eje rector del pensamiento andino. La doble oposición - complementariedad entre el arriba y el abajo y lo masculino y femenino.

Principios de la cosmovisión andina

Josef Estermann, en una de las más completas obras acerca del pensamiento andino titulada *Filosofía Andina* (2006), enuncia los principios fundamentales de la cosmovisión andina a partir de los cuales se despliega la relación con el mundo y la organización social. El principio rector de la filosofía andina es el principio de relacionalidad, la relacionalidad es la “fuerza vital de todo lo que existe” (2006: 111). Es decir que la condición trascendental de la existencia de los entes es la relación con otros. La relacionalidad es el “axioma inconsciente”

¹⁷ Para una descripción detallada del dibujo del altar de Korikancha ver Brechetti 2003.

y la clave pre-conceptual de interpretación hermenéutica de la experiencia andina, de la relación con la naturaleza, de la vida social y del orden ético, en otras palabras, de la cultura andina. El principio de relacionalidad afirma que la entidad básica sustancial en el pensamiento andino no es el “ente” sino la relación. No es que los entes particulares se relacionan entre sí formando un “todo integral” sino que es en la primordialidad de la estructura relacional que se constituyen los “entes”.

El segundo principio, derivado del primero y fundamental, es el principio de correspondencia. “Este principio dice, en forma general, que los distintos aspectos, regiones o campos de la ‘realidad’ se corresponden de manera armoniosa” (Estermann 2006: 136). Esto quiere decir que los entes se constituyen como tal no sólo en la “relación” de unos con otros sino en la “correlación”. Correlación que es, al mismo tiempo simbólico representativa. Esto tiene dos connotaciones. Que la correlación entre dos aspectos, regiones o campos de la realidad se comprenden y actualizan a través del símbolo y, en segundo lugar que, la relación ente el símbolo y la correspondencia es a la vez una relación de correspondencia entre lo simbolizado (la correspondencia entre dos elementos) y el símbolo. Y por tanto, también el principio de correspondencia se aplica a los elementos simbólicos.

El tercer principio es el de complementariedad. Este principio especifica la relación de correspondencia entre dos elementos de la ‘realidad’. Si los entes existen en relación a otro correspondiente, esta relación es complementaria. Es decir que los elementos correspondientes se complementan, se “hacen plenos” en la relación de correspondencia. La contraparte de un ente, su correspondiente es su complemento. De este modo, los contrarios no son excluyentes, sino correspondientes y complementarios.

Finalmente, el principio de “reciprocidad” explica el carácter complementario de la relacionalidad. A cada acto le corresponde un acto recíproco que restituye y actualiza la relacionalidad. Este principio no solo es válido en las relaciones interpersonales, sino en la relación con el mundo, con la naturaleza y con la divinidad. “El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (*inter-acción*) de tal manera que el esfuerzo o la ‘inversión’ en una acción por un/a actor/a será ‘recompensado’ por un esfuerzo o una ‘inversión’ de la misma magnitud por el receptor o receptora” (ibid. : 145). La ética, de este modo, no se funda en normas de conducta, sino en el principio de reciprocidad que rige las relaciones con el cosmos, entre las personas y con la divinidad.

A la totalidad de este conjunto de elementos que se relacionan en una relación de correspondencia y que se complementan bajo el principio de reciprocidad, se lo denomina *Pacha*, la ‘realidad’, la relacionalidad del todo en el tiempo, el espacio, el orden y la

estratificación. La cosmovisión andina es pues la representación simbólica del cosmos interrelacionado (*Pacha*).

Los tres *Pacha*

En un trabajo que data de 1978, Thérèse Bouysse-Cassagne, siguiendo la propuesta de la verticalidad ecosimbiótica de Murra y a partir del estudio de las concepciones del espacio aymara, plantea la dualidad, complementariedad entre Urco (arriba) y Uma (abajo). A partir de esta dualidad, la mencionada autora, desde la perspectiva histórica y Olivia Harris desde la perspectiva etnográfica extrapolan la dualidad arriba-abajo a la concepción de la *Pacha* (espacio tiempo) entendida en el pensamiento aymara como tres *pacha* o dimensiones espacio temporales, *alax pacha*, *aka pacha* y *manqha pacha* (Harris y Bouysse-Cassagne 1988)

En su análisis, parten de la interpretación colonial de los tres *pacha* realizada por los misioneros como correspondientes con las concepciones cristianas de cielo, tierra e infierno, respectivamente. Problematizan, efectivamente los alcances de esta interpretación, y, sin embargo, la siguen

Según las autoras, el *alax pacha*, el lugar de “arriba”, es el ámbito de las deidades astronómicas, el Sol, la Luna y las estrellas que presiden y regulan el tiempo. En este mismo ámbito está el Dios cristiano, que es una identificación directa del culto al Sol. Este ser es el que da la vida, a la vez que lo sabe todo y lo ordena todo. Asimismo, según las autoras esta sería la morada de los “santos”, de los patrones guardianes de cada comunidad. Interpretación que es problematizada por ellas mismas pues no siempre un santo se identifica plenamente con el *alax pacha*. Consideramos que es más adecuada la interpretación del *alax pacha* como el *pacha*, tiempo espacio de las deidades astronómicas.

Siguiendo el esquema colonial, identifican al *manqha pacha* como es la morada de los “diablos”, aunque aclaran que el concepto de “diablo” o “demonio” no debe entenderse en el sentido de la contraposición cristiana del bien y el mal. Sin embargo, el mismo uso del término “diablo” para referirse al panteón andino es incorrecto. La connotación negativa de la dimensión *manqha pacha* y de sus deidades fue dada por los evangelizadores a fin de erradicarlas. Este hecho hizo que las mismas pasaran a la clandestinidad. De hecho otro vocablo para denominarlas, *sajra*, significa “malo”, pero también “clandestino”. La relación con los seres del *manqha pacha* es de reciprocidad y dependencia mutua. En el *manqha pacha* están los muertos, quienes juegan un papel en los quehaceres de los vivos. La época de lluvias, en que se celebra la fiesta de Todos Santos, es considerada un tiempo sagrado, dedicado a las almas que moran en la comunidad de origen durante el periodo de maduración de los cultivos. El fin de esta temporada es el Carnaval. En algunos contextos se conoce como la fiesta de los

diablos. También es la fiesta de la abundancia, por ser la época de las cosechas de cultivos (Olivia Harris y Thérèse Bouysse-Cassagne 1988: 247-253). Otros seres como el anchanchu o lari lari, tienen una connotación de poderes nefastos y malignos. Relacionando estas deidades con las que eran veneradas en época precolonial, se puede decir que los númenes reverenciados por generaciones anteriores son desterrados hacia los bordes y adquieren un carácter cada vez más antiguo frente a la nueva religión, pero sin ser olvidados ni estar desprovistos de sus poderes (Harris y Bouysse-Cassagne 1988: 258).

En este esquema pues se vuelve muy complejo y dificultoso ubicar la figura del rayo, como una deidad que se identifica en algunos casos con Santiago, o en otros con Santa Bárbara y que representa una síntesis entre los dos ámbitos, según esta interpretación. El rayo, cuando toca a alguna persona, le otorga poderes especiales (Harris y Bouysse-Cassagne 1988: 269). De la misma manera, la *Pachamama* tiene una doble cara, a la vez cristiana y “demoniaca”. Pertenece al mundo de arriba en cuanto domesticación del “mundo salvaje”. Pero ese mundo no puede tener un orden acabado, pues deja de representar un valor positivo, se vuelve estéril. El poder creativo, la fecundidad, reside precisamente en el mundo propio del *puruma*, el mundo peligroso, de luz difusa, de los que pecaron contra el orden. La pacha también es el mundo de los muertos, encargados de la fertilidad agrícola. El poder fecundador entonces reside en ese límite (Harris y Bouysse-Cassagne 1988: 270). Es necesario, sin embargo, tomar con cuidado la interpretación de las autoras que distingue, desde las concepciones europeas, una supuesta distinción aymara entre el mundo “ordenado” y el mundo “salvaje”, categorías que posiblemente sean más de tipo interpretativo que categorías propias andinas.

Finalmente, el *aka pacha*, es el mundo de los humanos, del suelo por donde andan los vivientes, el tiempo y el espacio actuales, el punto de encuentro entre el *alax pacha* y el *ukhu pacha*. En los rituales, así como en la cosmovisión andina, estos tres ámbitos son inseparables y conviven en todo momento y en a lo largo del territorio que ocupan. El *pacha* de arriba y el *pacha* de abajo se acerca y se encuentran en el *taypi* (centro) en el *aka pacha* (Harris y Bouysse-Cassagne 1988: 272).

En el esquema citado, si bien se trata de establecer las características de los tres *pacha* y sus raíces andinas y cristianas, no se vislumbra suficientemente la relación con el otro par dual que es lo masculino-femenino, excepto por un esquema por demás sugerente que relaciona precisamente el *alax pacha* con el calendario anual marcado por los equinoccios como los puntos de encuentro y complementariedad y por los solsticios de invierno y de verano que se identifican con lo masculino y femenino, respectivamente. Y es que la complementariedad masculino femenino es el segundo elemento básico de la dualidad relacional en el pensamiento aymara.

Bouysson-Casagne, en el antecitado trabajo, identifica la correspondencia entre el arriba como lo masculino y seco y el abajo como lo femenino y húmedo. Por su parte, Tristan Platt (1986) indica que se trata más bien de un esquema de doble dualidad o de cuatripartición en el que se reconocen dos pares de pares, atendiendo sólo a la dualidad masculino femenino. El número de pares que se genera de la combinación de los elementos “hombre” y “mujer” son cuatro: hombre masculino, mujer masculino, hombre femenino y mujer femenino. De ahí que se puede entender que los segmentos de puna de las dos mitades son dos hombres, mientras que los segmentos de valle son dos mujeres. A este esquema se lo denomina *yanantin*. El autor muestra varias formas en que funciona el esquema de cuatripartición: en la construcción de la casa, los combates rituales, los rituales agrícolas, las ceremonias de matrimonio, etcétera (Platt 1986: 237-244). El concepto de *yanantin* contrasta con el concepto de *ch'ulla*, de algo que es impar pero que debería ser par. De este modo, en el pensamiento andino el par, entendido como *qhariwarmi* (hombre mujer) subyace un tipo de pensamiento en cuadros (squares) y ejemplifica lo que Levi Strauss llama la lógica de las formas (Platt 1986: 255). Sin embargo, se debe apuntar que en este esquema dual la relación es siempre de complementariedad. De este modo existe siempre, conceptual y físicamente un espacio intermedio, el *taypi*, que es el espacio de encuentro, conflicto, complementariedad, *t'inku*.

Por su parte, Estermann intenta sintetizar ambos pares de conceptos duales en un esquema según el cual las relaciones de correspondencia se dan entre el alax pacha y el kay pacha (sacando totalmente del esquema de forma injustificada al ukhu pacha) como relaciones entre el arriba y el abajo y, por otra parte la dualidad masculino femenino estarían planteadas como un eje de complementariedad en términos de derecha-izquierda.

Sin duda es complejo y muy poco saludable intentar esquematizar la lógica, los criterios y principios del pensamiento andino o de cualquier otra cultura, sin incurrir en simplificaciones poco fecundas. Sin embargo, retomando los conceptos de Estermann podemos decir que las relaciones de correspondencia se dan en términos de arriba-abajo y que este esquema dual se repite hasta el infinito. Por otra parte, las relaciones de complementariedad se dan en términos de masculino femenino y sus correspondientes pares categoriales (seco-húmedo, derecha-izquierda, arriba-abajo).

De este modo, podemos replantear el concepto de *yanantin* de Platt, como un esquema de doble dualidad en el que tenemos cuatro categorías, combinando los pares arriba abajo y masculino femenino: arriba masculino, arriba femenino, abajo masculino y abajo femenino. De este modo, es necesario reparar en que no siempre el arriba se identifica con lo masculino, y no siempre el abajo es femenino, sino que son dos categorías de pares que se combinan.

De este modo podemos entender el *alax pacha* y el *ukhu pacha* como una dualidad arriba abajo que se relacionan de manera correspondiente. En el mundo de arriba tenemos al mismo tiempo relaciones de complementariedad masculina femenina, como el sol y la luna, el día y la noche, el *intiraymi* (solsticio de invierno) y el *qhapaqraymi* (solsticio de verano). En el mundo de “abajo” se complementan los cerros y la pampa, el hombre y la mujer, los *Apu* (cerros) y la Pachamama, etcétera.

El paisaje ritual

La división segmentaria se reproduce y actualiza sobre todo en la concepción y el manejo del territorio. El ayllu mayor se divide en ayllus menores que están agrupados en dos “parcialidades”. Las parcialidades al mismo tiempo contienen divisiones menores o ayllus mínimos en los que se reconoce también la dualidad arriba y abajo, masculino femenino. De este modo, es la cosmovisión nos remite necesariamente a la matriz agraria de la comunidad.

Vimos que uno de los elementos centrales de la “matriz agraria” andina es el sistema de *aynoqas*. Esta práctica compleja, más que ninguna otra, obliga a la sociabilidad de los miembros del ayllu. Sin embargo, este “actuar sobre el mundo material”, además de los elementos técnicos descritos tales como la minimización del riesgo a través del acceso a parcelas en la *manta* o *aynuqa* en forma de “archipiélago”, sólo es posible “si hay una gestión comunitaria efectiva de un conjunto de fuerzas que emanan de los ‘dioses’, ‘espíritus’, etc., diferenciados y localizados, con los cuales debe mantenerse relaciones de reciprocidad” (Rivière 1994: 97). El buen desarrollo del ciclo agrícola de cultivo, y en particular el cultivo en las *aynoqas* requiere de condiciones meteorológicas favorables que son garantizadas no sólo por la observación de los fenómenos naturales, sino también por las prácticas rituales. De este modo, la *aynuqa* “produce” sólo gracias a la reciprocidad permanente entre la comunidad y los “dioses”, relaciones de reciprocidad mediatizadas por las autoridades tradicionales y los intermediarios rituales (Rivière 1994: 96).

Por otra parte, retomando el desarrollo teórico de Johanna Broda, veremos que el ritual no sólo se circunscribe al trabajo agrícola, sino que remite a una “posesión simbólica del paisaje” que se expresa en el culto a los cerros, a la lluvia, a la tierra, al agua y a todos los elementos de la “naturaleza” desde tiempos remotos. El ciclo ritual, el culto, el paisaje ritual y el trabajo agrícola son parte de una “cosmovisión” que configura una concepción simbolizada del espacio en un ciclo temporal marcado por la actividad agrícola. Dentro de este conjunto de elementos de culto, retomamos de Johanna Broda la centralidad del culto a los cerros, no sólo por la centralidad del mismo en la cosmovisión andina, sino por su directa relación con la “organización social” del Ayllu, tema central de nuestro estudio.

La relación entre los pares correspondientes (arriba y abajo) y complementarios (complementarios) supone tiempos y espacios “liminares”, tiempos y lugares de transición, los cuales son, diríamos, tiempos y lugares rituales que actualizan esta visión del mundo. El abrir la tierra para fecundarla, el corte de cabello, la petición de lluvias, el matrimonio, el entierro, el techado de una casa, el pasar por una apacheta, en fin, en los momentos trascendentales y en los momentos cotidianos está siempre presente la relación con el arriba y con el abajo, la complementariedad masculino femenino, la reciprocidad de las relaciones con las deidades, naturales, con la comunidad y con la naturaleza. La cosmovisión del Ayllu se expresa en el ciclo festivo y ritual que forma parte fundamental del ciclo agrícola y de la vida comunitaria y de otros elementos simbólicos presentes en la topografía, la indumentaria, la distribución del espacio, etcétera. Elementos que rigen tanto la vida cotidiana de los habitantes de los ayllus así como los momentos y lugares de celebración ritual. El elemento de la celebración es central en la vida del ayllu. Las fiestas reflejan la estructura misma de la comunidad, subrayan las diferencias según sexo, edad, nivel del escalafón comunal o los conflictos entre familias (Carter y Albó 1988: 488). Antes de entrar en el ciclo agrícola y ritual, debemos señalar que el elemento central de la ritualidad andina es la coca (Estermann 2006: 181), como símbolo de la *pacha* en su totalidad, del arriba y el abajo y de lo masculino y femenino, simboliza la relación con el universo y la relación comunitaria. Ningún ritual o reunión puede realizarse sin la presencia y la mediación de la coca, por su sacralidad.

La Chakana

Todo este complejo simbólico está representado en la Chakana. En la Chakana se encuentra representado el calendario astronómico, el ciclo agrícola, ritual y festivo de la comunidad andina, como podemos ver en este gráfico elaborado por Simón Yampara (Yampara y Guiniol 2012).

Las diversas fiestas religiosas del año coinciden con los momentos importantes del trabajo agropecuario. Además, diversos momentos del trabajo, como el roturado de tierras en descanso, o la cosecha, son en sí mismos son sagrados y como tal se convierten en celebraciones comunitarias, en honor a la *Pachamama* (el concepto de Pachamama es especialmente complejo, representa a la tierra como deidad. Se traduce el término como “madre tierra”, pero en realidad hace referencia a la naturaleza, la fuerza que da los frutos, la fuente de vida, etcétera). Más que una deidad se trata de un “principio” de fertilidad (Rivière 1994: 98).

La matriz agraria de la comunidad, determinada por el calendario astronómico, a la vez marca los diversos momentos rituales y festivos. Este esquema puesto en la Chakana, nos muestra

que tenemos dos ejes astronómicos determinados por los solsticios y equinoccios que forman una cruz de Malta y dos ejes rituales y festivos en forma de cruz de San Andrés. El sentido del ciclo es dextrógiro, que es uno de los principios espaciales andinos (hacia la izquierda, de izquierda a derecha o en sentido contrario a las agujas del reloj).

El eje horizontal de la cruz de Malta determina dos grandes épocas del año que están entre los equinoccios. La época de frío y seca, asociada con lo masculino (chacha) y la época de calor y lluvias, asociada con lo femenino (warmi). El eje vertical de la cruz de Malta divide en dos cada una de estas épocas, dando lugar a cuatro épocas asociadas con las estaciones del año. En cada una de estas épocas tenemos celebraciones centrales en todo el mundo andino, que están en los ejes de la cruz de San Andrés en nuestra gráfica.

Juyphi-pacha (época de helada), que abarca los meses de abril, mayo y junio. En este periodo se realizan los trabajos de cosecha. La celebración central de esta época es la fiesta de la Cruz, la celebración de la Chakana o Jach'a Qhana P'unchawi, misma que se celebra alrededor del 3 de mayo. Esta época finaliza con el Mara T'aqa o Año Nuevo andino, en el solsticio de invierno.

Awti-pacha (época seca), que corresponde a los meses de julio, agosto y septiembre. En esta época se terminan las cosechas. Se celebran las fiestas del Tata Illapa, ceremonia en honor al espíritu del rayo, que en el calendario católico es la fiesta del Tata Santiago el 25 de julio. Durante el mes de agosto, todo el mes de agosto se celebra a la Pachamama. Es el inicio del nuevo ciclo agrícola con la ofrenda de waxtas, ritos destinados al “pago” a la tierra que está “hambrienta” después de la temporada agrícola anterior y debe recibir ofrendas en abundancia. Esta época termina con el Quya Raymi, en el idioma quechua significa “fiesta de la princesa”, que coincide con el equinoccio de primavera y marca el inicio de las siembras.

Lapaka Pacha (época de calor). Comprende los meses de octubre, noviembre y diciembre. En esta época se realizan las siembras hasta el mes de noviembre. La celebración central en esta época es la Fiesta de Todos Santos y Difuntos, a inicios de noviembre. En este tiempo, cuando los productos están en pleno crecimiento, los antepasados retornan para ayudar al crecimiento de las plantas en los sembradíos.

Al final de esta época, alrededor del solsticio de verano se celebra la Illa Punchawi, o fiesta de las illas. Las illas son en principio representaciones en miniatura de animales y plantas, aunque en la actualidad estas illas representan también objetos en miniatura de distinta índole. Estas illas eran puestas como ofrenda al Sol en el solsticio de verano, cuando el día es el más largo del año. En muchos casos, esta festividad se realiza en Navidad o Año Nuevo, con ofrendas a las deidades de los cerros, como veremos en la etnografía.

Jallu-pacha (época de lluvias). Corresponde a los meses de enero, febrero y marzo. Esta época se caracteriza por ser más fértil, y es cuando la Pachamama muestra los frutos que los comunarios han estado esperando. La celebración central de esta época es la Anata (tiempo de regocijo) que en el calendario católico es el Carnaval. Es la celebración de las primeras cosechas, tiempo de alegría y de fertilidad.

Antiguamente se celebraba el Qapax Raymi (qhichwa), celebración a la autoridad política en el equinoccio de otoño. Actualmente, esta celebración está asociada con el ciclo del Carnaval y las semanas siguientes que coinciden con el equinoccio.

Sin embargo, en varios de los casos estudiados y en el caso de Kirkyawi, encontramos que el ciclo de carnaval es central en la ritualidad política del Ayllu. El ciclo ritual de carnaval comienza el fin de semana antes del Miércoles de Ceniza. En el carnaval se celebran a fines del verano, cuando los primeros frutos de la temporada empiezan a ser cosechados. Es la fiesta por excelencia, es la cumbre del ciclo festivo y en la que se hace evidente la “sacralización” del espacio. La celebración dura varios días e incluso semanas. Las autoridades tradicionales emprenden un recorrido casa por casa, hasta los límites del territorio del ayllu, siguiendo una ruta prefijada por la tradición. En cada casa, además de los rituales que consisten en ofrendas, libaciones de chicha o alcohol, acullico de la coca, ch’allas, las autoridades amonestan a los miembros de cada familia para que durante ese año vivan en paz, no pasen los linderos de sus vecinos, etcétera. Las visitas, en el caso que narra Rasnake son acompañadas con música y danzas, además de libaciones y comida que ofrece cada uno de los anfitriones a sus eventuales huéspedes. Después del recorrido por los límites del ayllu, visitando los hogares más lejanos se emprende el retorno hacia el centro del Ayllu (*taypi*), hacia el poblado que condensa en un espacio reducido la geografía social del Ayllu. En este momento todos los ayllus menores y sus autoridades se concentran en un espacio y tiempo ritual y festivo, con el que se consolida y recrea el vínculo que constituye al Ayllu en una comunidad, en un ente social con el que sus miembros se identifican.

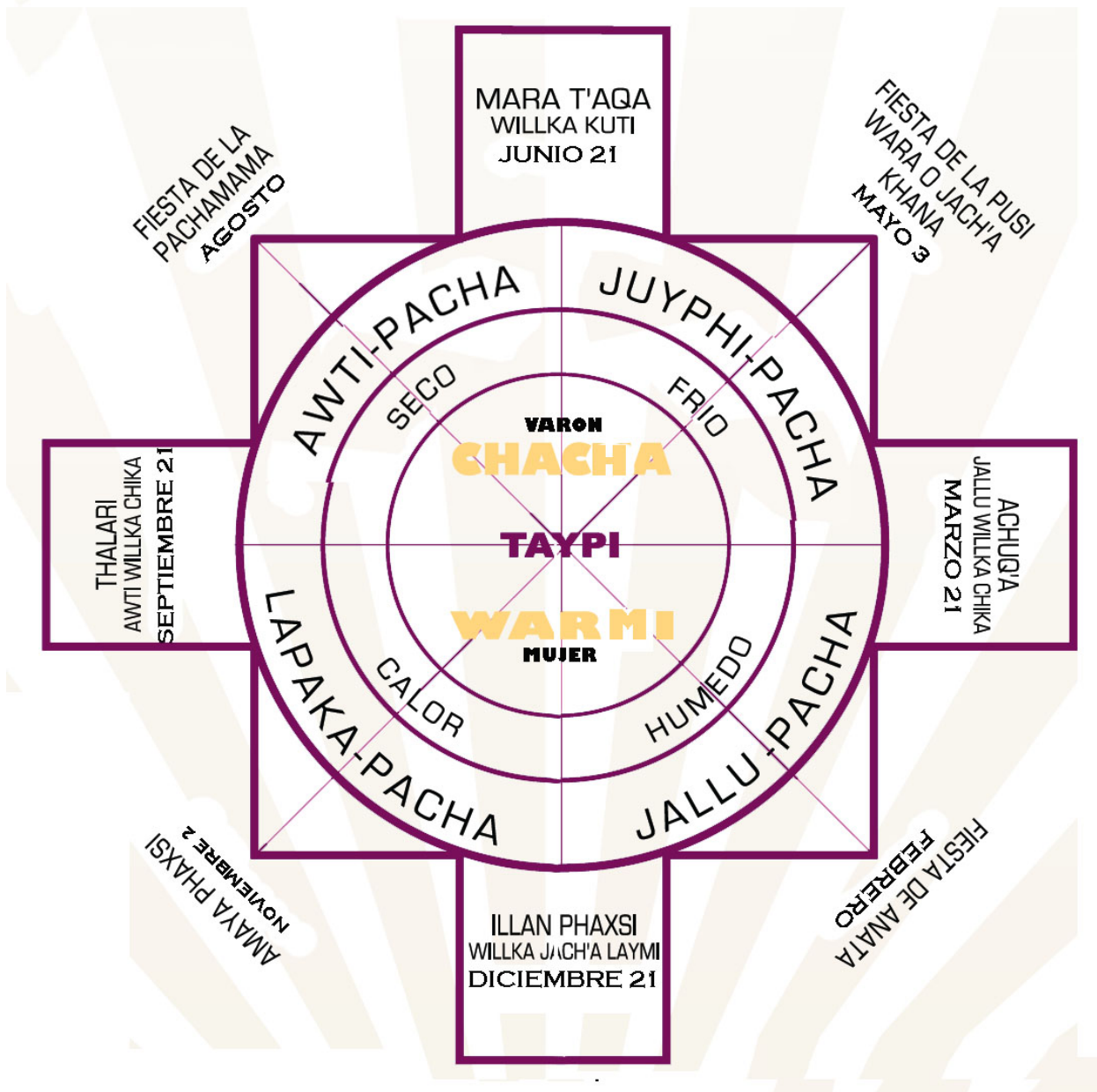


Figura 2. El calendario agrícola y ritual representado en la Chakana. Adaptado de Yampara y Guiniol 2012.

Antiguamente se hacían dos reuniones de todo el ayllu, ocasión en la cual el cacique cobraba el impuesto indigenal en medio de una gran celebración comunitaria, dos veces al año, cerca de San Juan y de Navidad. En la actualidad, ya no se cobra el impuesto como tal, pero en varios ayllus se sigue celebrando la fiesta por distintas razones. Las grandes fiestas religiosas reúnen a los grupos intercomunitarios (parcialidades, ayllus mayores) en las cuales se afianzan los lazos de intercomunitarios, las alianzas, etc. Una de las características de estas celebraciones es el t'inqu, que significa el “encuentro”, en la cual el conflicto y la violencia se ritualizan de manera que se reafirman las identidades intercomunitarias.

Las celebraciones religiosas son el tipo de actividad comunal que convoca a más gente y por más tiempo a lo largo del año (Carter y Albó 1988: 487). Las fiestas son espacios rituales y políticos donde se renuevan las relaciones sociales y de parentesco, pero sobre todo de reencuentro entre residentes y de los residentes con sus familiares que viven en la comunidad (Madrid 1998: 102).

El ciclo festivo, agrícola y ritual, simbolizado en la Chakana, también tiene estrecha relación con la organización territorial y la segmentación de carácter dual se representan simbólicamente en los centros poblados que son sede de los poderes políticos del Estado y que son reconocidos también como centros rituales y políticos de los ayllus. Por ejemplo, Elizabeth Giesel (1995: 176) muestra cómo la población de Calcha está atravesada por un lindero que demarca la división entre wichay y uray (arriba y abajo), como representación de la segmentación del ayllu. Asimismo, en el pueblo de Macha, la plaza principal así como los barrios están divididos y se reconocen los segmentos como pertenecientes a los segmentos del ayllu. Durante los rituales de la fiesta de la Cruz, los miembros de los ayllus que llegan al pueblo para el combate ritual ocupan sus respectivos espacios.

Los combates rituales, que actualmente se conservan sólo en el norte de Potosí, son el símbolo de la relación que existe entre los distintos grupos sociales que componen el ayllu. Los segmentos mínimos o intermedios si bien tienen una relación de complementariedad, también tienen un carácter antagónico. Y este antagonismo surge con ribetes de violencia normalmente en los interminables y endémicos conflictos por límites particularmente en la zona de la puna. Los conflictos por los límites han sido y son un tema importantísimo en los ayllus. Los conflictos son constantes, y endémicos.

Un año una comunidad puede invadir los terrenos de su vecina, pero esta invasión no será por mucho tiempo, pues la tierra no se puede cultivar por más de tres o cuatro años seguidos. Pocos años después, la comunidad cuyas tierras fueron invadidas puede invadir las tierras de la otra. Las transgresiones son endémicas y cíclicas, pues los ciclos de barbecho limitan la invasión definitiva.

Cuando los ayllus contiguos pretenden cultivar al mismo tiempo barbechos que están en disputa, entonces las invasiones territoriales devienen en *ch'ajwa* (enfrentamiento violento). Los conflictos se resuelven mediante la intervención de los miembros más ancianos y experimentados, aunque no siempre es así. De todas maneras, no se ponen límites rígidos entre ayllus. Los mojones que determinan los límites con los vecinos, son sólo pilas de piedra que pueden ser fácilmente cambiadas (Godoy 1985^a: 56).

Las transgresiones territoriales son necesarias e inevitables. Los límites ambiguos constituyen un mecanismo flexible para adaptarse a los cambios en la presión demográfica y de población animal.

Los conflictos por tierras entre grupos étnicos, aunque pasen por enfrentamientos violentos, nunca se solucionan poniendo los límites precisos o definitivos, sino ignorando las transgresiones o manteniendo la disputa hasta que el ciclo agrícola repliega a ambos bandos hacia sus respectivas tierras (Godoy 1985^a). De esta manera, el conflicto se mantiene latente y vuelve a surgir en otro momento. Muchas veces los conflictos por límites son sólo un detonante de tensiones de otro tipo entre comunidades. Por otra parte, el conflicto es un tipo de marcador étnico que cohesiona a la comunidad y refuerza la estructura segmentaria del ayllu. De todas maneras, estos conflictos pueden devenir en enfrentamientos violentos y sangrientos. Mario Montaña (1975: 103) daba cuenta de una pelea cuerpo a cuerpo, sin el uso de armas, protagonizada por Sicoyas y Chullpas, por linderos y límites de terrenos. En nuestro caso, Javier Izko (1992) da cuenta de un conflicto de límites entre los kirkyawi y los sacaca que data de inicios de la colonia y que durante el trabajo de campo vimos que sigue latente.

Los cerros, en la geografía simbólica del ayllu, es uno de los elementos centrales, pues son deidades protectoras de la comunidad, del ayllu menor, o del ayllu máximo, según sea el caso. El cerro representa precisamente esta relación entre los humanos y los seres divinos. Las cumbres de los cerros son los lugares privilegiados para la realización de los rituales.

El culto a los ancestros nos remite también, en el caso andino, al carácter antropomorfo de los cerros. Los cerros son concebidos como seres vivos, como *apus*, seres tutelares que velan por el bienestar de sus hijos. Los cerros tienen nombres, antecidos por el apelativo de “Tata”, que quiere decir “señor”, pero también “padre”, son denominados “achachilas”, ancianos, abuelos, ancestros. Sin embargo, en el trabajo de campo encontramos un elemento adicional: las autoridades tradicionales “encarnan” a los cerros tutelares. Existe una correspondencia directa entre el orden espacio temporal del “paisaje sagrado” y el orden social, organizativo, político. Existe una trasposición entre el orden espacial simbólico y el orden social¹⁸.

¹⁸ Otra característica de la representación simbólica del territorio y de la jerarquización organizativa que se puede encontrar en algunos ayllus es la división antropomórfica del territorio. Las unidades mínimas o unidades medias que componen una parcialidad son identificadas con partes del cuerpo para denotar cierta jerarquía u orden. Por ejemplo, en Jesús de Machaca cada parcial está simbolizado como un cuerpo, y las comunidades que los componen tienen posiciones orgánicas. La “comunidad” que ocupa el primer lugar en la jerarquía rotativa ocupa el lugar de la cabeza (p’eqe), las demás siguen un orden jerárquico: kallachi (hombro), cuerpo (tronco), y kayu (pie) (Xavier Albó y equipo CIPCA 1972). En el caso de Ajhawiri, las dos parcialidades (aransaya y urinsaya) se dividen cada una a la vez en dos. Tres de los cuatro segmentos se dividen a la vez en tres p’eqe (cabeza), hanchi (hombro o tórax), y kayu (pie), y en uno de los segmentos se reconoce además qonqori (rodilla), con lo que se suman trece unidades mínimas denominadas ayllu (Boletín Chitakolla, 1984).

Las autoridades originarias

La matriz organizativa del ayllu está íntimamente vinculada con esta visión. Cuando asume el cargo una nueva autoridad se le coloca el poncho y de esta manera, la persona que asume el cargo encarna al cerro, a la deidad protectora. En el tejido del poncho se distinguen las mismas partes que en la topografía sagrada, la cumbre (que es la parte que queda más alta cuando se viste el poncho y que está cerca del cuello) y la pampa (que es la parte que queda en el extremo inferior) (Ulpían Ricardo López 1999: 22).

Además del poncho, las autoridades deben portar la vara o bastón de mando, la chuspa (bolsita tejida para llevar la coca), el lazo, la chalina de lana de vicuña y el *ch'ullu* (gorra tejida a mano). La pareja debe vestir el traje regional llamado axu (que las mujeres, en muchos casos lo usan cotidianamente), un aguayo llamado tarilla. Uno de los signos principales de autoridad es la vara. La vara tiene distintos nombres, según el lugar, se las denomina “tata santo roma”, “papa santo roma”, “rey inka”, “rey españa”, “santísimo”, “santa wara”, etcétera. La vara en sí es un objeto que tiene un carácter sagrado, representa al mismo ayllu de donde viene la autoridad encomendada al que asume el cargo. Las varas “presiden” las reuniones y las celebraciones rituales y religiosas.

Como veremos en nuestro trabajo etnográfico y como lo muestra el trabajo de Rasnake, el recorrido que hacen las autoridades del Ayllu y los rituales durante y después del recorrido condensan en un determinado espacio y tiempo ritual y festivo las nociones de territorio, autoridad, fertilidad, los símbolos de autoridad (el bastón de mando, el poncho) y el culto a los cerros, los referentes principales de este “paisaje sagrado”. Rasnake (1989: 224 – 226) enfatiza en el simbolismo de los bastones de mando, que encarnan, según el autor, a los *jach'aranas* (las deidades identificadas con las grandes cumbres). Sin embargo, en nuestro caso, podemos añadir que no sólo el bastón de mando encarna al cerro tutelar, sino su poseedor, la autoridad tradicional, que al mismo tiempo es guardián, símbolo y encarnación de los cerros. El bastón de mando y el poncho con el que es investida la autoridad tradicional no es “signo” de la deidad, del cerro, es el mismo cerro y por tanto su accionar debe ser acorde con las nociones de protección y autoridad que se les atribuyen a las altas cumbres.

En este apartado hemos presentado los rasgos principales del Ayllu que nos interesan para nuestro estudio. La gran variabilidad espacial y temporal con que los mismos se manifiestan en los distintos casos que encontramos en las descripciones etnográficas sobre el tema, así como la diversidad de enfoques y metodologías dificultan de sobremanera una generalización. En ningún caso concreto encontraremos todos los elementos aquí descritos. Sin embargo, un

intento de síntesis como el que aquí se presenta posibilita crear una imagen de aquello que hemos denominado el Ayllu como comunidad en tanto concepto analítico y unidad de análisis. Las distintas dimensiones del Ayllu presentadas aquí nos permiten superar, por una parte, una concepción del Ayllu como un tipo de organización más o un tipo de organización sin más. El Ayllu es un complejo social que abarca una matriz agraria, la organización social y la cosmovisión que hacen forman un tipo de sociedad característica de la región andina. Por otra parte, nos permite también superar visiones parciales del Ayllu que distorsionen la comprensión de la totalidad del fenómeno. Para comprender el Ayllu debemos partir de la matriz agraria como referente fundamental de la comunidad, el carácter ritualizado de las prácticas agrarias, la inscripción simbólica del ritual y la sacralidad del territorio y la inscripción de este “paisaje sagrado” en el “paisaje social” y político.

El estudio del ayllu desde su complejo organizativo nos permite concebir esta “nueva forma de ser Ayllu” que integra nuevas concepciones del territorio, del control vertical ya no solo ecológicos, sino económico sociales, de la apropiación dispersa del territorio en ciudades, por la migración cíclica o por relaciones campo ciudad, doble domicilio, migraciones internacionales, etcétera. También una nueva relación con el estado, que va del aislamiento a la participación, a la apropiación de formas estatales como el municipio y el sindicalismo o las organizaciones suprarregionales, que no tienen un carácter agrario, sino político. Asimismo, la organización social recupera o recrea los valores comunitarios como la toma de decisiones por consenso, el debate, el escalafón, la reflexión “t’ukurina”, las relaciones intercomunitarias en niveles concéntricos, el arriba y el abajo, la complementariedad, la rotación, el control social, etcétera; a la vez que se han incorporado nuevos dispositivos organizativos como la asamblea, la “democracia” por mayoría, la institucionalidad municipal, los proyectos, las instituciones de desarrollo. Se han incorporado nuevas instancias de interacción social como la iglesia evangélica, las asambleas, los talleres, cursos, congresos, etcétera. Por otra parte, la organización social del Ayllu se funda en la matriz agraria, la cual a su vez tiene un carácter ritualizado, se sustenta y reproduce en una cosmovisión que configura un paisaje “sagrado” que al mismo tiempo se reactualiza en la organización social.

Para nuestro caso, también los análisis en torno al Ayllu tienen este énfasis en “lo originario”, con fines académicos en el caso de los etnohistoriadores que buscaban en el estudio de los “lejanos y aislados” ayllus del norte de Potosí o del altiplano respuestas a las interrogantes planteadas por los problemas de la etnohistoria y con fines políticos en el caso de quienes plantean la “reconstitución” del Ayllu y de sus instituciones y prácticas “ancestrales”. Pretendemos comprender más bien cómo y de qué manera el Ayllu “metaboliza” desde su

matriz agraria las presiones externas e internas que impulsan la transformación y la reconfiguración de la organización social y de la comunidad en sí.

Por otra parte, desde ambas perspectivas, el estudio de la organización social y política nos debe remitir no sólo al “pasado” sino al “futuro”. Ponemos estos dos términos entre comillas, puesto que según la concepción andina del tiempo no se concibe el mismo de una forma lineal sino cíclica. De todas maneras, lo que queremos enfatizar en este punto es que la organización social y política no es estática, tampoco está en función de la “conservación” de elementos culturales o “tradicionales” por sí mismos, sino que es dinámica y este dinamismo debe ser comprendido desde uno o varios proyectos políticos que están presentes en sus discusiones, que orientan su accionar interno, sus relaciones con el Estado, sus conflictos y sus alianzas. Los pueblos indígenas de Mesoamérica y Los Andes, sus avatares cotidianos, sus luchas, sus interminables discusiones nos muestran que “no son los fósiles que busca afanosamente la arqueología, sino una parte viva, original, con sus propias concepciones, de la nación mexicana; lamentablemente no reconocida hasta ahora, particularmente en relación con sus derechos políticos” (Medina 2007b: 124). Los pueblos indígenas de Bolivia, y los ayllus de las tierras altas en particular, no son solamente una “reserva moral” como los ha denominado el propio Evo Morales, ni siquiera una “reserva cultural” cuyo único valor es el de la diferencia (o el exotismo) cultural o lingüística, sino parte constitutiva, dinámica y vital de la sociedad boliviana.

A partir de este marco sostenemos que en el caso del Ayllu Kirkyawi se ha dado un proceso de recreación de la comunidad: reapropiación territorial, fortalecimiento organizativo tendiente al autogobierno a través de la apropiación de los mecanismos estatales que le permitieron la resignificación del sistema de cargos y romper esa dicotomía entre Estado y ayllu o sociedad nacional y sociedad india, sino que es una forma local y concreta de ser sociedad nacional. Debemos entender al ayllu como comunidad a partir de las formas propias de ejercer ciudadanía, desde la comunidad y no desde el concepto de grupo étnico o desde el estatuto de “lo indígena”.

Empero, cada Ayllu ha ido configurándose y recreándose en la historia propia y en la historia común compartida con el contexto mayor que ha sido la formación estatal Inca, colonial y republicana. Pese a esta variabilidad temporal y regional, algunos elementos comunes de este recorrido histórico pueden ser también aprehendidos en un recorrido de la historia desde el Ayllu, tema de nuestro siguiente apartado.

Capítulo 3. Aproximación histórica de la trayectoria política del ayllu

En el capítulo anterior hemos presentado los principales elementos que hacen al Ayllu como comunidad, como unidad de análisis y como concepto analítico. Esta caracterización no debe entenderse como un recuento de los elementos “ancestrales”, “tradicionales” que permanecen inalterables en el tiempo, sino como producto precisamente de las transformaciones y recreaciones que el Ayllu ha sufrido a lo largo que varios siglos de historia. Al presentar este recorrido histórico iremos recogiendo aquellos elementos que perduraron en el tiempo así como aquellos otros que se fueron sedimentando a lo largo de la historia. Veremos que, en la negociación y la lucha por mantener al Ayllu como un tipo de sociedad propia de Los Andes frente a los distintos poderes políticos y económicos con los que tuvieron que lidiar, las autoridades del Ayllu jugaron un papel central, al mismo tiempo que la matriz agraria sigue siendo precisamente el referente central. Esta situación no ha respondido a un afán conservador, sino a la defensa de un modo de vida en el que la matriz agraria de la comunidad juega un papel central para la supervivencia de la sociedad organizada como Ayllu. Por tanto, el Ayllu se ha constituido también en un “proyecto político” orientado a preservar un modo de vida comunitario anclado en la matriz agraria, los valores y una comprensión propia del mundo plasmada en una cosmovisión y manifestada en la vida ritual y festiva del Ayllu. El Ayllu como “proyecto político” debe entenderse como aquel complejo simbólico, cultural, territorial y organizativo que le ha permitido dialogar con el Estado y la sociedad mayor, negociar, resistir y también, en muchas ocasiones, organizarse para la lucha y la confrontación violenta. Iniciamos el recorrido en la época pre inca para terminar en la época actual como marco contextual de nuestro análisis del Ayllu Kirkyawi.

De las confederaciones andinas a las reducciones

Los señoríos andinos y el pacto de reciprocidad

Antes de la llegada de los incas, el sur de la región andina estaba poblado por diversas naciones. El ayllu era la célula de la sociedad andina, y varios ayllus se agrupaban para formar naciones de ayllus confederados. En el siglo XVI, estas naciones constituían entidades políticas que abarcaban miles de familias y extensos “archipiélagos verticales”. Entre las más importantes estaban los Colla, Lupaca, Pacajes, Charcas, Caracaras, Chuyes y Chichas.

Los señoríos ejercían un control discontinuo del territorio característico de la zona andina, el cual consistía en el “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” y el control de tierras en forma de archipiélago. Este tipo de asentamiento y de control de los recursos posibilitaba

que los miembros de los ayllus puedan acceder directa o indirectamente a una gran diversidad de insumos para su sostenimiento (Thérèse Bouysson-Cassagne 1978; 1980). El “control vertical” no era sólo un tipo de adaptación ecológica de las sociedades andinas, sino que implicaba una compleja estructura organizativa y una ideología compartida en base a los principios de reciprocidad y redistribución. Esto no quiere decir que las sociedades andinas hayan sido igualitarias y armónicas. Antes bien, diversos estudios han mostrado la existencia de conflictos y contradicciones en las sociedades andinas, así como una desigualdad en la distribución de los recursos. El control vertical estaba estrechamente ligado a un sistema político centralizado que permitía resolver la contradicción generada por los ideales de verticalidad y comunidad, por un lado, y la expropiación de excedente por las élites étnicas, por otro. Para lograr estos ideales de autosuficiencia y comunidad era necesaria una compleja jerarquía de autoridades (*mallkus, jilacatas*, etcétera). Las autoridades ofrecían regalos y servicios a la comunidad y a familias en particular, mantenían las normas y propiedades de la comunidad, mediaban disputas y rivalidades, agasajaban a los que realizaban trabajos comunitarios, eran el vínculo con la divinidad y lo sagrado y defendían los intereses de la comunidad contra amenazas externas. “Y sobre todo, garantizaban a todo el parentesco que compartía la responsabilidad comunal un mínimo de subsistencia y una amortiguación contra los desastres naturales” (Brooke Larson 1992: 38-43).

La reciprocidad y la redistribución no tenían como fin la construcción de una sociedad “igualitaria”, sino que eran un mecanismo social que permitía hacer frente a las condiciones ecológicas adversas propias de la región andina. La organización de estos grandes señoríos o linajes distaba mucho de ser un tipo de organización estatal. Las confederaciones pueden conceptuarse como un estado segmentario. La persistencia de la organización segmentaria de los distintos étnicos junto con la ideología de la “reciprocidad” les permitió entrar en diálogo con las distintas formaciones estatales, desde los incas hasta la República (Platt 1988: 439-440).

De esta manera, el “pacto de reciprocidad” del que habla Platt (1982; 1988) cuando hace alusión a la relación entre el ayllu y las distintas formaciones estatales, no debe ser entendida al estilo de un “contrato social”, sino como la forma en que los ayllus conciben las relaciones sociales, políticas y las relaciones de poder. Según Larson, el punto central es que, pese a las tensiones y conflictos, los ideales de verticalidad, reciprocidad y comunidad establecieron “las fronteras ideológicas dentro las cuales la gente definía y articulaba normas sociales, creaba pautas de justicia y legitimidad social e interpretaban su mundo y su cosmos”, eran la base de la “economía moral” (concepto tomado de Thompson) que gobernaba las relaciones sociales y fortalecía la solidaridad comunal (Larson 1992: 44).

Hacemos hincapié en este aspecto, porque consideramos que este es el fondo ideológico de organización política de los ayllus y de su forma de relacionarse y de interactuar con el Estado y la sociedad dominante. En este contexto debe entenderse el sistema de autoridades, e instituciones como el tributo o el “control vertical”.

Bajo el imperio Inca

Bajo dominio del Inca Pachacuti (1437 – 1471) los señoríos fueron conquistados y los invasores lograron imponer el poder imperial sobre las dinastías aymaras de la zona lacustre. El Inca Yupanqui (1471-1493) asentó poblaciones étnicamente extranjeras entre los pueblos conquistados, construyó una red de caminos y tambos y comenzó a reclutar guerreros aymaras para su ejército. Bajo Huayna Cápac (1493-1527) se intensificó el reclutamiento militar y ciertos grupos aymara recibieron privilegios como guerreros profesionales. Tupac Yupanqui se apropió de los valles de Cochabamba, desarraigando a los Cotas, Chuyes y Sipesipes, que habitaban estos valles. A los primeros se les permitió quedarse en sus tierras como súbitos del Inca. Los otros dos grupos fueron trasladados a la frontera oriental donde sirvieron como guardianes contra los chiriguano. Fue Huayna Cápac quien se apropió de extensas tierras con fines estatales, creó colonias de Charcas, Caracaras, Soras, Quillacas y otros grupos de la puna. Los valles fueron ajedrezados con distintas colonias *mitmaq* que cultivaban tierras estatales o tierras de sus grupos nucleares de la puna. De esta manera, el Valle Bajo de Cochabamba se convirtió en la principal región productora de cereales del Tawantinsuyu. El maíz estaba destinado tanto para la nobleza cuzqueña como para el ejército de Huayna Capac. Era conducido al tambo de Paria y de allí al Cuzco (Larson 1992: 48-51).

Los Incas fueron paulatinamente dando mayores privilegios y riquezas a los grupos que aportaban al ejército inca con jóvenes guerreros. Algunos grupos, como los Charcas, Karakaras, Cuis y Chichas, estaban exentos del tributo, pues sus guerrero pagaban un “tributo de sangre” (Bouysse-Cassagne 1980: 144). Además, fueron premiados con concesiones de valiosas tierras productoras de maíz ubicadas en la parte oriental del Valle Bajo de Cochabamba. Los incas permitieron que el ayllu y la comunidad mantengan una considerable autonomía bajo su dominio. Los campesinos debían contribuir con su fuerza de trabajo para cultivar las tierras estatales y religiosas, pero de manera muy parecida a como lo hacían para los señores étnicos y la comunidad. El Estado incaico manipuló los principios de complementariedad, reciprocidad y comunidad para “absorber la producción excedentaria de una población autosuficiente” (Murra en Larson 1992: 46).

La conquista

Cuando los españoles llegaron al sur andino, los señoríos y sus guerreros pusieron tenaz resistencia. Finalmente, fueron derrotados en 1539 y tuvieron que aliarse a los conquistadores. La guerra convirtió al antiguo granero del Tawantinsuyu en una tierra devastada. Tanto los soldados europeos como los indígenas saquearon los graneros reales, destruyeron los trabajos de irrigación, las llanuras de barbecho, etcétera. Los *mitayoc* y los mitimaes residentes se trasladaron a sus casas en los ayllus de las alturas y en el valle sólo quedaron algunos *mitmac* desempeñando labores de subsistencia (Larson 1992: 53).

La administración española pronto rompió la tregua lograda a través del sometimiento pactado. Las encomiendas y los tributos coloniales si bien hicieron posible que los ayllus mantengan la posesión de parte de sus tierras, a cambio debían prestar servicios y entregar tributos a los encomenderos y a las instituciones coloniales. La administración colonial empezó a fragmentar los reinos étnicos surandinos. Los pueblos que bajo el Inca se sentían privilegiados, empezaron a sufrir cada vez mayores cargas impositivas, en dinero, especie y trabajo, bajo el dominio de los encomenderos (Larson 1992: 56-57). Las reformas del Virrey Toledo, endurecieron aún más las condiciones de los conquistados a través de la monetización del tributo, la política reduccional y el incremento de la población enviada a la *mit'a* en Potosí (Rivera y THOA 1992: 30). Según William Carter y Xavier Albó, el antiguo principio de reciprocidad quedaba sustituido por la simple explotación (1988: 11).

Sin embargo, el estado colonial en sus inicios era todavía incipiente y débil. Los encomenderos debían necesariamente recurrir a los señores que todavía controlaban los procesos de producción en las regiones de altura, para que funcione el régimen colonial. Esta situación era muy distinta en los valles, donde los encomenderos españoles no encontraron ningún grupo dominante. Los encomenderos debieron nombrar a los caciques, quienes dependían de los patrones europeos para hacer valer su autoridad (Larson 1992: 59-62). Por ejemplo, entre 1550 y 1570 los Caranga, Quillaca y Sora libraron una batalla jurídica contra los encomenderos, demandando las tierras que les habían sido asignadas por Huayna Capac. Después de veinte años de litigio, el conflicto fue finalmente resuelto a favor de los Carangas y sus aliados, por el Virrey Toledo, pues recibieron tierras en los valles, aunque fue el mismo Toledo quien poco después llevaría a cabo un plan de asentamiento que “alteraría irrevocablemente el paisaje social” (Larson 1992: 65).

Las reformas toledanas

Cuando llegó Francisco de Toledo al Perú en 1569 como Virrey, debía enfrentar una profunda crisis política, el caos social y el declive económico que amenazaban al proyecto colonial

europeo en el reino andino. La región no sólo estaba amenazada por grandes rebeliones de los indios como la del Taquiy Onqoy que se dio en Huamanga en la década de 1560, sino que también la élite colonial estaba dividida y aumentaba su vulnerabilidad. La codicia desenfrenada y los abusos de los españoles habían tenido como consecuencia la proliferación de poblaciones descontentas, cada vez más agresivas y violentas protestas y la disminución de los tributos. Toledo, en sus doce años de administración (1569-1581) debía salvar al mismo reino andino del caos social y la decadencia (Larson 1992: 75-76).

Las reformas toledanas impuestas a partir de 1570 trastocaron la estructura organizativa y territorial del ayllu. Toledo instaura una serie de reformas destinadas a “reducir” a los indios en aldeas y formar de esta manera “comunidades” según el modelo español. Se propuso además concentrar a los indios en poblados con mayor número de habitantes y con tierras contiguas. Las reformas obligaban además a los indios a desvincularse de las tierras que poseían en distintos pisos ecológicos. Las reformas toledanas significaron un cambio importante en la organización social y espacial de los ayllus, aunque muchos de ellos lucharon por conservar su dominio sobre tierras en distintos pisos ecológicos y las tierras de los valles no fueron efectivamente separadas de sus centros nucleares en la puna. El desconocimiento real o voluntario de parte de la administración colonial de un mosaico de señoríos y del manejo del territorio en forma de “archipiélago” tuvo como consecuencia la implementación de una política destinada al confinamiento del ayllu en un territorio continuo y reducido (Herbert Klein 1999: 57).

Se trataba de contrarrestar los efectos desastrosos que había tenido la *mita* impuesta para el servicio de los indios en las minas de mercurio en Huancavelica y de plata en Potosí, pues la población había huido de sus comunidades para evitar la *mita*. Cada comunidad debía reagrupar un determinado número de familias bajo una jerarquía comunitaria y donde el territorio era indivisible e inalienable, al menos en teoría (Roux 2006: 82). Según la visión de los españoles, el patrón de asentamiento disperso se constituía en un obstáculo para la administración tributaria. La población dispersa debía ser “reducida” a pueblos ordenados y administrados. El reasentamiento de las comunidades indígenas estuvo apuntalado por las garantías de derechos de subsistencia para los residentes de las reducciones. Además la creación de los pueblos estaría acompañada de la redistribución de tierras, de tal forma que el Estado legitimaba los derechos de usufructo de todos los hogares cuyos varones estaban inscritos como tributarios y mitayos. El Estado también introdujo normas para la redistribución de las cosechas de excedentes; por medio del cultivo de tierras comunales y su participación en el mercado de productos agrícolas, la comunidad garantizaría la subsistencia mínima incluso de las familias más pobres (Larson 1992: 95). Además, las reformas

contemplaban un cambio en el sistema de tributo indígena, a partir del cual surgieron las distintas categorías socio económicas que se conocen en los ayllus: originarios, forasteros y agregados (Jean Roux 2006: 87).

Para ejecutar la reorganización territorial, Toledo creó una intrincada red de agentes de poder. Por un lado estaban los funcionarios coloniales, que supervisaban las instituciones de exacción y mantenían el orden colonial a través de la mediación y la amenaza. Pero también Toledo intentó asimilar a las autoridades originarias dentro de la nueva estructura de poder. Sin embargo, estas autoridades que se reclamaban ser “caballeros principales e hidalgos”, vieron reducido su poder, hasta el punto que los niveles superiores de autoridad de las grandes *markas* fueron desapareciendo (Rivera y Equipo THOA 1992: 32). Los *kuraka* indígenas y la jerarquía (intermedia) de gobierno de los ayllus fueron asimilados al Estado. Toledo, en una serie de ordenanzas pretendió definir el estatus, función y privilegio de los miembros de esta jerarquía. Estas autoridades distaban mucho de los antiguos señores que gobernaban sobre grandes confederaciones. Los *kuraka* tuvieron la función de intermediarios fiscales con el estado colonial. Debían supervisar el flujo del tributo dos veces por año, así como la expedición de mitayos, rastrear indios fugitivos, organizar los trabajos comunitarios para la construcción de iglesias, puentes y caminos, coordinar las actividades de cultivo comunitarias y además, como era costumbre, retribuir estos trabajos con comida y bebida. Además debían distribuir derechos de tierra y pastoreo, arbitrar en disputas locales y mediar entre la parcialidad o pueblo y las autoridades locales. El *kuraka* principal podía pedir a la comunidad ayuda en mano de obra para el cultivo de cuatro fanegadas de maíz, cuatro de papa y dos de trigo (Larson 1992: 97-98).

Los *kuraka* debían pagar el tributo completo a la corona, distribuido entre todos los habitantes hábiles. Sin embargo, muchos miembros de los ayllus huyeron hacia los valles, donde trabajaban para los españoles y podían eludir la obligación de la *mit'a*. Hacia 1580, esta situación agudizó el conflicto entre los *kuraka* de las alturas y los colonizadores españoles por los indígenas migrantes. Cada ausente en el ayllu significaba trabajo o tributo adicional para los que se quedaban. Las crecientes empresas agrarias en los valles orientales ofrecían a los migrantes una alternativa para escapar de la red fiscal impuesta por las reformas. Fueron las naciones aymara, y en menor medida las quechua, que cargaron con el mayor peso de las reformas toledanas. En el plazo de una o dos generaciones vieron sus ayllus dislocados a la fuerza y agobiados con mayores obligaciones tributarias (Larson 1992: 98-101). Esto debido a que, si bien las reformas determinaron un cambio en el patrón de residencia y de tenencia de la tierra, caracterizada por el control vertical de pisos ecológicos, en la práctica, los ayllus trataron de mantener su forma tradicional de acceso a la tierra y los recursos. Así, las disputas

por la “doble residencia” continuaron a lo largo de todo el periodo colonial, agravando las presiones tributarias sobre la población. Si los pobladores de un ayllu controlaban tierras en la puna, en los valles y en las zonas intermedias debían pagar el tributo en cada zona, según pertenezca a la jurisdicción de un pueblo de reducción (Rivera y Equipo THOA 1992: 31).

Insurrecciones indias

La depresión de la minería, las epidemias de plaga bubónica, gripe y sarampión habían devastado al país entre 1719 y 1720. La población indígena bajó considerablemente las primeras décadas del siglo XVIII. En esta coyuntura del desastre económico el virrey Marqués de Castelfuerte (1724-1736) decidió organizar un nuevo censo, en parte para reajustar las cuotas de tributo a raíz de las epidemias y en parte también porque sospechaba que los funcionarios de algunas provincias estaban aprovechándose de las calamidades para engañar al Estado y quedarse con los tributos. En particular, Cochabamba llamó su atención, pues esta provincia aparecía como una región donde los terratenientes se confabulaban para defraudar al Estado. Castelfuerte pensaba que no sólo había tributarios sin censar, sino que algunos indios se hacían pasar como “mestizos” para eludir el tributo, a quienes él denominaba genéricamente “cholos”. Es difícil saber hasta qué punto el mestizaje en Cochabamba es un fenómeno de movimiento transcultural o un fruto de las uniones entre españoles y andinos. De todas maneras, la situación descrita por Castelfuerte refleja que las fronteras identitarias en los valles eran bastante difusas, así como las categorías tributarias (Larson 1992: 141-143). Castelfuerte pretendía someter a los forasteros al pago de tributos, pues dispuso que los forasteros debieran pagar tributo y que para esto debiera asignárseles algo de tierra comunal. De esta manera se creó una nueva categoría fiscal de “forasteros con tierra”. En Cochabamba el intento por “desenmascarar” a los cholos e imponerles el tributo derivó en el alzamiento de Alejo Calatayud en 1730. Pese a que el alzamiento fue aplastado con la muerte de Calatayud y sus seguidores, Castelfuerte tuvo que retroceder en sus planes de reforma tributaria. Las reformas de Castelfuerte no se hicieron cumplir sino hasta después de las rebeliones de 1781 (Larson 1992: 144-145).

Hacia 1750, las autoridades coloniales optaron por reformas parciales para incrementar los ingresos de la corona. Para esto otorgó a los corregidores el derecho a distribuir un volumen fijo de bienes de consumo a los indios bajo su jurisdicción, con lo que el Estado reconocía oficialmente una vil práctica que ya anteriormente era desarrollada por los corregidores: los repartimientos. El nivel de corrupción de los corregidores y la práctica de la extorsión en niveles inaceptables, obligó a los indios a desertar de sus pueblos y dio lugar a una creciente agitación política, mucho antes de la rebelión de 1781 (Larson 1992: 151-162).

La situación se hizo insostenible, y una violenta insurrección estalló en el sur de los Andes en 1780 y 1781. En 1780 se abolió el repartimiento, pero ya era tarde. Las guerrillas rebeldes de Tupac Amaru y Tupac Katari fueron engrosadas por gente de linaje andino y mixto. En todos los lugares el blanco principal era sin duda el corregidor, símbolo de corrupción y explotación (Larson 1992: 166).

Desde el periodo de las insurrecciones a fines de la Colonia, las poblaciones indígenas forjaban sus estrategias y su conciencia política en relación a dos polos básicos. Uno de ellos desarrolla una praxis multiétnica, que delimita a sus enemigos e imagina un orden justo que otorga un lugar preeminente a sus aliados criollos. El otro enfatiza en la autonomía indígena y le otorga un papel decisivo a la indianización del poder y el liderazgo nacional (Stern 1987: 308). Las rebeliones de 1780-81 muestran que los elementos organizativos y culturales andinos estaban vigentes. Tal es el caso de las autoridades tradicionales o la relación entre valles y puna (Rivera y THOA 1992: 36-37). Sin embargo, el resultado de estos procesos es una diversidad regional claramente diferenciada pues, si bien en algunos lugares existía una continuidad de los sistemas organizativos andinos, en otros contextos ya “habían sufrido profundas erosiones desde la época colonial” (Rivera y Equipo THOA 1992: 41).

La República y el tributo indígena

A inicios de la era republicana, pese a los destrozos de los años de la guerra de independencia, en el norte de Potosí la producción agrícola y el comercio eran prósperos. Una de las razones de esta prosperidad era que los ayllus habían mantenido el antiguo patrón de “control vertical de un máximo de pisos ecológicos y la distribución también vertical de la población, conocida desde la época colonial como el “doble domicilio”. El control de tierras en la puna y valles permitía a los ayllus una producción tanto para la subsistencia familiar como para excedentes destinados al mercado (Platt 1982: 26-27).

La disolución del estado colonial y la transición hacia el estado republicano presentó una seria amenaza para los ayllus que se habían adaptado y reproducido bajo el régimen colonial. A fines de 1820, Andrés de Santa Cruz pretendió eliminar el tributo y acabar con la base ideológica de tenencia de la tierra de los ayllus. Sin embargo, la crisis fiscal obligó al estado a re instituir el tributo como fuente de ingresos en 1831, bajo el eufemismo de “contribución indígena” (José Flores Moncayo 1953: 64-80). Restablecido en 1831, el tributo indígena constituía el 60 por ciento de los ingresos del Estado boliviano a mediados del siglo XIX. Era el puntal económico de la naciente república hasta que, en la década de 1870, la industria minera comenzó a crecer de nuevo (Larson 1992: 367; Rivera y Equipo THOA 1992: 41).

De esta manera, la continuidad de las políticas estatales respecto al tributo hizo posible conservar los apuntalamientos ideológicos de las relaciones entre el Estado y el ayllu. Los ayllus andinos vieron en la restitución del tributo una confirmación jurídica de sus derechos colectivos de tenencia de la tierra y una autorización del Estado para conservar su modo de vida. De este modo, las comunidades andinas no sólo sobrevivieron, sino que la población fue creciendo. Para los ayllus de las alturas, el tributo simbolizaba la protección estatal de las tierras comunales (Larson 1992: 368-371).

A inicios del siglo XVIII, la diferenciación entre *kurakas* e “indios comunes” se vio acentuada por el surgimiento de una capa de indios pujantes que empezó a formar el núcleo de los “mestizos” que desplazaron sistemáticamente a los indios de las antiguas reducciones. Fue así como surge el núcleo mestizo de los pueblos conocido como los “vecinos” o “mozos”. Recuérdese que la usurpación de los cacicazgos por mestizos fue uno de los motivos de la gran sublevación de Tomás Katari en Macha (Platt 1982: 29-30).

Durante la república se reinstauraron los cargos de recaudadores de las parcialidades, los cuales estuvieron en manos de mestizos y blancos. Los esfuerzos indígenas por recuperar el control sobre los cargos y el éxito de estas gestiones constituyen uno de los rasgos más llamativos de la etnohistoria del Potosí republicano (Platt 1987: 267). Debido a que las obligaciones tributarias estuvieron vigentes durante gran parte de la primera época republicana, fue posible que subsista el ayllu y que sus autoridades tradicionales vayan adquiriendo un rol principal en la mediación entre ayllu y Estado. Por parte del Estado, continuaron las prácticas vigentes desde la Colonia mediante las cuales se censaba a todos los comunarios con el fin de actualizar y aumentar los impuestos (Carter y Albó 1988: 12). El *kuraka* colonial asumió el papel de intermediario entre el Estado colonial y los ayllus. Se presentaba ante los ayllus como el representante del Estado, “responsable de confirmar a cada unidad doméstica en la posesión de sus tierras, y de asegurar la cancelación del tributo (a veces a través de la comercialización de excedentes producidos en “tierras de la comunidad”) y demás obligaciones exigidas por el Estado colonizador”. A cambio, los *kurakas* mantuvieron su carácter de “señores naturales” y su acceso a prestaciones laborales de los ayllus bajo su jurisdicción (Platt 1982: 29).

Para establecer el monto presupuestado por concepto de tributo de cada provincia eran necesarios empadronamientos periódicos llamados “Revisitas” (José Flores Moncayo 1953: 64-80). En los libros de Revisita se consignaban, además de los contribuyentes, las categorías de “próximos” (varones entre 13 y 17 años que entrarían en la categoría de tributarios en la próxima Revisita) y “reservados” (mayores de cincuenta años de edad y otros exentos del pago (Platt 1982: 41). La Revisita, así como el cobro de los impuestos estaba a cargo del

Gobernador de cada provincia (posteriormente denominado Subprefecto), quien percibía un porcentaje del monto recaudado. Asimismo, el corregidor de cada cantón era el responsable de la cobranza en su jurisdicción y percibía también un porcentaje del monto recaudado. Una vez instalada la mesa revisadora, debían acudir al empadronamiento los cobradores indígenas (denominados *kurakas*, *segundas*, *jilancus* o *alcaldes*), así como todos los miembros de las unidades domésticas del cantón (Platt 1982: 43). Las categorías tributarias (originarios, agregados y *kantu runas*) se establecían más por el tamaño de la tierra ocupada que por las características genealógicas de la población. El monto del tributo se calculaba sobre el total de las unidades domésticas y de sus miembros en edad de tributar, sin embargo, los mecanismos en que cada unidad participaba en el pago variaban ampliamente entre ayllus (Platt 1982: 39).

La República boliviana del siglo XIX se empeñaría en incorporar a las masas andinas al modelo europeo liberal. Por su parte, los indígenas, desde su refugio en los *ayllu*, se lanzaron a resguardar el antiguo pacto de reciprocidad entre al *ayllu* y el Estado. Este pacto consistía en la obligación de los indios de pagar el tributo a cambio de que el Estado reconozca el derecho de los *ayllu* de disponer colectivamente de sus tierras (Platt 1988: 368-369).

Leyes de exvinculación y la última gran rebelión

Desde los inicios de la República hasta poco antes de la Guerra del Pacífico (1879), las políticas económicas se caracterizaron por una pugna entre las políticas proteccionistas, vigentes hasta inicios de la década de 1870 y un programa “librecambista”, que se imponería en esta época, bajo la idea de “progreso” y de los principios del liberalismo económico y político. El proyecto modernizante de corte liberal de fines del siglo XIX contemplaba la extinción de los ayllus y su sustitución por la gran propiedad agrícola que surgiría a partir de la tenencia individual de las tierras y de la creación de un mercado de tierras (Platt 1982: 15-36). El justificativo de este discurso era que el sistema organizativo y productivo de los ayllus era la causa de su pobreza y retraso.

Sin embargo, en el caso de los ayllus, Tristan Platt sostiene que su marginación “no representa un estado originario de pobreza premercantil”, como lo pretendían sus detractores. Antes bien, es fruto de la acción del Estado boliviano. La riqueza de la producción mercantil de la región - en especial de trigo, maíz y harina - se vio seriamente afectada como efecto de las políticas librecambistas aplicadas en la segunda mitad del siglo XIX. Desde 1866 la producción de trigo y harina empezó a verse afectada por la importación de estos productos desde Chile (Platt 1982: 13-35). Por otra parte, el desarrollo “semi feudal” boliviano, lejos de constituir un obstáculo, fue un aliado firme en la economía exportadora de minerales, pues permitió una acumulación capitalista originaria que dio lugar a la explotación minera (Platt 1981: 666).

Los primeros ataques estatales contra la propiedad comunal datan de 1842, cuando mediante un decreto, el Estado postulaba que los indios no eran más que simples arrendatarios de las tierras del Estado, lo que justificaba el mantenimiento del tributo indígena. Esta era la tesis del contrato enfiteutico (Ley de Enfiteusis) llevada a cabo bajo el gobierno de José Ballivián. Esta interpretación abrirá las puertas a nuevas medidas de expropiación legal. En 1861 se suprimieron las contribuciones de diezmos y primicias, pero en su lugar se instauró un impuesto territorial del 5 % del valor del terreno. El decreto del 28 de febrero de 1863 servirá de base para los decretos ulteriores de 1874 y 1880 cuyo tenor será definitivamente expropiatorio (Roux 2006: 94).

Es a partir de 1866 que se empieza a discutir el tema de la comunidad indígena, los reformadores liberales empezaron a denunciar el carácter corporativo y anticapitalista de la misma. Se argumentaba que las formas tradicionales de tenencia de la tierra eran obsoletas y que constituían un obstáculo para el progreso del país (Roux 2006: 90). En marzo de 1866, el pintoresco Presidente Mariano Melgarejo dictó un decreto que reconocía como propietarios de pleno derecho a los indígenas que tenían tierras del Estado. Si bien esta medida puede parecer progresista, introducía una serie de nuevas medidas atentatorias contra el sistema comunitario de tenencia de tierra. Cada usuario de las tierras debía recomprar su título de propiedad a un mínimo de 25 y un máximo de 100 pesos en el término de sesenta días bajo pena de expropiación de sus tierras (José Flores Moncayo 1953: 199-200).

En 1868 el Congreso declara que las tierras de las comunidades son propiedad del Estado y que por lo tanto serán vendidas en subasta pública para pagar la deuda interna. En caso de no encontrar compradores, serán devueltas a sus poseedores con un impuesto del 4 % de su valor. La venta de tierras se dio principalmente en el altiplano paceño, entre 1869 y 1870. Como consecuencia, el indio no sólo perdía sus tierras, sino que además se vio obligado a servir como “colono” en las haciendas del comprador. Estas medidas provocaron violentas protestas de parte de los indios, las cuales fueron también violentamente reprimidas por el dictador. Depuesto Melgarejo en 1871, una nueva Ley fue promulgada ese mismo año en la que se anulaban las medidas anteriores y se reconocía que las tierras de los indios “son y han sido de su propiedad” (Roux 2006: 96).

Entre 1870 y 1880 Bolivia se reintegró al mercado mundial como productor de minerales y como mercado para alimentos importados. Las minas de plata entraron en un rápido crecimiento entre 1873 y 1895. La penetración de los ferrocarriles había dado lugar a un circuito comercial que giraba en torno a la exportación de mineral y la importación de trigo (Larson 1992: 372). Con la consolidación de la economía de la plata, el tributo indígena irá

perdiendo importancia relativa en la economía estatal, con lo que empezó a plantear una solución más drástica al “problema del indio” (Rivera 2003: 70).

Cambios que trajo la Ley de Exvinculación

En 1874, bajo el gobierno de Tomás Frías, fue promulgada la “Ley de Exvinculación”, la medida más agresiva de entre las que se habían impuesto hasta el momento contra las tierras de comunidad. Esta medida declaraba jurídicamente extinguida la comunidad india y prescribía la parcelación individualizada de las tierras comunales (José Flores Moncayo 1953: 225-245). La Ley dio inicio a un proceso de expansión de la hacienda que duraría hasta entrado el siglo siguiente (Rivera 2003: 71). Según Platt, la expansión violenta de la hacienda fue la culminación de un proceso que permitió el surgimiento del capitalismo dependiente boliviano gracias a los capitales que provenían de la renta de la tierra y que desde mediados del siglo XIX se fundaría en la actividad minera (Platt 1981: 665).

La Ley pretendía la “modernización” de la producción agropecuaria mediante el desarrollo de un “capitalismo agrario” en sustitución de la tenencia comunitaria de tierras característica de los ayllus. La transformación agraria sería la contraparte de la naciente gran minería exportadora, capaz de competir con los productos importados. Sin embargo, a la larga, la política agraria liberal fracasó rotundamente, dando lugar a una economía mono exportadora y dependiente de las importaciones de insumos para la minería y de artículos de consumo de primera necesidad (Platt 1982: 37). Si bien el discurso modernizador era el justificativo ideológico de la Ley de Exvinculación, en el fondo, lo que se pretendía era una reforma del sistema de propiedad rural con el objetivo de reformar el sistema tributario y fomentar la emergencia de un mercado de tierras. Lo primero, permitiría aumentar los ingresos fiscales, mientras que lo segundo sería un paso imprescindible para el desarrollo de un “capitalismo agrario”. Este nuevo sistema consistía en la extensión de títulos individuales tanto a los miembros de los ayllus como a los propietarios de haciendas (Platt 1982: 73). La Ley reconocía la propiedad indígena en los estrictos límites de las tierras necesarias para su subsistencia. Imponía también el abandono de las tierras utilizadas por los numerosos agregados o forasteros. La separación jurídica entre el indio y la tierra había sido de esta forma legalizada. Asimismo, quedaba abierto un mercado de tierras al reconocer que los indios podían disponer libremente de sus tierras y venderlas legalmente a los grandes propietarios, mientras el Estado recuperaba los terrenos no cultivados. Con la legalización de los títulos propietarios, la comunidad indígena había desaparecido formalmente (Roux 2006: 98-100).

En cuanto a la reforma tributaria, fue extinguida también la contribución territorial y se instauró un impuesto sobre la tierra en lugar del impuesto sobre los productos. Con la

agravante de que se debía pagar el impuesto en Bolivianos y no en moneda feble¹⁹. Esto significaba un 25% de incremento en el mismo. También los indios sin tierra debían pagar un impuesto de dos bolivianos anuales (Larson 1992: 373; Roux 2006: 98-100). A partir de la década de 1870 los ingresos por la minería hicieron que los tributos indígenas sean relativamente menos significativos para el Estado. Entonces, las tierras de los ayllus serían en gran parte arrebatadas por el Estado para entregárselas a los hacendados. Las haciendas significaron un sistema brutal de explotación a los antiguos dueños de las tierras, los indígenas (Carter y Albó 1988: 13). La puesta en vigor de la Ley de Exvinculación de 1874 aceleró el avance de los latifundios, particularmente en el altiplano paceño. En otras regiones, como en el norte de Potosí, la medida fue resistida violentamente, abriéndose un ciclo de rebeliones violentas que alcanzaría su máxima expresión en la llamada “guerra de castas” de 1899 (Demelas 1981; Roux 2006: 98-100; Larson 1992: 373).

Resistencia a la exvinculación

Uno de los primeros pasos para llevar a cabo esta reforma fue el de las Revisitas cuyo objetivo en esta ocasión, a diferencia de las Revisitas anteriores, era el de establecer el área precisa que le correspondería a cada propietario “y la valoración de cada propiedad por un agrimensor, quien debía dibujar los planos a escala para determinar la capacidad productiva” (Platt 1987: 283). El trabajo de las mesas revisitadoras, en los lugares donde fue posible, determinaba la extensión de títulos individuales y la extinción formal de la comunidad. Sin embargo, esta extinción fue desconocida por los ayllus del norte de Potosí (Platt 1982: 114). La reforma que se intentaba llevar adelante no solamente afectaba la tenencia comunitaria de la tierra, sino que “amenazaba también con minar toda la estructura regional de autoridad”, razón por la cual, los mismos subprefectos entorpecían las operaciones revisitarias (Platt 1982: 83). Además, en la medida en que las exportaciones mineras y caucheras fueron supliendo en importancia a los tributos indígenas en cuanto al sostenimiento del erario nacional, el problema pasó a los departamentos, para los que el tributo fue importante para cubrir su presupuesto y fueron precisamente las autoridades departamentales y provinciales que soslayadamente se opusieron a las medidas (Platt 1982: 134).

Con la explosión de la Guerra del Pacífico (1879), el Estado boliviano decide aplicar en su totalidad la Ley de Exvinculación, que hasta ese momento tenía carácter parcial. Para ser reconocidos como propietarios de sus tierras, los indios debían pagar diez veces el monto del

¹⁹ En 1872 se decreta la eliminación de la moneda “feble” emitida a inicios de la República por Santa Cruz y su sustitución por el Boliviano. Este cambio de moneda significó también un incremento neto del 25% en el impuesto a la tierra.

tributo anual y en caso de negativa, las tierras serían vendidas en subasta. Los indios que recibían sus títulos debían además pagar el impuesto en la nueva moneda, el Boliviano, lo que significaba un aumento del 25% en el monto a pagar. Además, el título de propiedad estaba gravado con un impuesto de entre 5 a 50 Bolivianos (Flores Moncayo 1953: 255-276)

En 1881, que se intentó aplicar estas medidas en La Paz, la resistencia fue tal que en diciembre de ese año se decide suspenderlas (Roux 2006: 98-100). No sólo fue la resistencia de las comunidades la que impidió este trabajo, sino otras circunstancias como la Guerra del Pacífico misma, que hicieron retroceder al Estado de este inicial proyecto. En 1880 se promulgó una ley que otorgaba el derecho de las comunidades de obtener títulos *pro indiviso* y finalmente en 1884 se suspendieron las operaciones revisitarias (Platt 1982: 78-79).

Durante la década de 1880 se siguieron las rebeliones una tras otra. En el norte de Potosí varios ayllus se habían conformado alianzas entre parcialidades y ayllus en contra de las comisiones revisitadoras. En 1888 se tiene noticia de una rebelión que tenía ya un tinte racial. Platt da cuenta del levantamiento de 3000 indios armados que rodearon el pueblo de Sacaca, quienes se encontraban al mando de un tal Willka, originario de Guaicho (La Paz), quien se arrogaba el título de Inca y prometía “restaurar el culto del Sol, restablecer el imperio de su raza en todos los ramos de la administración pública, desapareciendo la raza blanca” (Platt 1987: 291). Según el autor, la presencia de un líder Inca representa la transformación “característica del siglo XIX de un antiguo símbolo de legitimidad estatal” (Platt 1987: 302). Esto quiere decir que la figura del Inca no significa un rechazo del Estado, sino un proyecto de transformación de los niveles dominantes del aparato estatal vía la indianización del mismo. “Sus promesas de hegemonía india suelen encontrar apoyo entre los ayllus, en coyunturas en las que no se distingue ninguna fuente de reivindicaciones dentro de la jerarquía social existente” (*ibid.*). Al parecer, la figura del Partido Liberal habría llenado, al menos temporalmente, esta carencia.

Hacia fines del siglo, las autoridades fiscales mestizas estaban completamente desacreditadas y los líderes indios habían empezado a pedir que se reemplacen los cobradores no indios por cobradores indios “el ilacata o segunda de nuestro ayllu que no puede abusar por ser de nuestra raza” (Platt 1987: 296). Esto implicaba reafirmar el control sobre sus cantones “y extender hacia la jerarquía fiscal el control directo que ya ejercían sobre las autoridades menores” (*ibid.*). Los esfuerzos colectivos se encaminaron a una “democratización del sistema fiscal no a través de la expansión del poder estatal, sino mediante la propuesta de individuos sujetos al consenso del ayllu para los cargos de recaudadores locales y corregidores” (*ibid.*).

Desaparecida la figura del Inca en 1888, el Partido Liberal reemplazó al proyecto radical andino. El mismo representaba el ideal de un “justo orden” y por lo tanto, el movimiento

indígena veía la posibilidad de apoyarse en el Partido Liberal sin traicionar sus objetivos inmediatos, aunque la indianización no podría alcanzarse más que en el nivel de los recaudadores y corregidores (Platt 1987: 297). En 1890 el Estado decide poner fin a “todas” las prácticas que iban en contra de las comunidades indias, pero para entonces el acaparamiento de tierras se había generalizado. Las comunidades indígenas no pudieron recuperar grandes extensiones de tierra que ya habían sido vendidas a los grandes propietarios quienes formaron milicias locales con sus colonos para defender sus tierras. La Ley de Exvinculación significó una de las medidas más radicales y duraderas en la extinción de un gran número de comunidades. A partir de 1895 la población de La Paz y de otros departamentos sería testigo de numerosos levantamientos indígenas que darían lugar finalmente al gran levantamiento de 1899 (Roux 2006: 100-101).

El “proyecto nacional”, considerado como una concesión orientada a la civilización e incorporación de la raza indígena al proyecto liberal modernizante, presuponía la destrucción de las formas organizativas y productivas tradicionales. Muy pronto, la resistencia india provocó que la actitud paternalista de la “casta criolla” se transformase en desdén autoritario (Platt 1982: 16). El fracaso de la política agraria se explica en parte por la tenaz resistencia de los ayllus ante estas medidas y por la incapacidad del Estado de imponerlas por la fuerza. Esta resistencia, sin embargo, no debe ser considerada como “una explosión ciega, desprovista de objetivos claros” sino como la defensa de un orden “tradicional” que aseguraba el gran comercio triguero en el caso analizado por el autor. En la base de este orden tradicional estaba el sistema del tributo indígena, desarrollado minuciosamente por Platt para el caso del norte de Potosí (Platt 1982: 38).

Como vimos anteriormente, para el Estado Inca como para el Colonial, el tributo era parte de los que Platt llama el “pacto de reciprocidad”. Sin embargo, el Estado republicano consideró el tributo como el pago de un arriendo de tierras fiscales ocupadas ocasionalmente por los ayllus. Durante las primeras décadas del régimen republicano el Estado no pudo sino reconceptualizar el tributo como tasa de arriendo y siguió percibiendo la contribución indígena semestralmente, pues era la que sustentaba el erario nacional. Sin embargo, esta concepción sería el justificativo de las ventas forzadas impuestas por Melgarejo y de la Ley de Exvinculación que planteaba la extinción formal del ayllu y la consolidación de la propiedad individual de la tierra. Tristan Platt anota que no se trataba de un rechazo visceral a las reformas, sino que respondía a una compleja ideología según la cual el Estado había perdido legitimidad ante los ayllus al romper unilateralmente lo que era percibido como el “pacto de reciprocidad” tácito entre ambos. En la mentalidad indígena, los servicios personales a los representantes estatales como el tributo eran tradicionalmente aceptados por constituir la contraparte del *pacto* y el

Estado estaba en la obligación de aceptar sus prestaciones como parte de su papel de protector de los ayllus (Platt 1982: 95-101).

Las sublevaciones indígenas aumentaron en frecuencia y en violencia, hasta culminar con la gran movilización indígena durante la Guerra Federal, en la que los indígenas inicialmente apoyaron a la facción liberal paceña. Los liberales habían manipulado el descontento de las comunidades indígenas para movilizarlas en contra del gobierno conservador.

La revolución federal y la guerra de razas

El siglo XX y los primeros estudios sistemáticos que encontramos sobre el ayllu han estado marcados por un acontecimiento central, la Guerra Federal de 1899, que culminó en 1900 y que se caracterizó por la activa participación de un ejército indio comandado por Pablo Zárate Willca. La guerra civil entre los bandos conservador y liberal de la élite política y económica de la época había dado lugar al último gran levantamiento indígena de nuestra historia. Zárate Willca, quien había sido aliado del líder liberal José Manuel Pando, puso su ejército indio al servicio de éste. Sin embargo, pronto Willca llamaría a una sublevación general en contra de “la raza blanca”. Durante el conflicto bélico, las huestes indias habían masacrado a miembros del ejército regular como de las fuerzas subversivas. Una vez que el partido liberal se hizo del poder, ambos bandos se unieron para aplastar la rebelión india. Sin embargo, con el conflicto bélico y la “guerra de razas”, surgió en la discusión política e intelectual de la época el tema del indio y de su incómoda presencia en la sociedad nacional, junto con las ideas de “progreso” y el cientificismo positivista, dieron lugar a lo que Demelas ha llamado “el darwinismo social a la criolla”. El discurso liberal, teñido de positivismo y cientificismo, pregonaba la inferioridad racial del indio y la necesidad de su extinción.

En 1899, tanto las tensiones entre la élite política “criolla” como el descontento de las comunidades andinas derivó en el episodio conocido como la Guerra Federal. En el ámbito de la política nacional, la guerra federal de 1899 se constituiría en un hito que marca dos etapas de este periodo. La crisis de la oligarquía de la plata, el surgimiento de la minería del estaño en la región norteña del altiplano, el fortalecimiento de la ciudad de La Paz como polo comercial, la ampliación de la frontera latifundista en este Departamento, entre otros factores, dieron lugar a una tensión regional que derivó en el enfrentamiento armado. La derrota de los conservadores y el ascenso al poder de los liberales encabezados por el general José Manuel Pando dio lugar al desplazamiento del eje de articulación de la economía boliviana, hacia la ciudad de La Paz y en torno a una nueva alianza minero terrateniente (Rivera 2003: 71).

Los liberales habían finalmente llevado a cabo un golpe de estado para hacerse por la fuerza del poder político en Bolivia. La facción liberal había levantado el discurso del federalismo

como bandera político ideológica. La causa federal se identificó así con el programa de los liberales y de esta manera consiguieron el apoyo de la clase “criollo mestiza” sobre todo de La Paz. Sin embargo, no bastaba que los vecinos de La Paz se unieran entusiastas al proyecto federal liberal. La resistencia de los conservadores había de echar mano del ejército para aplastar el golpe. Pando ya había previsto esta situación y desde hacía tiempo que había hecho alianzas con los indios descontentos para que apoyasen el proyecto liberal. Para 1899 se había establecido una amplia red de contactos entre autoridades originarias de los ayllus tanto del altiplano paceño y orureño como del norte de Potosí y de la región andina de Cochabamba. Sin duda, el liderazgo más visible de este alzamiento fue el de Pablo Zárate, el “temible” Willca (Condarco, 2002). La participación de la población indígena al mando de Willca fue sin duda definitiva para lograr el triunfo de las fuerzas liberales en contra de los conservadores.

El enfrentamiento armado duró poco más de tres meses, hasta que el 10 de abril de 1900 el ejército conservador fue derrotado y los liberales se hicieron del poder político de la República. Inmediatamente, Pando instruyó la postergación del tratamiento de la cuestión del federalismo. En el curso de la Guerra el apoyo indígena a los liberales pronto se había transformado en un violento y extendido levantamiento con objetivos y liderazgo propios. La rebelión indígena pronto se mostró autónoma en sus fines y en su organización. El programa de reivindicaciones de los rebeldes puede sintetizarse en cuatro puntos: restitución de tierras comunales usurpadas, lucha contra la agresión de la clase latifundista criolla, desconocimiento de las autoridades tanto liberales como conservadoras y constitución de un gobierno indio bajo la autoridad de Willca (Rivera 2003: 72).

Los días que sucedieron a la victoria liberal los indios de diferentes lugares protagonizaron saqueos, toma de haciendas y hechos de violencia contra las autoridades mestizas de los pueblos. En la localidad de Peñas, en el Departamento de Oruro, el lugarteniente de Willca, Juan Lero constituyó un gobierno indígena con reivindicaciones muy distantes a las de los liberales. En la constitución del gobierno indígena de Peñas se puede advertir dos objetivos centrales, la restitución de las tierras arrebatadas por las haciendas y la constitución de un gobierno propio (Condarco 2002: 382-386). También es digna de mencionar la rebelión de Sacaca, donde el mismo 10 de abril, un tal Mauricio Pedro, con un número considerable de indígenas procedió a saquear e incendiar las haciendas de la región y declararon que las propiedades particulares pasarían al “dominio común”, detuvieron a los propietarios y les dieron muerte. Diez días más tarde, los indígenas sublevados de Sacaca y Kirkyawi ingresaron al pueblo del mismo nombre y ejercieron todo género de violencia contra el vecindario. Declararon una guerra de raza y la extinción de la raza blanca y mestiza y su adhesión

incondicional al “Presidente Willca” (Condarco 2002: 387). El levantamiento de Sacaca y Kirkyawi muestra que el programa político de Willca y sus seguidores tenía dos pilares fundamentales, la recuperación de las tierras usurpadas por los propietarios privados, la restitución de las mismas a la comunidad y un proyecto de gobierno indígena autónomo cuyo emblema era sin duda Willca, reconocido como “Presidente”.

La pericia militar y política de Pando, y la superioridad bélica de sus fuerzas lograron controlar las sublevaciones y finalmente aplastar todo tipo de rebelión indígena. Este proceso culminó con la ejecución o encarcelamiento de los rebeldes indígenas, incluido su antiguo aliado, Zárate Willca, quien después de haber sido encarcelado cuatro años y posteriormente liberado, murió asesinado hacia 1904 (Condarco 2002: 412).

La rebelión de Willca fue, según Rivera, la última rebelión autónoma del periodo republicano. Derrotados y diezmados, los rebeldes indios se comportaron “como una nación dentro de otra nación, expresando en su enfrentamiento abierto contra la minoría criolla dominante la ideología y la práctica de una lucha anticolonial (Rivera 2003: 73). Se constituye en la cúspide de la confrontación secular en la que el liberalismo ilustrado intentó acabar con la herencia colonial – andina de Bolivia (Platt 1987: 301).

La derrota de Zárate Willca, la institución de un régimen liberal y el censo de 1900 marcan en el discurso y en el imaginario social de la época la esperanza de la inevitable extinción de la “raza autóctona” (Rivera 2003: 73-74). “La pesadilla del asedio indio – cuya imagen remonta a la rebelión de Katari en el siglo XVIII- sobrevivirá al ocaso del poder oligárquico y continuará generando por mucho tiempo más los sentimientos elementales con que el criollaje urbano modela su representación de la sociedad india dominada” (Rivera 2003: 77).

Ahogado en sangre el levantamiento de Zárate Willca, ¿qué hacer con el indio? Para la “casta señorial” (en términos del sociólogo René Zavaleta 1985), el indio era una rémora para el progreso y desarrollo del país. Las ideas social darwinistas de la época apuntaban a la natural inferioridad del indio y a la necesidad de su eliminación.

El proceso de expansión de las haciendas y de la pequeña propiedad parcelaria iniciado en la década de 1870 había derivado en el permanente asedio a las tierras de comunidad de los ayllus. Los “vecinos” de los pueblos rurales, cultural y socialmente identificados como “mestizos”, establecieron una tupida red de control del comercio interno, bloqueando el acceso autónomo de la producción comunal al mercado. A fines del siglo XIX se pueden distinguir tres modalidades de apropiación monopólica de los bienes: el monopolio de la tierra, el monopolio del mercado y el monopolio del poder político (Rivera 2003: 72). El gran levantamiento indígena encabezado por Willca era no otra cosa que la cúspide de la resistencia

ante el avasallamiento de las tierras comunales por parte de la clase dominante y de los “mestizos”.

En el plano ideológico, las minorías dominantes plantearon un modelo de sociedad en el que la “civilización occidental” se presentaba como el único futuro posible. La confrontación entre dos razas era considerada como la confrontación entre una cultura eurocéntrica, la única viable para alcanzar el progreso y la cultura indígena, signo de retraso y rémora del progreso de la nación. Los grupos mestizos eran los excluidos de las dos razas “polares”, aunque identificados ideológica y políticamente con los ideales criollos de “civilización” y “progreso” (Platt 1988: 367).

En el ámbito económico, la marcha hacia la *racionalidad* apuntaba a la expansión de la actividad mercantil. Para este fin era necesaria la consolidación de la propiedad privada y la consolidación de un mercado de tierras, como parte del proyecto nacional de la incipiente burguesía criolla de fines del siglo XIX.. Los indios fueron forzados a entrar a los mercados urbanos a fin de cumplir con el impuesto monetario. Pero su resistencia a considerar al mercado como la base misma de su economía fue vista como una terca oposición a la “luz resplandeciente de la civilización”, en palabras de la época. Lo cual sólo era explicable para los criollos, por su apatía, estupidez y abyección. Los indios “rebeldes” se transforman así en el discurso no solamente en “bárbaros” sino en ajenos a su propia tierra (Platt 1988: 367-369).

Mariano Baptista decía que “la clase letrada y cristiana, la que vive en una atmósfera de civilización, siente por los aimaras un grande horror” (Mariano Baptista en René Zavaleta 1985:183). Gabriel René Moreno, uno de los más reconocidos intelectuales de la época, hablaba del indio como un ser “sombrio, asqueroso, huraño, prosternado, estúpido y sórdido” (Zavaleta 1985:184). Para José Manuel Pando, aliado de Zárate Willca, la eliminación del indio “no es un delito, sino una selección natural, dura y repugnante, pero impuesta para las necesidades de la industria” (ibíd.).

Bautista Saavedra, había sido en 1901 abogado defensor de un grupo de indios enjuiciados por la Masacre de Mohoza durante la Guerra Federal. En 1918 Saavedra y su equipo aparecen como abogados de un grupo de caciques apoderados. En 1920 accede a la Presidencia y su acercamiento con los caciques indígenas muy pronto se torna en hostilidad, puesto que aplasta sangrientamente el levantamiento de Jesús de Machaca en marzo de 1921 (Roberto Choque 2005: 43-78; Esteban Ticona y Xavier Albó 1997: 101-105). Bautista Saavedra, escribía sobre el indio: “Apenas una bestia de carga, miserable y abyecta, a la que no hay que tener compasión y a la que hay que explotar hasta la inhumanidad y lo vergonzoso [...] si hemos de eliminarlos, porque constituyen un obstáculo y una rémora en nuestro programa, hagámoslo franca y enérgicamente” (Bautista Saavedra en Zavaleta 1985: 185).

En medio de esta corriente que abiertamente postulaba la eliminación del indio y la guerra de castas, surge en la figura y el pensamiento de Franz Tamayo, “hombre sin duda con una audacia en los ojos de su pensamiento que iba más allá de la mera conformidad de la época, a la vez un cautivo de ella” (Zavaleta 1985: 211). Su colección de artículos *Creación de la pedagogía nacional*, introduce el “tema del indio” en la discusión de la constitución misma de la nación. Se trata de una reacción poderosa contra la corriente social darwinista, en la que idealiza al indio hasta el punto de poner al indio como la esencia del “carácter nacional”, una especie de social darwinismo invertido:

Si por la manifestación de una superioridad moral se entiende ese gesto de gravedad en el hombre con que se encaran todos los eventos de la existencia, y un profundo sentimiento de justicia, y más que de justicia, de equidad, y aún más que equidad, de amor; si la moralidad consiste en ser su propio amo y solo salir de sí mismo y de su propio interés, por amor y servicio al prójimo; si una gran moralidad se manifiesta por la acentuación de la personalidad, sin perjuicio y más bien con provecho de los demás; si es, especificando un poco más, la expresión de ciertas virtudes generales, tales como el trabajo desde que se puede hasta que no se puede más, la mesura y la regla en las costumbres y que se traduce luego en una ordenada salud corporal; la ausencia de toda maldad radical, la veracidad, la gravedad, la ausencia de todo espíritu de chacota, la mansedumbre como condición general, la humanidad y la inocuidad y al lado de esto, como cualidades intelectuales, la simplicidad, la rectitud, la exactitud y la medida; si todo esto, decimos, es manifestación de una moral superior, nadie más que el indio de que hablamos la posee. (Tamayo 1993 [1919])

Hijo del social darwinismo y del positivismo, encuentra el fundamento de esta “moral superior” en la “real superioridad física” del indio. “En este sentido – dice – lo que hay de más moral, es decir más fuerte en Bolivia, es el indio; después el mestizo, por su sangre india, y en último término, el blanco”. Más allá de las proposiciones positivistas y darwinistas superadas en nuestro tiempo, Tamayo inaugura una línea de pensamiento indianista aymarocéntrica que será retomada posteriormente por otros pensadores. Otro tema fundamental es la centralidad de “lo indio” en el debate sobre la nación.

En lo que compete a nuestro tema, cabe resaltar que tanto en el social darwinismo como en el pensamiento de Tamayo y del indianismo, se forja una imagen del indio y por ende del “no indio”, “blanco” o “mestizo”, como elemento constitutivo de la identidad nacional y de la identidad de los distintos sectores de la sociedad. Imágenes contrapuestas que estarán en el fondo de las posteriores reflexiones sobre el indio, sobre la comunidad india y la sociedad boliviana hasta fines del siglo XX. Por un lado, una imagen del indio feroz, incivilizado, cruel y en definitiva inferior. Imagen que justificará, como veremos en el recorrido histórico, la expoliación de sus tierras y su trabajo. Por otro, una imagen idealizada, de un indio moralmente “superior”, trabajador, fuerte, disciplinado, virtuoso, en definitiva. Desde ambos puntos de vista, el problema central es cómo lidiar con “el indio”, en definitiva con el otro

distinto, con la diferencia amenazante. Aquellos proponen la eliminación física, la inmigración europea, la mejora de la “raza”, etcétera. Tamayo propone recuperar los “valores morales” del “indio ideal”, pero integrar al indio “real” como “campesino, soldado, artesano” (Tamayo 1993 [1919]).

Otro elemento que Zavaleta califica de “una vigencia indisputable” es lo que Tamayo llama “la tierra” (lo que nosotros hemos denominado en términos antropológicos la “matriz agraria de la comunidad”): “Y en este punto de nuestro estudio del carácter nacional encontramos necesariamente otro factor que para muchos sociólogos es definitivo, y que también nosotros, con ciertas reservas, nos inclinamos a considerar tal. Ese factor es el medio. Y el medio es la tierra, para usar el término menos áridamente científico. La tierra hace al hombre” (Tamayo 1993 [1919])

Tamayo introduce dos conceptos que para nosotros serán fundamentales para comprender los valores subyacentes en las relaciones políticas y organizativas del ayllu: la tierra y el medio. Si bien Tamayo utiliza el concepto de “tierra”, en nuestro caso debe entenderse como “territorio”, como el espacio de reproducción de la comunidad. La tierra como fuente de vida, como medio de subsistencia, como medio de producción donde se desarrolla lo que denominaremos la “matriz agraria de la comunidad”. Y es que la cuestión agraria y el “empecinamiento de la forma agraria ‘comunidad’, la defensa de ella y su reproducción es casi la forma de la inserción del campesinado en la movilización democrática” (Zavaleta 1985:18). No se trata sólo de la defensa de la tenencia de la tierra, sino de la “comunidad” como forma organizativa y productiva. El segundo elemento, la tierra como “medio” precisamente nos remite al espacio “de la interacción necesaria, que es ya el requisito de la forma local de lo intersubjetivo” (Zavaleta 1985:214). Tamayo afirma al respecto: “La planta humana puede presentar desviaciones, modificaciones extrañas, tendencias diversas, etc., etc. No importa, una voluntad anónima y poderosa se desprende de la tierra y en ella se funden en un océano todas las corrientes humanas, ya volitivas, ya intelectuales, ya sentimentales” (Tamayo 1993 [1919]). La tierra o el medio como no sólo un espacio geográfico sino simbólico, económico, social, intersubjetivo. Tamayo está pensando, en este caso en el “medio” como un factor determinante del sentido de pertenencia espacial y social en el que se forja “lo nacional”. Sin embargo, en nuestro caso, el análisis del ayllu como “comunidad” nos remite a la tierra como la base material donde se forja la “matriz agraria de la comunidad” pero también al “espacio” donde precisamente esta matriz agraria remite a la “forma comunidad”, donde se funden las corrientes humanas volitivas, intelectuales y sentimentales, para usar los términos de Tamayo; es decir, aquellos elementos simbólicos compartidos que hacen que la comunidad se constituya y se reproduzca como tal. Por tanto, la afirmación de Zavaleta acerca de “la

inserción del campesinado en la movilización democrática” como “empecinamiento de la forma agraria ‘comunidad’”, es una visión está limitada por una perspectiva de interpretación económica. Diríamos que se trata de una defensa empecinada no solo de una “forma agraria” sino de una forma política, organizativa, simbólica, territorial, en definitiva de la misma “comunidad” como cosmovisión y como cultura²⁰.

Inicios del siglo XX. Guerra del chaco, congreso indigenal. El pongueaje

La renovación del pacto de reciprocidad y el movimiento de caciques apoderados

El despojo violento de las tierras de comunidad y la expansión de las haciendas continuó durante el periodo de los gobiernos liberales de inicios del siglo XX. Asimismo, continuó la resistencia india por distintos medios: desde la defensa de las tierras por la vía judicial, pasando por la renovación del “pacto de reciprocidad” y la restitución del tributo hasta los levantamientos violentos en contra de los hacendados y mestizos.

La primera estrategia ya se había esgrimido desde el siglo XIX. A los legisladores de la Ley de Exvinculación, no se les ocurrió que las comunidades pudiesen tener títulos de “propiedad privada” expedidos durante la Colonia a favor de sus autoridades comunales. Muchas

²⁰ Platt critica así la interpretación que hace el historiador Fellman Velarde acerca del levantamiento indio de 1899. Fellman Velarde argumenta que esta movilización habría sido un anticipo de la revolución del 52, en el sentido que los liberales habían desencadenado en los indígenas el “reflejo instintivo” de defensa de la tierra, un anhelo de “obtener su libertad” como pequeños propietarios en medio del auge de una burguesía económica. De este modo, la revolución de 1899 se presenta como un anticipo de la revolución de 1952. Esta interpretación distorsiona algunos hechos esenciales. La privatización de la tierra era parte de la política criolla desde los inicios de la República. La segunda reforma agraria de 1953, como veremos más adelante, fue parte de la ideología liberal que se hallaba dirigida, en la práctica, a la consolidación del régimen mercantil simple de pequeños propietarios campesinos. Fueron estos objetivos de la política estatal los que despertaron sospechas y resistencias de parte de los grupos indígenas de los ayllus, por lo que la interpretación de Fellman Velarde es una adulteración política del motivo fundamental de la rebelión andina. El apoyo de los rebeldes indígenas a la causa liberal no era muestra de una “natural” alianza entre mestizos e indígenas. Al contrario, una vez que los liberales asumieron el poder, se aliaron con sus derrotados enemigos en contra de los indígenas que amenazaban con desatar un conflicto racial (Platt 1987: 265). Por otra parte, el abandono de la Revisita de Exvinculación de 1902 dio paso a las operaciones catastrales consolidaron a título individual, tierras que habían sido arrebatadas por los mestizos a los ayllus. De esta forma, los mestizos de los pueblos pronto se adscribieron al bloque terrateniente y pro estatal.

En el ámbito rural, la Ley de Exvinculación consideraba a los pequeños propietarios mestizos, igual que a los ayllus, como “usurpadores” de las tierras estatales. Los mestizos, en una primera etapa de resistencia, se aliaron a los ayllus para resistir a las medidas exvinculatorias (Platt 1982: 15). Sin duda, esta alianza fue transitoria y endeble, pues como vimos, la resistencia a la usurpación de tierras derivó en una guerra de razas, pues los indios nunca vieron a los mestizos como aliados. Antes bien, los vecinos mestizos de los pueblos no sólo habían avanzado sobre las tierras de los ayllus, sino que se arrogaban derechos y privilegios sobre los indios y se habían convertido en signo de abuso y explotación. Los mestizos eran y son denominados “*q'aras*” o “*q'arachupas*” (lit. comadreja), en alusión al carácter predatorio y antisocial de este grupo, el cual se ha caracterizado por la sustitución del interés colectivo por el de la especulación individual con fines de lucro (Platt 1988: 443).

Asimismo, el carácter racial que había tomado la confrontación acercó a criollos y mestizos a formar un frente común. “Esa alianza sería el caballo de Troya que explotaría frente a la oligarquía criolla durante la campaña mestiza por la hegemonía nacional durante la Revolución de 1952” (Platt 1987: 302).

comunidades empezaron a defenderse con sus títulos expedidos durante los siglos XVI y XVII, estos títulos fueron la pieza clave para la lucha legal y la agitación llevada a cabo por los “caciques apoderados”. Tanto así que en 1883, a causa de la resistencia a la Revisita de 1881, se consiguió que se dicte una ley según la cual “los terrenos de origen consolidados en la época del coloniaje, mediante cédulas de composición conferidas por los visitadores de tierras, son propiedad de sus poseedores, quedando por consiguiente excluidos de la Revisita” (República de Bolivia, 1883 en Rivera, 2003). En el norte de Potosí la resistencia hizo posible la total suspensión de la actividad revisitaria en 1902 (Rivera 2003: 83).

Durante la prolongada contracción económica del siglo XIX, las autoridades tradicionales habían mantenido funciones internas relativas a la organización productiva, el ciclo agrícola y ritual y el comercio interecológico. En el siglo XX, los “mallkus y jilakatas”, llamados entonces “caciques apoderados” de los ayllus ingresan en un sistema de relaciones política que excede los marcos de la comunidad y sirven, como sus antepasados coloniales, de intermediarios entre las comunidades y el Estado (Rivera 2003: 79-80). Después de la Guerra Federal, los apoderados siguieron con su lucha por la restitución de las tierras. Muy pronto, estos apoderados generales se denominaron “caciques apoderados” encargados de litigar en los tribunales en respuesta a los intentos de hacer desaparecer la comunidad andina. Los “caciques apoderados” hicieron largos viajes en busca de los documentos antiguos a los archivos de Sucre y Lima. La obtención de copias de estos documentos, fue parte de las labores de agitación de los “caciques apoderados” (Rivera 2003: 85). Empezaron a sentirse de nuevo representantes de la *marka* y asumieron el rol que habían jugado en el pasado colonial los “caciques de sangre”. “Se restauraba así el concepto y cargo perdido de cacique, pero con un notable cambio de perspectiva: ya no se trataba de una autoridad puente entre los ayllus y el Estado, cooptada por este último, sino de un cargo surgido desde y sólo para las bases comunales, con fines claramente reivindicativos frente al asalto estatal a sus territorios originarios. La legitimación de esos nuevos caciques como descendientes de las familias ‘de sangre’ cacical era parte de su discurso” (Esteban Ticona y Xavier Albó 1997: 97).

Los “caciques apoderados” volvieron a construir una extensa red que abarcaba ayllus y comunidades de los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba y Chuquisaca. Entre 1910 y 1930 el movimiento cacical, además de las demandas de restitución de tierras comunales, empezaron a esgrimir otras como la abolición del servicio militar obligatorio, la supresión de las diversas formas de tributo colonial que subsistían, la presencia de representantes indios en el congreso y en instancias locales de poder, el establecimiento de escuelas y el libre mercado. Muchas de estas demandas serán retomadas por el campesinado aymara y quechua después de la Guerra del Chaco (Rivera 2003: 91).

En el caso de los ayllus del norte de Potosí, durante los primeros años del siglo XX se intentó renovar el mencionado *pacto de reciprocidad*. Reapareció la figura colonial del curaca recaudador quien por adelantado y con regularidad entregaba el tributo a las arcas departamentales. Sin embargo, estos curacas no permitieron que el Estado tenga conocimiento de los padrones, que eran elaborados por ellos mismos y no eran confiados a nadie. Esto significaba que las autoridades tradicionales asumían la responsabilidad directa del cobro del tributo y de su cancelación frente al Tesoro Departamental, sin entregar los padrones actualizados a las autoridades fiscales (Platt 1982: 139-140).

Pese a la resistencia de los ayllus, el avance del catastro en el norte potosino produjo un efecto político desproporcionado en relación a los logros en cuanto a la extensión territorial que se había logrado incluir en el mismo. El efecto fue que las tierras usurpadas a los ayllus por los “vecinos mestizos” fueron finalmente consolidadas a su favor, con lo cual los mestizos que se habían aliado en principio a los ayllus, ahora habían roto esa alianza. El poder económico y político de los “mestizos” o “mozos” de los pueblos fue creciendo a la par de un creciente arrinconamiento de los ayllus (Platt 1982: 147). Durante el periodo liberal, el proceso de expropiación de tierras por medios violentos siguió aceleradamente su curso, dando lugar al reforzamiento del poder local de los terratenientes y la expansión de las relaciones de producción serviles en la agricultura (Rivera 2003: 75). A la carga tributaria se sumaron otras, como la Ley de prestación vial que obligaba a trabajar un número de días al año en la construcción de vías y puentes o el servicio militar obligatorio, entre muchas otras cargas que se les imponían a los indios²¹ (Rivera 2003: 77).

Junto a las estrategias de resistencia por la vía legal o por vía de la restitución del “pacto de reciprocidad”, surgieron nuevos brotes de rebeldía, particularmente en el altiplano, como la rebelión de Jesús de Machaca en 1921, que fue duramente reprimida por el presidente republicano Bautista Saavedra, el antiguo abogado y aliado de los “caciques apoderados” (Ticona y Albó 1997). Se puede hablar de un ciclo rebelde de 1910-1930 por los elementos ideológicos, políticos y organizativos comunes a todos ellos, que pueden comprenderse en el contexto de la base estructural del ayllu andino, y donde la rebelión violenta es un elemento más entre una variedad de métodos de lucha (Roberto Choque 2005: 43-78; Rivera 2003: 78).

En 1927 los ayllus de Potosí y Chuquisaca “reaccionaron violentamente ante el incremento de las usurpaciones de tierras y los abusos de autoridades y hacendados”. A partir de la rebelión de Chayanta, la rebelión se extendió a los departamentos de Oruro, Potosí y Chuquisaca. Los

²¹Respecto a las numerosas cargas tributarias y de servicios personales que pesaban sobre los indios quechuas y aymaras, la obra de Rafael Reyeros (1949) ofrece una extensa y detallada descripción.

ayllus no sólo del norte de Potosí, sino también de Oruro se habían visto afectados por la usurpación de sus tierras en los valles y en el altiplano. El paso de la lucha legal a la lucha violenta y difundida a lo largo de un vasto territorio muestra no otra cosa que un amplio programa de reivindicación asentado en las concepciones de los ayllus en torno a sus derechos de ciudadanía y la defensa del territorio. La lucha legal fue gestando una “palanca ideológica” que permitió la reconstitución organizativa de los ayllus así como la reconstitución territorial de un espacio que había sido penetrado por la propiedad privada. Además de la existencia de contradicciones era necesaria una base organizativa para explicar la generación de respuestas de los sectores sociales oprimidos. Esta base organizativa fue precisamente el sistema de autoridades revitalizado en la figura de los “caciques apoderados” surgidos a partir de la expansión latifundista.

Además era necesario otro elemento fundamental, la base de la circulación ideológica, el establecimiento de un lenguaje compartido que permitiese la formulación de un programa de reivindicaciones que pueda dotar a las acciones rebeldes de un sentido de justicia y legitimidad. De este modo, además de la lucha por la tierra, los caciques apoderados también reivindicaban su derecho a la educación y la fundación de escuelas indígenas. La educación era vista como una forma de fortalecer su lucha legal y enfrentar las distintas instancias de la justicia criolla. La lucha por la escuela también fue reprimida brutalmente, en las provincias se perseguía y apresaba a los promotores de las escuelas rurales y a los maestros que participaban de ellas (Rivera y Equipo THOA 1992: 49-53; Rivera 2003: 82-83)

En el aspecto económico, las comunidades campesinas de ninguna manera constituían un sistema cerrado. En el siglo XIX los ayllus producían trigo para el mercado interno y para la exportación, proceso truncado durante el auge de la plata por el ingreso de trigo chileno. Sin embargo, durante los primeros años del siglo XX la expansión de la demanda urbana y minera de insumos, alimentos y transporte había brindado un nuevo canal de penetración del mercado en las comunidades andinas (Rivera 2003: 81). El sistema de tenencia de la tierra no puede caracterizarse como un agregado de posesiones familiares yuxtapuestas. Cada familia extendida que compartía recursos estaba estrechamente relacionada con otras familias de su comunidad o estancia también por los recursos compartidos y las comunidades estaban relacionadas con otras comunidades por tener recursos compartidos. Este hecho generaba relaciones de solidaridad y cohesión interna “que se viabilizaban a través de un sistema jerárquico de autoridades político religiosas, cuyas alianzas podían articular defensivamente a varios ayllus dentro de una región” (Rivera 2003: 80).

Asimismo, la necesidad de cumplir con la contribución indígenal obligaba a la obtención de dinero para cumplir con las exigencias tributarias. El mercado interno regional se vio ampliado

por una serie de intercambios interecológicos que permitía a los habitantes de las alturas acceder a productos como el maíz, la coca y la madera, utilizados para fines alimenticios, sociales o rituales. En el norte de Potosí la producción mercantil de los ayllus estaba controlada principalmente por las autoridades étnicas tradicionales (modelo cacical de mercantilización agraria, según Platt), en el Altiplano este proceso parecía estar controlado en muchos casos directamente por los comunarios, especialmente en los rubros de transporte y de elaboración de carbón (Rivera 2003: 81).

Sin embargo, este proceso de expansión mercantil fue bruscamente truncado por la llegada de los ferrocarriles, pues los productos e insumos producidos por las comunidades del Altiplano fueron sustituidas por productos importados y el transporte de arriería por el ferrocarril. Los centros comerciales fueron controlados por comerciantes mestizos que acopiaban los productos comercializados por los comunarios. De este modo, la contradicción entre hacienda y comunidad se vio reemplazada por la creciente contradicción entre campesinos y vecinos de los pueblos rurales desde el último cuarto del siglo XIX e inicios del siglo XX. Esta contradicción se refleja en el carácter “antivecino” de los saqueos a los pueblos durante la Guerra Federal y de la rebelión de Jesús de Machaca (Rivera 2003: 82).

La guerra del Chaco

Como vimos en los párrafos precedentes, los levantamientos indígenas desde mediados del siglo XIX hasta la guerra del Chaco están marcados por la defensa desesperada que las comunidades hicieron de sus territorios. Y es que el programa liberal proclamado ya por Bolívar pretendía que cada individuo fuera dueño de su tierra, de manera que ésta pueda entrar en el mercado, pasando así a manos de los “más aptos para hacerla producir”, resultado de esta política fue el despojo de las comunidades. Otra característica de este periodo es que los grupos emergentes dentro de la oligarquía dominante, como en el caso del partido liberal y republicano, buscaban el apoyo de los campesinos prometiendo defenderles a cambio del apoyo a sus aspiraciones de poder. Pero una vez conseguido su objetivo, seguía el despojo, igual que sus predecesores (Albó 1987: 358).

En 1932 sobrevino la Guerra del Chaco, que enfrentó a bolivianos y paraguayos. La derrota del Chaco dio lugar a una nueva era en que se experimentó una violenta ruptura del Estado oligárquico y nuevos actores, en este caso oficiales de las fuerzas armadas asumieron el mando de la nación. Sin duda que la guerra tuvo un efecto “nacionalizador” en la población boliviana, y aunque muchos indios fueron reclutados por la fuerza, la apelación a un sentido de “ciudadanía” para la convocatoria al enfrentamiento bélico, incluía por primera vez al indio explícitamente (Rivera 2003: 94-95).

En la época anterior a la reforma agraria de 1953, predominaban los sistemas de arriendo y aparcería. Aunque el colonato estaba todavía vigente, era menos rígido que en las haciendas del altiplano, pues la subdivisión por herencia, el crecimiento demográfico, la articulación comercial, provocaron la constante subdivisión de las haciendas, que data por lo menos de fines del siglo XVIII (Rivera 2003: 116). En los valles alto y bajo de Cochabamba, estos fenómenos habían dado origen a un sector importante de piqueros, es decir campesinos productores independientes que competían con los hacendados en el abastecimiento a los centros urbanos y mineros. Según Rivera, una reforma agraria redistributiva a costa de las haciendas no estaba determinada mecánicamente por la situación de crisis que la hacienda atravesaba, sino porque la masa campesina india estaba ya presente en la historia y los acontecimientos iban a depender de sus actos (Rivera 2003: 116).

Es la época en que surgen las pioneras organizaciones sindicales, dirigidas por maestros, ex combatientes de la Guerra del Chaco y trabajadores de las minas y ciudades. Es el caso del Sindicato de Colonos del Valle de Cliza, surgido en la hacienda del monasterio de Santa Clara y dirigido por ex combatientes de origen campesino y que estuvo vinculado a la escuela rural de Ana Rancho. En la ranchería de Vacas, los maestros gestionaron la administración directa de parte de los colonos y establecieron un centro educativo inspirado en el modelo de Warisata (Rivera 2003: 96). En los valles de Cochabamba, el mestizaje y el bilingüismo estaban ya bastante difundidos, la movilidad geográfica y social de los campesinos quechuas del valle cochabambino habían contribuido a “borrar considerablemente las fricciones interétnicas y a ampliar el espectro de relaciones y alianzas del campesinado con otros sectores de la sociedad” (Rivera 2003: 97).

Entre 1930 y 1950 se constituyó una segunda generación del movimiento cacical que se había iniciado en 1920, denominada el movimiento de “Alcaldes Mayores Particulares”, quienes continuaron luchando por la defensa de la autonomía de los ayllus “frente a la manipulación político partidista que pretendía negarles su especificidad histórica como sociedad y como cultura” (Rivera y THOA 1992: 58). Este es un periodo histórico que “tiene proyecciones hasta la actualidad, y que sintetiza una larga lucha de los ayllus por defender su autonomía y autogobierno, a tiempo de ampliar el espacio de la ciudadanía” (Rivera y Equipo THOA 1992: 57). Surgió también una nueva forma de lucha campesina, la huelga de brazos caídos de los colonos de hacienda. Si bien se tiene noticia de esta práctica entre 1921 y 1924, Reyerros da cuenta de una extendida “huelga de brazos caídos en 1942 (Reyerros 1949: 236 - 241). Según Rivera, fue la Guerra la que “había desbloqueado los espacios cerrados de la lucha comunal” (Rivera 2003: 99). La rearticulación de las comunidades indígenas, tal vez por influencia de las organizaciones obreras, había tomado un nuevo carácter. Además de la resistencia pacífica

en las huelgas de brazos caídos, surgió otra estrategia, la organización de “congresos indígenas”. Así, en 1942 se llevó a cabo el Primer Congreso de Indígenas de habla Quechua en Sucre, en agosto de 1942. Las demandas del congreso fueron la abolición del pongueaje, la restitución de las tierras y la liberación de los diversos tributos que pesaban sobre la población indígena (Rivera 2003: 100). A pesar de la oposición gubernamental, en agosto de 1943 se realiza un segundo congreso, también en Sucre, el cual congregó a más de un centenar de caciques de Oruro, Cochabamba, Potosí y Chuquisaca, y resuelven realizar diversas huelgas de brazos caídos y buscar acuerdos con los obreros de las ciudades (Rivera 2003: 100).

Durante el gobierno de Villarroel, y con el apoyo gubernamental, se había convocado al Primer Congreso Indígenal, a realizarse en febrero de 1945. La convocatoria había dado lugar a una amplia movilización de los dirigentes indígenas, en particular de los “Alcaldes Mayores Particulares”. El gobierno de Villarroel, “atemorizado por la autonomía de la movilización de los ayllus, decidió postergar el congreso hasta mayo de 1945”, al tiempo que reprimía selectivamente a los dirigentes más lúcidos y radicales que planteaban la recuperación total de las tierras arrebatadas por los latifundistas (Rivera y THOA 1992: 58).

El 10 de mayo de 1945, centenares de mallkus y jilcatas ingresan a la Plaza Murillo²², por primera vez desde la Guerra Federal, dando vítores al “tata” Villarroel y a sus dirigentes Francisco Chipana Ramos y Antonio Álvarez Mamani. Los debates del congreso se llevaron a cabo en el coliseo deportivo Luna Park, con la presencia de más de un millar de delegados de todo el país. Uno de los logros significativos del mismo fue la abolición del pongueaje y el mitanaje. Pero más allá de estas medidas que sólo regulaban las relaciones laborales y de servidumbre, la manipulación gubernamental impidió que el Congreso en sus resoluciones cuestionara el fondo del problema de la tierra y la propiedad y el de la restitución de las tierras usurpadas a las comunidades indígenas (Jorge Dandler y Juan Torrico 1987: 332).

Sin embargo, más allá de sus conclusiones, el evento tuvo un efecto ideológico relevante, pues es muestra de que “el horizonte de relaciones estatales de la comunidad andina, presente desde tiempos prehispánicos y con múltiples manifestaciones y evoluciones en el periodo colonial y republicano, operase como un elemento organizador de la memoria colectiva y de las percepciones que el campesinado indio tenía de la sociedad y la estructura de poder en la que se hallaba inmerso” (Rivera 2003: 101). En el Congreso Nacional Indígena se debatieron las demandas indígenas de ciudadanía. Este era un desafío muy grande como para desatar la

²² En la Plaza Murillo de la Ciudad de La Paz se encuentran el Palacio de Gobierno y el Palacio Legislativo. Es el símbolo territorial del acceso al poder estatal.

resistencia y la furia de los hacendados y terratenientes. Era la presencia del indio en el marco del Estado, lo que atemorizaba a la “casta dominante” (Rivera 2003: 102; Stern 1987:310).

Un año después sería derrocado el presidente Villarroel y ahorcado en la plaza Murillo. Sin el apoyo del gobierno, las medidas a favor de los indígenas no se cumplieron en el nivel local. Se reimplantaron los servicios gratuitos y se tomaron duras represalias contra los campesinos que habían asistido al Congreso y contra aquellos que intentaron hacer cumplir los decretos de Villarroel. Además se endurecieron las condiciones de los campesinos de las haciendas en general, como una represalia de los hacendados contra los intentos de liberación de los indios. Las resoluciones del Congreso, en vez de restablecer la paz y el orden en el campo, suscitaron una serie de tensiones entre hacendados y colonos. Las represalias de los hacendados no hicieron sino profundizar las tensiones y llevaron a la sublevación violenta. La agitación en el campo era cada vez mayor, hasta que en 1946 y 1947 suceden una serie de estallidos violentos en distintas partes del Altiplano y los valles y la respuesta oficial fue indiscriminada y violenta (Dandler y Torrico 1987; Rivera 2003: 102).

En 1949, en las cárceles y en los campos de confinamiento de todo el país se entremezclaron rebeldes indios con dirigentes políticos y sindicales movimientistas²³. De esta manera, el MNR fue penetrando en el campo y surgieron las primeras “células campesinas” de este partido. Sin embargo, el MNR no dio cabida a las reivindicaciones fundamentales de las comunidades, pues su principal objetivo era la creación de una nación culturalmente homogénea y mestiza. De esta manera, una vez en el poder, el MNR se dará a la tarea de cooptar y controlar los sindicatos campesinos impulsados por ellos mismos. El objetivo ideológico del control campesino vía los sindicatos era convertir a las masas rurales en receptoras pasivas de su propuesta nacionalista y civilizatoria (Rivera 2003: 108). Sin duda, esta idea nacionalizadora había penetrado también entre las comunidades indígenas campesinas, como vimos, desde la Guerra del Chaco, por lo cual la “campesinización” del indio, como proyecto nacionalizador contó con el apoyo de las comunidades indias, en particular de aquellas más vinculadas al sindicalismo y al proyecto modernizador de la Reforma Agraria. No sucedió lo mismo con los ayllus, quienes veían con recelo al sindicalismo oficialista y a la política agraria que representaba.

²³Movimientista: miembro del partido Movimiento Nacionalista Revolucionario, MNR.

Reforma agraria y sindicalización

La revolución de 1952 y el Nacionalismo Revolucionario

El 9 de abril de 1952 tuvo lugar uno de los acontecimientos políticos más importantes de la vida republicana de Bolivia. Al cabo de tres días de combates, el Movimiento Nacionalista Revolucionario asumió el poder. La Revolución desembocó en un impresionante programa de reformas que ni sus conductores se lo propusieron. Los movimientistas, miembros de la “casta dominante” y “parientes pobres de la oligarquía” (René Zavaleta citado en Rivera 2003:119), incubaron un proyecto de “patria decente”, soberana y desarrollada en la que ellos tendrían la misión de convertirse en la “burguesía nacional” capaz de consumir el despegue capitalista del país. El país de “indios gobernados por señores” debería desaparecer para dar lugar a un país donde los señores se convertirían en “progresistas burgueses” y los indios en “ciudadanos” integrados al mercado interno y a la cultura dominante. Debería desaparecer el “indio” bajo la égida del mestizaje, la aculturación y la parcelación de la propiedad comunitaria (Rivera 2003: 66).

Entre las medidas más revolucionarias del nuevo régimen destacan el Voto Universal y la Reforma Agraria. Con el Voto Universal se ampliaba la población votante hacia la masa ahora denominada campesinado. A través del aparato sindical, el MNR debía asegurarse que los campesinos orientasen su apoyo hacia el partido (Platt 1982: 158), consecuencia de esto fue la sindicalización de las comunidades indígenas, que serían convertidas en modernos “sindicatos campesinos” de pequeños productores propietarios de sus tierras. La Reforma Agraria apuntaba precisamente a una reestructuración de los patrones de tenencia de la tierra. La tenencia comunitaria de la tierra debía dar lugar a un moderno sistema de explotación individual, para lo cual sería necesaria la extinción definitiva del ayllu y la implementación de una reforma tributaria en el agro que sustituya el tributo indígena por un impuesto a la propiedad. “La orientación parcelaria y liberal de la reforma agraria de 1953 implicó la creación de nuevos mecanismos de agresión hacia los ayllus y comunidades en todo el país”, agresión que se dio en dos niveles, el de la tenencia de la tierra, mediante la reforma agraria y en el nivel ideológico y político, mediante la política organizativa oficial asentada en el “sindicalismo campesino” (Rivera y Equipo THOA 1992: 60). Sin embargo, como veremos más adelante, en la zona donde predominaba el Ayllu, el sindicalismo fue rechazado y este proceso avanzó muy poco.

La Reforma Agraria

Después del triunfo de la Revolución, en la zona rural se reavivaron los alzamientos violentos. Más aún, desarticulados el ejército y la policía y con las armas en manos de milicianos campesinos, el ataque a las haciendas fue incontrolable. Si bien el tema de la tenencia de la tierra no estaba en el programa del MNR y el nuevo régimen se mostraba reacio a enfrentar el problema, la movilización de los indios, ahora convertidos en campesinos y en votantes, obligó al régimen a actuar (Klein 1999: 240). El 2 de agosto de 1953, el Presidente Víctor Paz Estensoro firmaba en la localidad de Ucareña la promulgación del decreto de Reforma Agraria. La misma declaraba el fin de la hacienda, aunque estipulaba una serie de indemnizaciones a los terratenientes. En los hechos, los colonos que se hicieron de las tierras de la hacienda nunca pagaron la indemnización. Particularmente en los valles y en las zonas donde había predominado el sistema de haciendas surgió una nueva clase de campesino propietario, que a mediano plazo se constituyeron en una nueva fuerza política de tendencia conservadora en el país, de modo que en las dos décadas que siguieron a la Revolución, el “campesinado” se convirtió en “el bastión de los elementos conservadores del gobierno central” (Herbert Klein 1999: 241).

La Reforma Agraria fue recibida de distintas maneras por las comunidades indígenas y campesinas. Sin duda, la extinción de las haciendas y la constitución de los antiguos “colonos” en propietarios individuales fueron percibidas como un logro de las luchas de estos sectores. Sin embargo, en el caso de los ayllus, que habían resistido a la penetración de las haciendas, la Reforma Agraria no tuvo consecuencias tan favorables. La Reforma Agraria de 1953 ha sido una continuación de las corrientes modernizantes de la primera reforma de 1870. El rechazo a la segunda reforma agraria de 1953 por parte de los ayllus deriva de una percepción lúcida de las verdaderas intenciones de la misma, enraizada en las prácticas de la “reforma” de 1874 (Platt 1982: 149-152). Esta vez, la estrategia de modernización y asimilación de los indios no pasaba por la conformación de una gran industria agrícola, sino por la creación de una multitud de pequeños productores que poseerían la tierra de manera individual. El modelo económico propuesto por el MNR para el campo boliviano fue el del “modelo mercantil simple”, abandonando la vía terrateniente hacia el “capitalismo agrario” propuesta por la primera reforma agraria. Se esperaba lograr la formación de una multitud de pequeños productores campesinos privados antes que la defensa del ayllu como sistema comunal de tenencia y explotación de la tierra (Platt 1982: 149-152). Por otra parte, la reforma agraria intentó también eliminar definitivamente el sistema de control vertical al prohibir la doble tenencia y con la afectación de las tierras de los valles pertenecientes a comunidades a favor de los “colonos” que en ellas residían. Medidas que afectaron diferencialmente a los ayllus,

según su cohesión interna y su capacidad de eludir la legislación estatal haciendo prevalecer su normativa interna. Muchos de los ayllus han conseguido títulos *pro indiviso*, impidiendo la fragmentación de la tierra comunal (Rivera y THOA 1992: 61-62)

En el fondo estaba la misma idea de que la tenencia comunal de la tierra era un impedimento para el proyecto “nacionalista”. Ambas reformas propugnaban la extinción del ayllu como sistema comunal de tenencia y de producción y de tributación. A cambio, se proponía la propiedad privada de la tierra y un nuevo sistema impositivo en base a la elaboración de un catastro. En este contexto, los mestizos, “vecinos” de los pueblos eran el modelo de este nuevo régimen de propiedad rural. Y por tanto, la idea de “mestizaje” sería uno de los pilares ideológicos del proyecto nacionalista (Platt 1982: 18-19). Asimismo, el proyecto nacionalista pretendía la abolición definitiva del tributo y su sustitución por un “impuesto único” sobre la tierra, lo que provocó el rechazo de los ayllus tanto hacia los sindicatos que apoyaban esta medida y hacia el régimen que representaban (Platt 1982: 163).

Parecería contradictorio que los ayllus rechacen una medida como la abolición del tributo. Sin embargo, Platt aclara que para los ayllus, tanto la reforma agraria como la tributaria no eran otra cosa que el desconocimiento unilateral del “pacto de reciprocidad” que regían las relaciones entre los ayllus y el Estado. “La esencia de este pacto consistía en la obligación del Estado no sólo de reconocer los derechos colectivos de los ayllus a sus tierras, sino también de aceptar como contraparte los servicios tradicionales y la tasa, antiguo tributo indígena pagado por los indios” (Platt 1982: 20). La prefectura de Potosí, por ejemplo, aceptaba la contribución, aunque siempre bajo el concepto de “alquiler” de las tierras por parte de los ayllus. Desde 1964 se había encargado la elaboración del “catastro” al Instituto Geográfico Militar, donde se registraban “los títulos individuales y se realiza una evaluación del terreno para establecer su valor catastral” (Platt 1982: 168). Ante la imposibilidad de la imposición de este impuesto único y ante el hecho de que el monto aportado por concepto del tributo indígena era significativo para el erario departamental, en 1975 la Prefectura de Potosí decide un reajuste de la “tasa de contribución territorial”, con lo que no sólo los ingresos departamentales se incrementaron, sino que para los ayllus esto significó una confirmación del tácito *pacto de reciprocidad*. Por tanto, muchos de los que eran considerados agregados se inscribieron como originarios, porque pensaban que el pagar un impuesto mayor sobre sus tierras les otorgaba mayores derechos sobre las mismas (Platt 1982: 166). También se han conservado y reproducido las ceremonias de cobranza de la tasa, la cual implica el reconocimiento público de las tierras que cada familia posee en los ayllus. Estas ceremonias, como en el pasado, son festivas y están a cargo de las autoridades tradicionales de los ayllus.

En las mismas, las autoridades indígenas otorgan recibos a cada contribuyente como comprobante de pago (Platt 1982: 167).

La reforma agraria casi no logró nada en el tema de restitución de tierras usurpadas. Antes bien, consolidó las tierras de los colonos asentados en las tierras usurpadas a los ayllus por las ex haciendas y las de los pequeños propietarios mestizos de los pueblos rurales, quienes se podían acoger al principio liberal de “la tierra es de quien la trabaja” para consolidar las tierras arrebatadas a los ayllus (Rivera y Equipo THOA 1992: 61-62).

La sindicalización del campesinado

En los primeros años del gobierno del MNR, el movimiento campesino fue masivo y en algunas circunstancias, decisivo; principalmente en las regiones donde los colonos pudieron conseguir tierras, expulsar a los patrones y convertirse en pequeños propietarios o productores parcelarios. Una primera forma de controlar las fuerzas populares desbocadas fue el auspicio de la organización sindical por parte del Estado. De esta manera, el nuevo poder se sustentaría en el sindicalismo masivo y en las milicias obreras y campesinas (Rivera 2003: 120). Pero poco a poco el MNR fue creando una fuerte dependencia de las organizaciones sindicales hacia el gobierno. De una subordinación activa se fue pasando a una subordinación pasiva del campesinado. El movimiento campesino apoyaba al gobierno en los momentos de crisis, pero a cambio lo esperaba todo de él: alimentos subvencionados, escuelas, cargos sindical-políticos, fuente de pequeñas ventajas personales (Albó 1987: 361).

Por otra parte, el movimiento sindical campesino se fue convirtiendo en un capital político en disputa para las distintas facciones del MNR. El sindicalismo agrario pasó a jugar un rol fundamental para la resolución de grandes y pequeños conflictos de poder entre los caudillos movimientistas, apelando al respaldo de la “montonera” rural y a una serie de mecanismos de presión o de lealtad clientelista. Todo intento de autonomía ideológica fue sistemáticamente marginado. Paulatinamente, el prebendalismo, la formación de clientelas y el caudillismo darán lugar a la cooptación del movimiento sindical (Rivera 2003: 120). El sindicalismo campesino sería el instrumento privilegiado que permitiría utilizar a la masa indígena para servir a los fines de la clase dominante, bajo el discurso de su integración a la sociedad “civilizada” (Pedro Portugal 1987: 193-220).

Los diversos estudios acerca de la sindicalización de los indígenas y campesinos en la zona andina de Bolivia, distinguen tres procesos: la sindicalización de los campesinos situados en los valles de Cochabamba mucho antes del régimen y su paulatina cooptación; la asimilación de la estructura sindical al ayllu en el altiplano paceño y en parte orureño y la resistencia al

sindicalismo en la zona de los ayllus. A continuación describiremos brevemente estos procesos, para detenernos un poco más en el tercero, que atañe a nuestro tema.

En la región de los valles, la localidad de Ucureña había sido desde mucho antes de la Revolución un importante foco de irradiación del sindicalismo campesino. El “piquero” o campesino parcelario encarnaba mejor que nadie el modelo de campesino que se había concebido en el modelo de homogeneización cultural del gobierno revolucionario. La red de sindicatos que existía era además un importante ámbito de mediación para canalizar el apoyo campesino al gobierno movimientista. De esta manera, Cochabamba será uno de los primeros lugares donde se conformarán estas redes de intermediarios políticos y de donde surgieron los primeros líderes sindicales destacados de la época como Sinforoso Rivas (en el valle bajo) y José Rojas, indiscutible líder de los sindicatos del valle alto, en particular en Ucureña (Rivera 2003: 122).

Después de la promulgación de Decreto de Reforma Agraria, la línea de José Rojas era la de la ocupación directa de las tierras, cosa contraria a la posición más bien burocrática del gobierno. El dirigente de Ucureña, tomó el control de la Federación Campesina Regional, con apoyo de la COB, Juan Lechín (dirigente máximo de los mineros) y el POR (Partido Obrero Revolucionario, de orientación trotskista). Ante el creciente liderazgo de Rojas, el gobierno optó por cooptar a este dirigente con “un abrumador despliegue de concesiones personales”. Pasó de ser dirigente regional a ser dirigente departamental, luego diputado entre 1956-58 y Ministro de Asuntos Campesinos en 1959 y nuevamente en 1964 como partidario de Barrientos (Rivera 2003: 123).

Por su parte, Sinforoso Rivas, dirigente del valle bajo, logró introducir a uno de sus seguidores en la Central Campesina de Cliza, en pleno corazón del valle alto y colindante con el dominio de Rojas en Ucureña, lo cual generó un sangriento conflicto entre Ucureña y Cliza, que duró entre 1960 y 1964. La violencia faccional entre Ucureña y Cliza es la expresión de las contradicciones entre el pueblo rural de intermediarios y los campesinos y la pugna por el control de los espacios mercantiles abiertos a partir del colapso del sistema de haciendas (Rivera 2003: 123-124). Las intervenciones cada vez más frecuentes de René Barrientos en los valles acabaron por estructurar una red de organizaciones campesina barrientistas. Una vez en el poder (1964-1969), Barrientos “concluye la tarea de subordinar y fragmentar el sindicalismo campesino en todo el país” (Rivera 2003: 125).

En el caso de Achacachi, en el altiplano paceño, al igual que en la región de los ayllus en el norte de Potosí, fueron los “vecinos” quienes engrosaron las filas del MNR. Los dirigentes de la lucha comunal fueron cooptados por la estructura sindical montada desde el Ministerio de Asuntos Campesinos. Se promocionaron dirigentes del estrato *q'ara*, permitiendo que

gamonales y comerciantes “mestizos” de los pueblos puedan ocupar puestos clave en la estructura sindical. Los dirigentes participaban plenamente de la estructura de dominación pueblo-campo, aunque se encontraban en el estrato más bajo. De este modo llegaron a tener un poder omnímodo entre 1953 y 1963 (Rivera 2003: 125-127).

Por su parte, las comunidades campesinas adoptaron también el esquema de la organización sindical, reinterpretándolo y adaptándolo a las organizaciones tradicionales. Algunos han optado por nombrar como dirigente del sindicato al mismo *mallku*, o a algún *pasiri p'eqe* (uno que ya ha pasado todos los cargos y que sirve por tres años más como consejero informal). En el nivel intercomunitario, en la estructura sindical típica, varios sindicatos vecinos se agrupan para formar una central, o formar primero subcentrales que juntas forman la central. En la práctica muchos sindicatos quieren tener el rango de sub central, como un elemento de prestigio, sin que necesariamente sean un elemento unificador de varios sindicatos. En el nivel de la central campesina, de alguna manera se estableció el sistema rotativo para que las autoridades sean elegidas alternativamente de entre las dos parcialidades (Xavier Albó y equipo CIPCA 1972). Se trata de regiones que habían estado dominadas por el régimen de hacienda y por lo tanto sus sistemas de organización tradicional ya habían empezado a sufrir transformaciones y en algunos casos debilitamiento. Además habían tenido mayor contacto y en algunos casos mayores relaciones de dependencia, con los centros de poder y las transformaciones políticas.

En la región donde predominaba la organización de los ayllus, la relación de dependencia no fue tan evidente. La organización tradicional tenía fuerza desde antes de la Revolución y se limitó a formalizar la organización de “sindicato”. Segundo, porque la relación con el Estado se regía por un esquema distinto, en el que se guardaban las distancias, la comunidad pagaba el tributo a cambio de su relativa autonomía, como vimos anteriormente. Y tercero, porque la Reforma Agraria, las posibilidades de recuperación de las tierras no eran tan evidentes, con lo que la “bondad paterna” del MNR no se mostraba en este contexto (Albó 1987: 362).

Con la Reforma Agraria, lo que se logró más bien fue la consolidación de la propiedad individual que se había introducido en las fronteras de los ayllus. El sindicalismo campesino en esta región representa más bien un esfuerzo exógeno y “modernizador”, por lo que su presencia tuvo alguna relevancia en la zona de los valles donde el dominio comercial de los terratenientes había sido fuente de conflictos en la época precedente a la reforma agraria (Rivera 2003: 131). Allí donde surgieron sindicatos campesinos, los cargos directivos fueron detentados por los mestizos de los pueblos, quienes buscaron subordinar a los campesinos a los intereses políticos tanto del MNR como de los gobiernos posteriores (Platt 1982: 158). Los “mestizos” de los pueblos buscaron establecerse como dirigentes “sindicales”

oficialistas, y como intermediarios entre el régimen y los campesinos de los ayllus. Si bien en algunas zonas de los valles del norte de Potosí la sindicalización tuvo algún éxito, en la puna los indios veían con recelo una revolución que amenazaba con destruir sus formas tradicionales de organización, subsistencia y su relación con el Estado, pues se les obligaría a pagar un impuesto único individualizado (Platt 1982: 20).

En el caso de los ayllus, el sindicalismo tenía además la función de “civilizar a los indios”. La sindicalización era una más de las propuestas homogeneizadoras y civilizadoras para resolver el “problema del indio”. Los ayllus fueron considerados formas arcaicas de organización por los dirigentes del MNR y los dirigentes sindicales, impuestos desde afuera, sustituyeron la función de mediadores entre el ayllu y el Estado, que otrora fuera de los *kurakas*. A través de los sindicatos se canalizaban las acciones más paternalistas del gobierno del MNR, con la finalidad tanto de reproducir una mentalidad de dependencia hacia los gobiernos de turno como con la intención de aislar a los campesinos indios de los combativos sindicatos mineros (Rivera 2003: 133-135).

Los eventuales dirigentes sindicales, sin embargo, nunca lograron articularse con las bases ni proponer una forma alternativa de organización a la de los ayllus, tanto debido a las diferencias étnico culturales entre los dirigentes y las bases indias como a la resistencia de estas últimas a “verse envuelta en una organización que cuestionaba de raíz sus formas propias de organización” (Rivera 2003: 132). Los “mozos” de los pueblos se hicieron del aparato sindical y llegaron a constituir una “cúpula sin base”, manipulable a los intereses de los sucesivos gobernantes. De esta manera, la cooptación política, el prebendalismo y el clientelismo convirtieron en la característica de la dirigencia oficialista, pueblerina (Rivera y THOA 1992: 66). La manipulación clientelista al interior de los sindicatos paraestatales y el control vertical del partido sumergirían al indio en una nueva forma de dominación y discriminación. Este será el núcleo de las tensiones generadas en el movimiento indio campesino, particularmente en el movimiento aymara durante la década de 1970, que se analizará más abajo (Rivera 2003: 66)

Por otra parte, las facciones y luchas políticas en el plano nacional se reflejaban también en la rivalidad de las diversas facciones dentro de los pueblos rurales. Frente a los ayllus cada facción intenta cooptar los puestos sindicales locales, dando lugar a una especie de clientelismo ‘multipolar’, que buscaba la movilización de los ayllus en función de distintos “proyectos nacionales”. Los ayllus han respondido ofreciendo su participación aparente a los distintos proyectos políticos en función de la coyuntura del poder a nivel nacional (Platt 1982: 171). Los ayllus veían al sindicato y en sus dirigencias como el medio para “pedir cosas”, de

manera paternal, al gobierno o a las instituciones, lo que les llevaba a aceptar la manipulación política por parte de los dirigentes (Rivera y THOA 1992: 70).

El faccionalismo al interior del MNR llevará finalmente a su escisión en 1962, cuando Walter Guevara arma la disidencia ante el pazestensorismo. Surgirá en este contexto la figura de René Barrientos “como restaurador de la Revolución y pacificador del campo y de las minas”. Barrientos logra que el movimiento sindical campesino se despoje de toda retórica obrerista para marginalizar al movimiento obrero. Surge así el “pacto militar campesino” como una forma institucionalizada de la subordinación del sindicalismo campesino ante el Estado, en el contexto de la larga fase autoritaria de la Revolución del 52 (Rivera 2003: 121).

Del pacto militar campesino al Katarismo

En 1964 el general Barrientos barrió con el MNR y asumió el poder, dando inicio a dieciocho años de regímenes militares. Como vimos anteriormente, Barrientos ya había articulado una red de apoyo a su persona, en particular entre los sindicatos campesinos de los valles. El control gubernamental hacia los sindicatos y el apoyo de éstos al régimen se cristalizó en el “Pacto Militar-Campesino”. El esquema de subordinación pasiva de los sindicatos campesinos impulsado por el MNR desde la Revolución estaba ya bien arraigado. El gobierno de Barrientos supone una ruptura con el MNR, pero también la continuación populista de la relación entre el gobierno y el campesinado. Las medidas populistas de Barrientos y su carisma personal tuvieron éxito especialmente en los valles cochabambinos, precisamente donde el esquema popular-clientelista del MNR estaba más arraigado. En el caso de los ayllus, con el Pacto se negaba el esquema de contrato ayllu/estado, pues Barrientos pasaba a ser el líder máximo del campesinado (Albó 1987: 363).

El Pacto Militar Campesino (PMC) que ha sido renovado por los sucesivos gobiernos militares entre Barrientos y Hugo Banzer consistía en el compromiso del gobierno de turno para ayudar a los campesinos con donaciones, la construcción de escuelas, caminos o postas de salud por medio de la Acción Cívica de las Fuerzas Armadas. En contrapartida, las organizaciones campesinas alineadas al gobierno debían prestar su apoyo incondicional al régimen militar de turno.

Por otra parte, mediante el Pacto Militar Campesino, los gobiernos militares utilizaron a los ayllus para hacer frente a los combativos mineros. El norte de Potosí era precisamente la zona donde estaban asentados los ayllus y los centros mineros²⁴. Las relaciones entre mineros y

²⁴La ya clásica obra de Olivia Harris y Xavier Albó, *Monteras y guardatojos*, da cuenta de esta conflictiva y ambigua relación en plena década de 1970. En el mismo, analizan las causas de por qué no existe una alianza entre minero y campesinos. Si bien se hace hincapié en los esquemas de análisis economicistas y clasistas de la época, se esboza

campesinos, normalmente eran relaciones conflictivas y de explotación. La etnicidad adquiere un nuevo matiz en el centro minero, pues en él, las diferencias étnicas se borran y se subsumen en diferencias de clase. Los campesinos, aunque son de distintos ayllus, se identifican como tal frente a los mineros (Godoy 1985a: 61). Por su parte, los mineros se identifican más bien con la identidad chola o mestiza de los vecinos de los pueblos, que a su vez son los explotadores de los indios campesinos (Olivia Harris y Xavier Albó 1984: 107).

Ocasionalmente tanto los mineros como el gobierno proveyeron de armas a los ayllus para que puedan pelear por uno u otro bando. Sin embargo, las armas fueron más bien utilizadas en los enfrentamientos entre los ayllus. Si bien estos enfrentamientos, denominados *ch'axwas* y la rivalidad entre ayllus tenían una inmemorial data y es parte constitutiva de la organización segmentaria del ayllu, las *ch'axwas* devinieron en enfrentamientos armados (Godoy 1985). Godoy afirma, para el caso de los jukumanis, que los pactos con los gobiernos militares no les trajeron ningún beneficio, pues los pactos políticos normalmente se realizaron con líderes individuales, los cuales recibieron beneficios personales a cambio (Godoy 1985: 60).

Barrientos murió en un misterioso accidente de helicóptero. Le sucedieron tres breves gobiernos, Siles Salinas, Ovando y Torres (1969-1971). En este último periodo, los sectores de izquierda fueron ganando terreno, hasta llegar a formar, al final del periodo la Asamblea Popular, como alternativa al congreso. Este sector de izquierda consideraba al campesinado como demasiado identificado con la derecha militar. Sin embargo, este ambiente de la Asamblea Popular fue propicio para nuevos desarrollos sociopolíticos en el seno del campesinado (Albó 1987: 366).

Ya en los últimos años del gobierno de Barrientos surgieron voces críticas de parte de los mismos campesinos a su pacto paternal. El primer grupo contestatario fue el Bloque Campesino Independiente. Este Bloque estaba formado por dirigentes que habían quedado fuera del sindicalismo campesino ligado al gobierno, estaban más en contacto con los partidos de izquierda. Sin embargo, este sector tampoco estaba en contacto con las bases. Si bien este Bloque pedía la independencia sindical, éste no era el sentir de las masas campesinas que eran fieles a Barrientos. El Bloque Campesino Independiente se fue consolidando. Si bien era claramente independiente respecto al gobierno, seguía los esquemas de dependencia con relación a la Central Obrera Boliviana (COB) y los partidos representados por sus dirigentes (Albó 1987: 365-366).

también el factor cultural como una de las causas. En particular, se enfatiza en las diferencias entre “cholos” mineros y campesinos “indios”.

El segundo sector en el que se rompió el PMC fue en las regiones de colonización. En Caranavi llegó a establecerse un pacto obrero-campesino-universitario y en Santa Cruz surgió la Unión de Campesinos Pobres (UCAPO). En 1971 surge la Federación Nacional de Colonizadores, claramente independiente del gobierno (Albó 1987: 367).

El tercer intento surgió en el altiplano aymara, que cuajó posteriormente bajo el nombre de katarismo. Los orígenes del katarismo se sitúan en la ciudad de La Paz. Sus protagonistas fueron estudiantes llegados del campo: su primer exponente, Raimundo Tambo, proviene de la misma comunidad donde había nacido Julián Apasa, el Tupac Katari de 1871, en Sullkawi (Ayo Ayo). Estos estudiantes estaban influidos por la retórica entonces muy viva de la revolución del MNR, y por Fausto Reinaga, político y escritor sobre temas indianistas y fundador del Partido Indio. Jenaro Flores, también nacido en una comunidad originaria (Antipampa cerca de Sicasica), estuvo en el mismo colegio que Tambo, fue estudiante universitario y trabajó como ayudante de investigación en un proyecto de la Universidad de Wisconsin y el Servicio Nacional de Reforma Agraria en Antipampa. Esta experiencia le permitió conocer la problemática rural y vivir en carne propia la discriminación que sufrían los “pongos” aymaras de aquellas instituciones oficiales. Al terminar el proyecto, Jenaro Flores fue elegido “secretario general” de su comunidad. A los pocos meses fue elegido como secretario ejecutivo en su subcentral y meses más tarde llega al mismo cargo en su central (toda la provincia Aroma). Casi inmediatamente, en marzo de 1971 es nombrado secretario ejecutivo en el congreso departamental para todo el departamento de La Paz (Albó 1987: 368).

En agosto de 1971 se funda el Centro Cultural Tupak Katari, un centro que procuraba, en lo económico mejorar los precios eliminando intermediarios, en el nivel social, tener un lugar de encuentro y un medio masivo de comunicación (Radio Méndez) y a nivel cultural, revalorizar lo propio (Javier Hurtado 1986: 52-53; Albó 1987: 370)

En Oruro surgió la figura de Macabeo Chila como dirigente departamental. A diferencia de los kataristas, Chila había tenido mayor relación con los partidos políticos. Su formación en la dimensión histórico cultural y la de su gente vino de forma indirecta a través de INDICEP, un centro de capacitación popular dirigido por religiosos, el cual además poseía una emisora y una imprenta que posteriormente pasaron a manos de los campesinos (Javier Hurtado 1986: 47-48).

El 2 de agosto de 1971 el gobierno había convocado y financiado el IV Congreso Nacional Campesino en Potosí, donde se debía elegir las nuevas autoridades de la Confederación Nacional Campesina. La corriente katarista, que se confrontó con el viejo estilo representado por los barrientistas de Cochabamba, logró primero la presidencia del Congreso, que recayó en

Raimundo Tambo y posteriormente la elección de Jenaro Flores como secretario general de la Confederación (Hurtado 1986: 51).

A los pocos días del Congreso, el 19-21 de agosto, el golpe militar de Hugo Banzer barrió con todos estos intentos de innovación y reprimió los tanto a los campesinos como a los grupos de izquierda de la Asamblea Popular (Albó 1987: 371). La represión de Banzer dispersó a los grupos organizados y sus líderes, muchos de los cuales tuvieron que huir al exilio.

Sólo quedó el Centro Minkha (fundado anteriormente por un grupo de campesinos que habían tenido la oportunidad de profesionalizarse) y el Centro Cultural Tupak Katari. Este último se fue fortaleciendo gracias a su programa de radio, el cual amplificaba la idea y el grupo. El 30 de julio de 1973, Minkha, el Centro Cultural Tupak Katari y otras dos organizaciones de estudiantes y profesores campesinos firmaron el Manifiesto de Tihuanaku. Se trata del primer documento público del katarismo, en el que expresan las reivindicaciones principales del mismo: reconocimiento de la propia cultura, el carácter alienante de la educación rural, las malas condiciones de salud y la pobreza en la que estaba sumido el indio. Proponen, en cambio, la construcción de un movimiento campesino autónomo y una organización política propia (Hurtado 1986: 58-60; Rivera 2003: 148-152; Albó 1987: 372)

A principios de 1974 nuevamente hubo protestas campesinas a raíz de las medidas económicas del gobierno dictatorial. Esta vez el protagonismo retornó a Cochabamba. Los campesinos organizaron un bloqueo de carreteras que terminó en una sangrienta represión de parte del gobierno, la cual pasó a la historia como la Masacre del Valle. Lo más relevante de este acontecimiento es que constituye en el momento más importante de ruptura entre el campesinado y el gobierno. Las masacres del valle mostraron el verdadero rostro del Pacto Militar Campesino, aspecto que será capitalizado por la corriente campesina katarista para enfrentar al sindicalismo oficialista (Hurtado 1986: 63-65).

En 1976 los kataristas participan activamente de varios eventos universitarios y mineros y también sufren la persecución del gobierno, siendo varios de sus miembros exiliados y perseguidos, con lo que el katarismo pasa a la clandestinidad. En noviembre de 1977, Jenaro Flores, dirigente katarista, se presenta públicamente en un acto conmemorativo de la muerte de Tupac Katari en la localidad de Ayo Ayo. La masiva concentración campesina decide que la directiva de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTB) elegida en 1971 reasuma sus funciones, con lo que Jenaro Flores asume la conducción de la Confederación. En diciembre de ese mismo año, Flores dio a conocer en conferencia de prensa las resoluciones de la concentración de Ayo Ayo en la sede del Sindicato de la prensa. Era la primera organización sindical que salía de la clandestinidad y se atrevía a enfrentar públicamente al régimen. Días más tarde, el 28 de diciembre, cuatro mujeres mineras iniciaron

una huelga de hambre que en los siguientes días se masificaría en todo el país. El 2 de enero, en plena época del estallido de las huelgas de hambre en contra del régimen, se convoca al XI Congreso de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz-Tupac Katari, que se realizó entre el 16 y 17 de enero, el mismo día en que se reprimía a los huelguistas. Las huelgas de hambre, finalmente hicieron ceder al dictador Banzer y se abrieron espacios de tolerancia democrática. Los dirigentes mineros salieron de la clandestinidad o retornaron del exilio (Hurtado 1986: 77-83).

El 27 y 28 de marzo de 1978 se realizó el VII Congreso de la CNTB Tupac Katari, a menos de dos meses de la huelga de hambre. La tesis política, elaborada con antelación por jóvenes intelectuales aymaras como Víctor Hugo Cárdenas (egresado de la carrera de Filosofía y Letras y vinculado a CIPCA). Se declara la independencia ideológica y política del movimiento campesino y el rechazo absoluto del Pacto militar-campesino (Hurtado 1986: 97-98).

Los años que siguieron al derrocamiento de Banzer fueron muy conflictivos, se dieron alianzas y contra alianzas partidarias y pugnas entre las cúpulas campesinas. En los siguientes cinco años se vivieron tres elecciones, seis golpes sangrientos y trece presidentes. En las elecciones que se siguieron, (1978, 1979, 1980), los partidos buscarían el apoyo campesino a través de la conquista de algunos dirigentes. En las elecciones de 1978 el candidato militar Bernal recibió significativo apoyo en Oruro y Cochabamba, aunque en el resto del país el repudio a los candidatos militares fue absoluto. Al parecer en Cochabamba todavía estaba presente la idea de que era posible un pacto militar campesino, a pesar de la masacre de 1974. Sin embargo, en las siguientes elecciones Oruro y Cochabamba se unieron al repudio mayoritario (Albó 1987: 375). En la primera elección Jenaro Flores apoyó a Siles, candidato de la UDP. Esta alianza se fue debilitando en las siguientes elecciones, en parte porque los campesinos se sintieron tratados de forma paternalista y por otra parte porque los dirigentes de la UDP consideraban que los campesinos no tomaban demasiado en serio su compromiso (Albó 1987: 376).

Todas estas experiencias fueron consolidando la convicción de los kataristas de la necesidad de independencia no sólo de los militares sino de los otros partidos políticos. Esta convicción había tenido una primera expresión en el Partido Indio de Fausto Reinaga, en la década de 1940. Pero las elecciones de 1978 fue el contexto que hizo que se plantearan las cosas a fondo. La primera escisión fue la del Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA), que lanzó su candidatura presidencial dentro de la línea arriba indicada. La Confederación, para hacer frente al sector campesino oficialista del Pacto, decidió ingresar a las elecciones como partido político, conformando así el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK). Las elecciones de 1978 fueron anuladas por los mismos militares que, pese al abierto y descarado

fraude, no lograron ganarlas. El candidato oficialista, Pereda, asumió el poder de facto (Hurtado 1986: 131; Albó 1987: 377).

En 1979, los dirigentes de la CNTCB-TK dispersaron sus posiciones. Unos apoyaron al MNR y otros a la UDP de Siles. El saldo fue que dirigentes importantes como Chila fueron desapareciendo de la política, desprestigiados por su apoyo a Víctor Paz (Albó 1987: 375). Pero fue difícil la consolidación de un partido campesino, pues ya para las elecciones de 1980 el MITKA se había dividido. Las divisiones surgieron no tanto por conflictos ideológicos sino por pugnas de liderazgo y por el acceso a fondos de ayuda internacional. El MRTK fue más flexible en cuanto a la posibilidad de establecer alianzas con otros partidos, pues hacía más énfasis en un análisis clasista de la situación que en la cuestión indígena. Ninguno de estos partidos logró éxitos electorales ni siquiera parciales, en parte por su falta de medios y también a causa de que el campesino votaba pragmáticamente por quien tenía más posibilidades de llegar al poder. En este sentido, los partidos surgidos del katarismo son más bien “expresivos”: un signo de la desconfianza del campesinado hacia los partidos y de su voluntad de llegar al poder para desde allí transformar la situación actual (Albó 1987: 377-378).

Uno de los logros más importantes del movimiento campesino katarista, fue el ingreso del sindicalismo campesino a la Central Obrera Boliviana (COB). En junio de 1979 se llevó a cabo Primer Congreso de Unidad Campesina, auspiciado por la Central Obrera Boliviana. Congreso del que resulta la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), siendo Jenaro Flores elegido por unanimidad como Secretario Ejecutivo. El ingreso de los campesinos a la COB marca también el fin de Pacto Militar Campesino (Rivera 2003: 172). A fines del mismo año, el sangriento golpe militar de Natush fue derrocado después de 15 días de resistencia desplegada por la COB con el apoyo de sus nuevos miembros, los campesinos de la “Única”.

El gobierno fue tomado por la presidenta del Parlamento, Lidia Gueiler. En su breve mandato, Gueiler dictó un paquete de medidas económicas que afectaron principalmente a los obreros y campesinos. Los campesinos decidieron iniciar un bloqueo de caminos, mientras que los obreros se oponían al mismo. Finalmente los obreros decidieron apoyar el bloqueo, con lo cual no sólo se logró revertir las medidas económicas sino la consolidación de la unidad obrero campesina (Albó 1987: 379-380).

El 17 de julio de 1980, durante el golpe militar de Luis García Meza, un grupo de paramilitares asaltó por sorpresa la sede de la COB y los principales dirigentes quedaron detenidos y uno de ellos muerto. Los campesinos resistieron heroicamente, y junto a los mineros el golpe de García Meza. La resistencia popular a la sangrienta dictadura tuvo entre sus dirigentes más destacados a Jenaro Flores, quien desde la clandestinidad ocupó el cargo

más alto de la Central Obrera Boliviana. Era la primera vez en la historia que un dirigente campesino asumiría la dirección de la COB. Meses después fue baleado mientras desarrollaba esta labor y quedó parálítico (Albó 1987: 381). “Nada de esto hubiera sido posible sin la terca autonomía sindical e ideológica del movimiento *katarista* y sin su paciente lucha por ocupar un espacio diferenciado y autónomo en el seno del movimiento popular” (Rivera 2003: 177).

La tenaz resistencia del heterogéneo conglomerado de fuerzas que convergen en la COB y la CSUTCB dio lugar al retorno a la democracia en octubre de 1982 (Rivera 2003: 177). Hernán Siles retorna del exilio para hacerse cargo de la Presidencia. La UDP se mostrará tenazmente cerrada ante las demandas de los sectores campesinos que se sintetizan en dos puntos principales: la participación política de los sindicatos en aquellos ámbitos que les conciernen tales como los proyectos de desarrollo, política agraria, etcétera y una política de precios que permita revertir las condiciones del campo y de los productores agrícolas. En las ONG, y en los partidos primaba una política asistencial de “alivio” a la pobreza y no así un reconocimiento del campesinado como un actor económico y social.

En este contexto, durante el 2º Congreso de la CSUTCB en 1983 surgieron dos concepciones divergentes. Una que demandaba que el aparato sindical expresase la autonomía y la diversidad de la base campesina indígena del país; la otra, que pretendía reproducir el esquema clientelar y desarrollista del MNR. El triunfo de los kataristas en este congreso reflejaba la articulación entre las dimensiones económica y política de la ciudadanía. Sin embargo, las capas “criollo mestizas” fueron incapaces de captar esta dimensión y más bien optaron por penetrar a la organización y copar espacios de poder intermedios.

Esta nueva cultura política prebendal tuvo su mayor expresión en la aplicación del Plan Sequía, del que hablaremos más abajo. Solo el 20 o 30 % de los recursos de la cooperación internacional para este proyecto llegaron al campo. El resto se quedó en los espacios burocráticos de intermediación, ocupados por los mestizos o *q'aras* y crecientemente por las capas dirigenciales de las organizaciones sindicales campesinas. A partir de aquí proliferarán los mecanismos de intermediación y subordinación vertical hacia el campesinado indígena de base (Rivera 2003: 47 - 49).

Esta situación ocasionará la ruptura de la CSUTCB con la izquierda. Los aliados izquierdistas de Jenaro Flores se pondrán entonces en contra de la corriente katarista dando lugar a una crisis faccionalista que durará hasta 1988, cuando la CSUTCB se convierte en arena partidaria y el katarismo es desplazado fácilmente (Rivera 2003: 49). En 1985, la UDP convocó a elecciones adelantadas, en las que triunfan ampliamente ADN y MNR. Mientras tanto, cientos de ONG hacían su ingreso en las zonas rurales, fenómeno que repercutirá en la crisis sindical interna de la CSUTCB, reflejada en los resultados de su IV y V Congresos, realizados en 1988

y 1992, respectivamente. A estas alturas, la subordinación de los sindicatos a los partidos políticos y a las ONG era más que evidente (Rivera 2003: 51).

Posteriormente, será Felipe Quispe, representante de una vertiente katarista radical, quien reunificará a la CSUTCB. Sin embargo, en el chapare cochabambino y en los yungas de La Paz se había desarrollado un movimiento cocalero que, en el año 2001 dará lugar a una nueva división de la CSUTCB, con el eje altiplánico a manos de Quispe y el eje cocalero cochabambino representado por Román Loayza (Rivera 2003: 50).

Haciendo un análisis de esta etapa, Albó anota que el proyecto campesino parecía apuntar por un lado a un proyecto de estado multinacional y por otra parte se verifica una tendencia hacia la plena participación en el Estado para ser gobierno y ejercerlo. Por otra parte, entre el auge del Pacto Militar Campesino y el triunfo del katarismo, hubo un cambio de la hegemonía del campesinado de Cochabamba (vigente en la época del MNR) a la hegemonía del campesinado aymara en La Paz. Esto se explica porque, según Albó, si bien en La Paz se formaron sindicatos, la raíz de estas organizaciones estaba en la profundidad histórica de la comunidad y tras ésta, el *ayllu* (Albó 1987: 385-387). En definitiva, el surgimiento del movimiento katarista muestra cómo con el katarismo los campesinos han tratado de romper la tendencia que subsume las reivindicaciones andinas bajo los paraguas políticos empuñados por patrones paternalistas que tienen sus propias prioridades.

Albó distingue dos proyectos políticos en el movimiento campesino. Por un lado, los sectores campesinos ligados al populismo del MNR, los Amaru (del Cusco quechua) parecen ser sus precursores, con su insistencia y su praxis de alianza sistemática con los mestizos y criollos. Por otra parte, los Katari son indiscutiblemente raíz de los kataristas, que descubren su solidaridad clasista en su identidad étnica y se brindan menos a aquel tipo de alianza (Albó 1987: 388).

Según Silvia Rivera, “esta necesidad de autodeterminación significa simultáneamente un anhelo, hasta ahora frustrado, de formar parte de un proyecto nacional-popular de raíces verdaderamente democráticas y pluralistas, y la voluntad de mantener una identidad y una capacidad de irradiación propias, sustentadas en la autonomía cultural india”. Es decir que no hay una contraposición tan evidente como la señala Albó entre quienes buscaban formar parte del proyecto nacional y quienes buscaban mantener sus raíces culturales.

De todas formas, el katarismo buscó ocupar el espacio político que estaba en poder del sindicalismo campesino oficialista del Pacto sin salirse de los esquemas políticos de la época (partidos de izquierda y derecha, la COB, el Pacto, el discurso nacionalista, etcétera). Los kataristas eludieron “un entronque histórico con los Alcaldes Mayores Particulares y los

apoderados de los ayllus, tan difundidos en el altiplano y en el norte de Potosí antes de la Revolución” (Platt 1999: 45). El sindicalismo campesino, de uno u otro signo, era hijo legítimo de aquel mundo mestizo o amestizado, que pese a los discursos reivindicativos, estaba más identificado con la visión de progreso y desarrollo, según la cual los ayllus eran signo viviente del “retraso” del mundo indio. Las disputas de las élites políticas, el Pacto Militar Campesino, el clientelismo y la cooptación de las organizaciones sindicales indígenas, las rivalidades entre los pequeños caudillos locales, etcétera, habían echado “un manto de silencio sobre el discurso político de los ayllus” (id.). Los dirigentes y políticos de uno y otro lado se lamentaban que los campesinos de los ayllus estuviesen dispuestos a apoyar a quien estuviese en el poder, local o nacionalmente. Se trataba de una estrategia para mantener cierto grado de autonomía que les permita seguir produciendo y reproduciéndose, evitando lo más posible la interferencia foránea (Platt 1999: 45). Sin embargo, tanto bajo el Pacto Militar Campesino, como en la época posterior, los andinos aplicaron en la política la misma estrategia que en la agricultura, jugar a varias cartas al mismo tiempo para asegurarse contra el fracaso de alguna de ellas (Stern 1987: 312).

Junto con sus ayllus, también se replegaron los antiguos *kurakas*. Para los mestizos de los pueblos rurales, la palabra “kuraka” era un término despectivo o burlesco. Sin embargo, los *kurakas* siguieron siendo elegidos por turno, recaudando los tributos, mediando conflictos o coordinando las labores agrícolas, esperando tiempos mejores²⁵.

Es evidente que ello plantea un serio desafío para la sociedad boliviana, cuyas élites, a fuerza de pensarse a sí mismas como sinónimo del país mismo, han tendido sistemáticamente a soslayar y negar la demografía real del país y a desconocer la heterogeneidad de la sociedad en aras de un monolítico proyecto de nación hecho a imagen de occidente” (Rivera 2003: 183).

Sindicalización y participación política en la década de 1980

A fines de 1982, cuando en Bolivia se instauraba un gobierno democrático, se produjo una sequía en el altiplano e inundaciones en el oriente que llevarían a una catástrofe agropecuaria

²⁵ Aquí se puede encontrar la explicación de por qué en bolívar la gente aparenta no saber nada de los ayllus, en realidad se trata no tanto de que los ayllus se estén perdiendo, sino de las huellas de este secular desprecio sobre la sociedad india, que hace que la gente misma se avergüence de su ser ayllu, igual en el caso de las TCO, donde no quisieron participar las comunidades campesinizadas aduciendo que ellos “no son del ayllu”, sino que eran colonos, como si este fuera un estatus superior. En algunos casos escuché hablar de los ayllus como en tercera persona, y minimizar su rol e importancia, pero ¿por qué persisten pese a la autonegación? Porque el ayllu está ligado indefectiblemente al territorio, el ayllu es parte del cosmos, del orden social y natural, que en este caso no tiene distinción, por eso el *kuraq tata* es la encarnación del cerro. Es por eso que hay que distinguir entre el discurso actual político de reivindicación de las autoridades originarias, ligado a corrientes exógenas de la praxis ritual, simbólica y semiclandestina del ayllu como organización en el seno de las comunidades.

nacional. Ante esta emergencia, se crearon varias instancias gubernamentales destinadas a canalizar los recursos para asistir a las familias afectadas. Asimismo, varias ONG emprendieron proyectos para encarar las consecuencias del desastre (Ramón Conde y Felipe Santos 1987).

Según Silvia Rivera y Equipo THOA (1992) en el caso del norte de Potosí, fue la Radio Pío XII (creada inicialmente para los centros mineros de la región) la que inició sus actividades de asistencia primero y luego actividades de promoción técnica y organizativa, orientadas a “reorientar y racionalizar la ‘atrasada’ economía de los ayllus”. Una de las estrategias de estas acciones fue el fortalecimiento de los sindicatos o la constitución de los mismos en las “comunidades” donde no existieran. Y es que no sólo la economía de los ayllus se la percibía como atrasada, sino que también la existencia misma del ayllu era símbolo de atraso, de obsolescencia, de incivilización y era percibida como la causa de la pobreza de sus habitantes. Sin embargo, cabe aclarar que esta visión respondía más bien a la corriente desarrollista y a un modelo de “progreso” vigente en esos años en las instituciones de promoción, más que a una visión negativa hacia el ayllu en sí.

El “gancho” para la promoción del sindicalismo sobre la organización tradicional de los ayllus era la posibilidad de recibir la asistencia alimentaria y de insumos. De esta manera, los ayllus tuvieron que adoptar la forma sindical para recibir la “ayuda” de las instituciones: “de este modo se estableció una relación histórica entre el debilitamiento de las estructuras organizativas propias de los ayllus y el fortalecimiento de la estructura sindical” (Rivera y Equipo THOA 1992: 142- 148).

La sindicalización forzada de los ayllus trajo consigo también otro tipo de rearticulación territorial, la “cantonización”. Durante los años setenta se conformaron los sindicatos campesinos, como vimos, bajo el influjo gubernamental. Los ayllus veían en la cantonización un medio para resistir al poder de los mestizos de los pueblos rurales y conformar sus propios sindicatos, al menos en los niveles intermedios. Sin embargo, este proceso de reordenamiento territorial desconocía al ayllu como unidad socio política, así como su dinámica territorial (Elizabeth Giesel 1995: 185-186).

La acción de las ONG también desconocía y negaba las formas propias de organización del ayllu, descrita en el capítulo precedente. Lo que los técnicos de las ONG querían ver no eran las parcialidades de los ayllus sino “comunidades campesinas” aisladas y autosuficientes, organizadas sólo en ese nivel para coordinar las acciones de asistencia. La figura del dirigente sindical tenía por función la relación con las autoridades gubernamentales y con las instituciones, representando a las “comunidades” (Soto 1997: 92). Quienes eran elegidos como representantes en este nivel generalmente eran jóvenes que tenían mayor capacidad de diálogo

con el mundo mestizo de las instituciones y eran capaces de gestionar las ayudas y servicios de las mismas. Se trataba así de una función secularizada y pragmática, alejada de la dinámica social y ritual del ayllu (Rivera y Equipo THOA 1992: 176).

Junto con las ONG, o bajo la figura de éstas, surgió otro movimiento “civilizador” que no sólo desconocía al ayllu y sus rasgos culturales, sino que los atacaba: los evangelistas. Muchos miembros de los ayllus aceptaron estas nuevas prácticas en parte porque simbolizaban el ingreso a un ámbito más “civilizado”, como una forma de asimilarse, aunque sea parcialmente a la cultura dominante. La pertenencia a estas iglesias les permitiría distinguirse de los “católicos borrachos” y evitar participar en las actividades festivo rituales que implicaba gastos y redistribución de riquezas. Las prácticas tradicionales de los ayllus son calificadas como no civilizadas, signo de “atraso” y causa de la pobreza, desde un discurso teñido de religiosidad (Giesel 1995: 186-187). Al desastre producido por la sequía, se añadía un desastre moral e ideológico sin precedentes en la historia de los ayllus de la región” (Rivera y THOA 1992: 188).

De esta última parte se pueden rescatar como elementos de análisis los siguientes:

La visión “civilizadora” de las instituciones que promueven la formación de sindicatos condicionando a esta las “ayudas”, porque se considera que la forma “sindical” es mejor y más adecuada y civilizada para sacar a los ayllus de su retraso y pobreza. Seguramente esta misma visión ha estado presente en el proceso de formación de OTB en Bolívar a raíz de la LPP.

Lo que interesa en nuestro análisis es la visión de los ayllus respecto a estas acciones. Si se ha aceptado y asumido la forma sindical no se debe tanto a un “deterioro” del ayllu como forma organizativa, sino que es parte de un proceso de “reacomodo” del ayllu ante las nuevas circunstancias políticas y económicas.

La fuerza de la resistencia de los ayllus estaba en la defensa de las tierras, pero a partir de la revolución de 1952 el análisis es eminentemente político y el tema de las tierras va quedando en un segundo plano. Al consolidarse de distintas formas el tema de la tenencia de tierras el ayllu se vio restringido en su organización y funciones a elementos más bien concernientes a la vida ritual y productiva al interior de las comunidades.

El Estado colonial y republicano, los partidos políticos, los sindicatos, las ONG, las iglesias tanto católica como evangélicas, los comerciantes mestizos, la escuela y los maestros se han relacionado con los ayllus bajo el esquema de superioridad/inferioridad, civilizado/bárbaro, ilustrado/ignorante, no indio/indio, castellano/lengua indígena, aseado/sucio, racional/irracional, señor/siervo, etcétera. Si bien este esquema de pensamiento tiene su auge en cuanto a formulación explícita después de la guerra federal, es importante tenerlo en cuenta

para el análisis de toda la relación entre la sociedad india y la sociedad criollo mestiza. Si el ayllu ha sido atacado de tantas maneras y por tan dilatado tiempo, ¿por qué persiste?

El neoliberalismo y las políticas del reconocimiento

La década de 1990 ha estado marcada por significativos cambios en América Latina en lo que se refiere a la participación de los pueblos indígenas. Esta década ha presenciado el surgimiento de diversos movimientos indígenas y la conformación de diversas organizaciones en muchos países del continente tales como el movimiento katarista en Bolivia, en Ecuador la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), en Guatemala el movimiento Maya, en México el Zapatismo (Degregori 2001). Por otra parte, en torno a la celebración del Quinto Centenario de la colonización de América estas organizaciones se han hecho visibles pues han presentado esta conmemoración como la de quinientos años de resistencia. Esta visibilidad de los indígenas se hizo patente también a nivel internacional al entregarse el Premio Nobel de la Paz en 1992 a una líder indígena. Es necesario hacer hincapié en que lo logrado hasta ahora en materia del reconocimiento internacional de los derechos indígenas ha sido fruto de la organización, de las luchas y de las negociaciones que han protagonizado los pueblos indígenas (Charles Hale 2002: 485-486).

Sin embargo, debemos considerar también que sin los cambios a nivel global, no hubiera habido espacio económico, político e ideológico para que se manifestara este nuevo “interés” internacional por la problemática. Desde los años setenta, las demandas de los pueblos indígenas han entrado en las discusiones del derecho internacional. Este hecho forma parte de procesos más amplios que desde entonces han generado consensos acerca de la legitimidad de las llamadas políticas de identidad, de la diferencia y/o de reconocimiento (Nancy Briones 2002: 385).

Parte de los indicadores globales de la irrupción de la temática indígena es el conjunto de acuerdos y convenios que se han venido negociando en diversos escenarios internacionales (Rodolfo Stavenhagen y Margarita Nolasco 1998), así como una serie de reformas que se implementaron en los diversos países. A finales de la década de 1990, alrededor de diez países de la región firmaron el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Asimismo, en varios países, entre los que se encuentra México, a través de las reformas en las Constituciones se reconocía el carácter multicultural de los mismos (Dona Lee Van Cott 2000). En Bolivia, Ecuador y Colombia se dieron avances significativos en los que respecta al reconocimiento de formas tradicionales de tenencia de la tierra (Hale 2002:486).

Por otra parte, junto con estas reformas y con el reconocimiento de los derechos indígenas, la década de 1990 es también la época de la implementación de las medidas neoliberales en todo

el Continente, las cuales responden a la lógica del capitalismo transnacional: libre mercado de bienes y circulación de capitales, reducción de la responsabilidad del estado en cuanto al bienestar social de los individuos, pérdida de los derechos sociales y laborales conquistados por los trabajadores, resolución de conflictos bajo los principios del mercado, haciendo énfasis en el individuo, en la responsabilidad y en la elección individuales. Hoy en día, las premisas centrales del neoliberalismo están presentes en todos los partidos políticos que contienden seriamente por el poder en los países de América Latina y subyacen en la mayor parte de las actividades económicas de la región. Charles Hale afirma que los debates acerca del neoliberalismo y la resistencia organizada a sus consecuencias, sólo es un síntoma de la ascendencia que ha tenido en nuestros países (2002: 486-487).

En el año 1985, Víctor Paz Estenssoro inicia el modelo neoliberal en Bolivia con el apoyo de instituciones financieras internacionales como el Banco Mundial. Las graves consecuencias sociales de estas medidas fueron paliadas parcialmente mediante el Fondo Social de Emergencia (FSE). En el gobierno de Jaime Paz Zamora se crean otros fondos: Fondo de Desarrollo Campesino, Fondo Nacional de Desarrollo Regional, Fondo Indígena y Fondo de Medio Ambiente. Los mismos responden a medidas que por una parte, legitiman el modelo y por otra sirven para prevenir las consecuencias y conflictos sociales que surgen como resultado de la política neoliberal (CEDIB 2004). Estas políticas fueron profundizadas durante el siguiente gobierno del MNR (1993-1997).

Es en este contexto que se produjo la alianza entre el MNR y el MRTKL y por primera vez un aymara (Víctor Hugo Cárdenas) sería vicepresidente de Bolivia, en el gobierno de Sánchez de Lozada. Paradójicamente, el campesinado andino quedaba excluido de las políticas indigenistas aduciéndose “un proceso de aculturación y mestizaje”. De esta manera, las políticas “étnicas” estarán enfocadas casi exclusivamente a los pueblos indígenas del oriente. Mientras que “las poblaciones indígenas que luchan por su condición de sujetos de su propia historicidad, son convidados de piedra a la hora de elaboración de políticas públicas” (Rivera 2003: 51-52).

En 1994, las modificaciones a la Constitución Política del Estado hacen que por primera vez Bolivia se reconozca como “multiétnica y pluricultural” (Art.1) y que se reconozcan, respeten, y protejan “los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional, especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamientos sostenibles de los recursos naturales, su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones” (Art.171) (Gobierno de Bolivia: 1994)

A partir de entonces, se han aprobado algunos instrumentos legales que toman en cuenta esta redefinición del país, los cuales muestran una nueva apertura hacia la concepción del país

como pluricultural. Entre los más importantes están: La Ley de Participación Popular (1994). Que reconoce la personalidad jurídica de las diversas formas de organización tradicional comunitaria y su sistema propio de gobierno. La Ley de Reforma Educativa (1994) que adopta como un eje fundamental del sistema educativo la “interculturalidad” y la participación de la comunidad en las juntas y consejos educativos, en el marco de la Ley de Participación Popular. La Ley Forestal (1996) que garantiza a los pueblos indígenas la exclusividad en el aprovechamiento forestal dentro de sus Tierras Comunitarias de Origen. La Ley de Instituto Nacional de Reforma Agraria (1996) a través del cual se tipifica la nueva figura legal de propiedad de las Tierras Comunitarias de Origen y establece la vigencia, dentro de éstas, de los usos y costumbres de cada grupo étnico, como mecanismo de toma de decisiones.

Estas reformas fueron las más trascendentales desde, al menos, 1952, sino desde las reformas toledanas. Las mismas reconfiguraron radicalmente la economía nacional, las instituciones estatales, la tenencia de la tierra, la educación, etcétera. En todas ellas, empezando por la reforma a la misma Constitución estaba presente un discurso pluralista de reconocimiento de la diversidad étnica y lingüística de Bolivia. La orientación pluralista de las mismas recogía en gran medida las demandas de los pueblos indígenas tanto de occidente como de oriente. Estos últimos se habían hecho presentes en el escenario político nacional a partir de la Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990.

Por otra parte, el discurso de la diversidad étnica y cultural estaba a tono con la corriente internacional que iba en este sentido, descrita líneas arriba. La profundidad y alcance de las reformas generó el acalorado debate entre intelectuales, políticos y la sociedad civil. Los defensores del proceso aseveraban que estas medidas de corte neoliberal serían la tabla de salvación para la sociedad y el Estado bolivianos. Pronto surgieron también las voces críticas. Al principio, las medidas de Sánchez de Lozada fueron calificadas como “leyes malditas”. Pero los cambios que se experimentaron hicieron que poco a poco la ciudadanía vea con cierto optimismo el nuevo régimen político, económico y social.

La Ley de Participación Popular y la Ley INRA

A continuación desarrollaremos los aspectos generales de dos reformas que constituyen uno de los ejes de análisis principales de este trabajo: la Ley de Participación Popular y la Ley INRA.

La Ley de Participación Popular

El 20 de abril de 1994 se promulgó la Ley de Participación Popular, la cual introduce importantes modificaciones en el sistema democrático boliviano. Un cambio fundamental que

se produce es la ampliación del concepto de municipio que permite la planificación y canalización de recursos hacia las poblaciones rurales.

Con la Ley de Participación Popular, el Estado boliviano pretende ampliar su cobertura de dotación de servicios y hacer visible su presencia institucional y política en todo el territorio boliviano a través del municipio. El mismo es un intento de organizar el espacio y la población en la escala local para establecer mecanismos para que todos los sectores puedan ejercer su ciudadanía política. Al promulgarse la Ley se crearon 311 municipios en todo el país. Anteriormente la figura del municipio estaba restringida al área urbana, pero los nuevos municipios tenían competencia territorial tanto urbana como rural. Cada municipio recibiría recursos provenientes del Estado en base al número de habitantes. Los mismos deberían ser manejados de manera autónoma, para encarar las tareas construcción y mantenimiento de las infraestructuras de salud y educación, proyectos de desarrollo, mejoramiento vial, etcétera²⁶. La administración del municipio estaría a cargo de un alcalde y su equipo técnico y burocrático y un concejo municipal, como órgano de deliberación y fiscalización (Calla 1999: 153).

Asimismo, se creó en cada municipio un Comité de Vigilancia, compuesto por representantes de los “cantones” (unidad administrativa más pequeña) o distrito municipal (unidad creada por el gobierno municipal que puede corresponder o no a un cantón). El comité es elegido por las juntas vecinales en el caso de las ciudades, o por las comunidades indígenas o campesinas en el caso de las zonas rurales (Gobierno de Bolivia 1994b).

La ley de Participación Popular contempla que la planificación de la gestión de los recursos municipales sea participativa. Para este fin, se crean diversas instancias de participación. En primer lugar están las Organizaciones Territoriales de Base. Según la Ley, las organizaciones “naturales” como las juntas vecinales en las ciudades, los ayllus, capitanías, cabildos, sindicatos campesinos, etcétera, como actores fundamentales de la planificación municipal. Estas organizaciones debían acreditarse ante el Estado mediante la obtención de su personería jurídica como OTB (Gabriela Canedo 1998: 29). Diversas críticas surgieron al respecto, pues

²⁶ En el aspecto económico, el gobierno central se queda con el 75% de los impuestos al igual que antes de la Ley, pero se descarga de la responsabilidad de la educación y la salud, que recae en los Municipios. Antes de la Ley de Participación Popular, el 5% era asignado a las Universidades, un 10% a las Corporaciones de Desarrollo y otro 10% a las capitales de los Departamentos. Con la Ley, el gobierno central sigue manteniendo su 75% y el 5% es asignado a las Universidades. La variante es que el otro 20% es repartido a los Municipios pero bajo criterio de población, que en los hechos supone igualmente que los centros urbanos se quedan con la mayor parte de los recursos. Asimismo, con la Ley de Participación Popular queda a decisión de cada Municipio si los recursos propios además de los recursos de Coparticipación Tributaria (que llegan desde el gobierno central), serán usados de acuerdo a los estatutos de la Ley de la Participación Popular o si se quedarán a disposición del Municipio (CEDIB 2004).

el reconocimiento como OTB no sólo significaba que el estado reconocía el derecho a participar de las organizaciones de base, sino que reconocía (o desconocía) su misma existencia. Es decir que, era nuevamente el Estado criollo mestizo quien se arrogaba para sí el derecho de “reconocer” a las comunidades indígenas, sindicatos, ayllus, etcétera. En muchos casos fueron los recientemente creados municipios, que estaban en manos de los grupos de poder, quienes negaron sistemáticamente su personería jurídica a los pueblos indígenas (René Orellana 1999: 330-333). Una vez obtenida su personería jurídica, las OTB tenían derecho de participar en los procesos de planificación previstos por la Ley, que en los hechos consistía en presentar sus demandas de “obras” ante el municipio una vez al año, en la elaboración del POA. Si la demanda es incluida en el POA, entonces la comunidad podía exigirla al municipio.

Este tipo de planificación si bien hace participar “formalmente” a las comunidades rurales y a los vecinos urbanos, tiene como resultado final la imposición de la visión de los técnicos en cuanto al desarrollo y las necesidades locales. Estos procesos de planificación sólo han servido como un requisito administrativo y no como un instrumento orientador de las acciones municipales.

Además del reconocimiento legal de las comunidades indígenas bajo la figura de la Organización Territorial de Base (OTB), la Ley de Participación Popular otorga a la población el derecho de formar distritos municipales indígenas, campesinos o urbanos. En el caso de los distritos municipales indígenas, las comunidades tienen el derecho de conformar el distrito siguiendo sus usos y costumbres y nominando directamente al subalcalde (autoridad máxima del distrito), a diferencia de los distritos campesinos o urbanos, en los que es el alcalde municipal quien nombra a los subalcaldes. El distrito municipal indígena fue concebido para fortalecer a los pueblos indígenas en lo que respecta a su organización y a la consecución de recursos para los mismos (Orellana 1999).

La implementación de la Ley trajo consigo oportunidades y problemas para las comunidades indígenas. Por una parte supuso un nuevo escenario legal e institucional que a la vez que les ofrecía posibilidades para participar en el poder local a través del municipio, pero al mismo tiempo implicaba que las organizaciones indígenas debían actuar en espacios distintos a los tradicionales, lo cual ha generado nuevas prácticas al interior de las mismas.

Sin embargo, el enfoque de las políticas sociales parte de una concepción localista (o atomista como la llama Javier Medina 1994:56-57), es decir restringida a los límites de la división política estatal como el municipio o la provincia y desarrollista (entendido el desarrollo como mayor infraestructura, mayor producción, ingreso en el mercado, etcétera cfr. Javier Medina 1994: 59-71), por lo que se limita a ejecutar acciones atomizadas, que en la mayoría de los

casos consisten en obras de infraestructura, las cuales no logran reducir la pobreza ni dinamizar la economía a largo plazo. Ya desde sus inicios, los análisis respecto a los efectos de la Ley veían que el proceso de municipalización significaría “un nuevo proceso de desestructuración de los usos y costumbres andinos” (Ricardo Calla 1999: 161). El “reconocimiento” de parte del Estado de las organizaciones indígenas y campesinas, paradójicamente implicaba un “desconocimiento” de su forma de manejo territorial, de su modo de organización, de sus funciones y competencias, etcétera. En el fondo se las consideraba organizaciones muertas o arcaicas a las que, además del generoso reconocimiento estatal, se le asignarían nuevas funciones en el marco de la moderna participación popular.

Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (Ley INRA)

Jhon Vargas señala que en diferentes países de América Latina, la lucha por la tierra estuvo ligada a la modernización agraria, a través de las reformas agrarias, lo cual condujo a la campesinización de los indios (2003: 438)²⁷. En cambio, la emergencia de movimientos indígenas en América Latina es relativamente reciente, se muestra con fuerza sobre todo en las tres últimas décadas del siglo pasado. Los nuevos movimientos emergen principalmente en la región amazónica. Tal emergencia es el resultado de la confrontación de estos pueblos con el Estado por el derecho a disponer del territorio en el que viven frente a la expulsión que sufren por la penetración de las empresas forestales, mineras y constructoras, entre las que se hallan empresas transnacionales.

Los Estados latinoamericanos introdujeron en su legislación normativas que protegen los derechos de los pueblos indígenas, de diferente manera y en distintos grados (Vargas 2003: 438). En Bolivia el Artículo 171 de la Constitución Política del Estado va en ese sentido, así como la Ley INRA (Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria).

El marco nacional en el que se promulgó la Ley INRA está en la corriente de los cambios profundos que se sucedieron en el país en 1985, momento en el que se inicia el período de “ajuste estructural” que marcó el cambio de modelo económico hacia una política neoliberal. En este sentido, la Ley INRA debe entenderse como la demanda indígena de una Ley de tierras, pero también como una reforma del Estado.

Como aprecia Alejandro Almaráz (2002) las demandas del movimiento indígena emergente se desarrollaron simultánea y articuladamente en dos ámbitos de interrelación con el Estado: por un lado el del reconocimiento y otorgación de derechos propietarios sobre los espacios

²⁷ Sin embargo, la modernización agraria fue también una política social de distribución o nivelación de la riqueza, que fue vista como modernización económica.

territoriales concretos cuya posesión habían logrado retener, y por otro, el de la preceptuación conceptual de los derechos territoriales indígenas en el marco legal. De este modo, se buscó amparar y garantizar con la fuerza de la Ley, el interés comunitario concreto y vital de la ocupación territorial.

La década de los noventa también se caracterizó por la presencia de los actores indígenas del oriente en el escenario nacional, quienes realizaron la marcha anteriormente descrita y ésta se la hizo en un contexto global de resurgimiento de los pueblos indígenas, el mismo que se fortaleció –a nivel nacional- con la elevación a rango de ley del Convenio 169 de la OIT del año 1991, puesto que esto definiría la nueva fisonomía de los pueblos indígenas de Bolivia y moldearía el debate de los pueblos indígenas y comunidades indígenas y originarias: en el pasado por tierra, en el presente por territorios, y que en otras palabras significa una nueva “reindigenización” del país, como lo aprecian Irene Hernaíz y Diego Pacheco (2000: 178).

En este contexto se promulgó el 18 de octubre de 1996 la Ley 1715 del Servicio Nacional de Reforma Agraria (SNRA). La Ley INRA se orientó sobre los siguientes pilares: la sostenibilidad del uso de los recursos naturales renovables, el pago de impuestos como mecanismo para lograr el uso racional del recursos tierra, el fomento a un mercado transparente de tierras, el pago de un precio de mercado por las tierras fiscales de uso privado, la existencia de títulos y derechos claros que eviten la superposición de los mismos, la competencia de la justicia ordinaria para resolver los conflictos de tierras y mecanismos que permita el acceso de los pobres y excluidos al recurso. Con este enfoque se trató de resolver simultáneamente la depredación masiva de los bosques, la inseguridad jurídica, la corrupción derivada de las inspecciones agrarias, la aplicación de justicia agraria por el Poder Ejecutivo, la acumulación especulativa de la tierra, el conflicto de derechos entre el suelo y el vuelo (recursos forestales), la superposición de derechos, el marginamiento de los indígenas del oriente a la tierra.

Asimismo, la Ley INRA persiguió los siguientes objetivos: a) permitir el acceso a la tierra a quien no la posea o la posea insuficientemente; b) garantizar la seguridad jurídica en la posesión de derechos de propiedad de la tierra; c) garantizar el uso sostenible del recursos tierra; d) crear un marco institucional que separa las funciones de otorgación de derechos (a cargo del Instituto Nacional de Reforma Agraria), judiciales (a cargo de la Judicatura Agraria), e) legalizar el mercado de tierras y establecer la venta de tierras fiscales como mecanismo de acceso a la tierra, a tiempo de reconocer el derecho de comunidades campesinas e indígenas de acceder a la tierra de manera gratuita, f) establecer el saneamiento de la propiedad agraria destinada a perfeccionar el derecho propietario g) establecer un mecanismo articulado entre el pago de impuestos y la reversión y h) desarrollar un concepto de función económico-social

como el uso sostenible de la tierra de acuerdo a su capacidad de uso mayor (Urioste y Pacheco, 2001: 12).

De esta manera, la esencia de la Ley INRA, se centró en garantizar el derecho propietario con el pago del impuesto y la ampliación del concepto del cumplimiento de la función económico social - como condición para garantizar el derecho propietario establecido en la Constitución- hacia las labores agrícolas, pecuarias, forestales, conservación de la biodiversidad, investigación y ecoturismo. Y se intentó romper el círculo vicioso de regalar la tierra y luego no penalizar la acumulación improductiva de la misma, que en muchos casos estaba a la espera especulativa de obras públicas que generen una renta extraordinaria por aumentos del precio de la tierra (Urioste y Pacheco, 2001: XII).

La Ley INRA modificó la estructura del Servicio Nacional de Reforma Agraria e incorporó algunos elementos de una Ley de Tierras. El resultado está orientado a definir los nuevos criterios para la distribución de las tierras fiscales y definir el marco procedimental para la ejecución en el país de un proceso de saneamiento. Muchas de las acciones que deberían haber sido realizadas por la Comisión Interventora del CNRA (Consejo Nacional de Reforma Agraria) e INC (Instituto Nacional de Colonización) fueron pospuestas a la realización del saneamiento (Urioste y Pacheco, 2001: 8).

La nueva Ley de Tierras reconoce los siguientes tipos de propiedad: a) el solar campesino y la pequeña propiedad son considerados indivisibles e inembargables, no pagan impuestos sobre la tierra y pueden venderse; b) la mediana propiedad se caracteriza porque su volumen de producción se destina al mercado, puede venderse y paga impuestos; c) la empresa agropecuaria se explota con capital suplementario, puede venderse y paga impuestos; y d) las tierras comunitarias de origen y propiedades comunitarias son consideradas inalienables, indivisibles, inembargables y colectivas y no pagan impuestos. La empresa agropecuaria y las tierras comunitarias de origen (TCO) serán los dos tipos de propiedad en las que nos concentraremos en nuestro trabajo.

Sobre la función económico-social, el solar campesino, la pequeña propiedad, la propiedad comunitaria y las tierras comunitarias de origen cumplen una función social cuando están destinadas a lograr el bienestar familiar o el desarrollo económico de sus propietarios, mientras que la mediana propiedad y la empresa agropecuaria gozan de la protección del Estado en tanto cumplan una función económico-social y no sean abandonadas. En caso de nulidad jurídica plena y en caso de incumplimiento de la función económico social procede la reversión de las tierras al Estado, las mismas que serán dotadas a comunidades indígenas o campesinas y podrán ser adjudicadas a particulares. Es decir, durante el saneamiento procede la reversión por incumplimiento de la función económico social (FES) y con posterioridad al

saneamiento la expropiación. El saneamiento es el procedimiento técnico jurídico destinado a regularizar los derechos propietarios y será realizado en tres modalidades: a) Saneamiento de Tierras Comunitarias de origen (SAN TCO); b) Saneamiento Integrado al Catastro Rural Legal (CAT SAN) y c) Saneamiento Simple de Oficio o a pedido de parte. Para el trabajo que aquí nos compete nos centraremos en el Saneamiento de Tierras Comunitarias de Origen (SAN TCO).

La dotación procede a título gratuito exclusivamente a favor de comunidades campesinas e indígenas. Se dispone que la adjudicación se realizase a valor de mercado y en acuerdo público. Las tierras fiscales deberán ser dotadas y adjudicadas de acuerdo a su vocación de uso, determinándose los siguientes criterios de preferencia: a favor de los que residen en el lugar, la dotación tiene preferencia frente a la adjudicación; y a favor de comunidades campesinas e indígenas sin tierra o aquéllas que la posean insuficientemente (Ley 1715, INRA).

Cabe destacar que la Ley INRA fue producto del frágil consenso logrado entre las perspectivas de los sectores campesino, indígena y empresarial, debido a que en las negociaciones las agendas políticas y sectoriales se sobrepusieron a la discusión de una visión integral del país. Los intereses de los sectores entraron en conflicto con temas centrales relacionados a la distribución de tierras y que fueron previstas en la nueva legislación²⁸ (Urioste y Pacheco, 2001: 7).

Con posterioridad a la aprobación de la Ley INRA se constató que un conjunto de temas fueron omitidos en el debate nacional. Las movilizaciones de este nuevo marco legal, influyeron básicamente en la incorporación de algunas demandas puntuales de los pueblos indígenas y de los empresarios del oriente, mientras que el sector campesino-indígena del occidente del país, al automarginarse de la discusión, no influyó en las definiciones del nuevo marco normativo. En este contexto la Ley INRA parece asumir un enfoque más oriental; aunque, como es nuestro caso, varias comunidades de occidente demandaron también la titulación de sus tierras bajo la modalidad de TCO.

²⁸ La aprobación de la Ley INRA se caracteriza por los siguientes elementos: a) no satisfizo a ninguno de los participantes (incluidos los organismos multilaterales de cooperación) debido a que ningún sector logró introducir sus reivindicaciones a plenitud; b) refleja una especie de equilibrio inestable en torno a los intereses contrapuestos de cada sector, c) el tema de los mercados de tierras estuvo siempre en el centro del debate, desde la óptica de interés descrita para cada grupo y en función a sus experiencias concretas, pero principalmente a sus visiones de futuro dentro de una correlación de fuerzas frágil en su conjunto; d) al constituirse la ley en una nueva política de tierras global, se perdió de vista un conjunto de elementos regulatorios al mercado de tierras; y e) a diferencia de otros países de América Latina, la nueva Ley de Tierras de Bolivia no incorpora a las tierras comunitarias de origen y a la propiedad comunitaria al libre mercado de tierras, porque en la situación actual de inequidad y polarización excluyente de la estructura de la propiedad el mercado de tierras tendería a hacer aún más desigual esa situación (Urioste y Pacheco 2001:10).

Desde una perspectiva de análisis histórico, señalan Urioste y Pacheco (2001:15) la Ley INRA constituye una agregación de políticas dispersas a lo largo de los últimos años, las mismas que se ajustan al nuevo marco social y económico del país vinculadas a la liberalización de los recursos naturales y su articulación con el mercado.

Alrededor de la Ley INRA surgieron muchas críticas, tales como el estancamiento en la necesaria comprensión y solución del “minifundio” y del “latifundio”, como las acciones centrales de una política de distribución de tierras. En relación a los procesos de concentración de la propiedad, la Ley INRA no diseña mecanismos específicos para la regulación del mercado de tierras entre propietarios individuales o particulares. No define la naturaleza del latifundio moderno en sentido que constituyen propiedades por encima del tamaño permitido por la legislación ya sean éstas explotadas e inexploradas, así como los procedimientos no identifican la revisión de los procesos de doble dotación prohibidos por la legislación anterior que constituyeron la base de la concentración actual de la propiedad. No articula el proceso de saneamiento a la solución en terreno de la problemática del minifundio y no avanza en la solución de la división de la propiedad en comunidades indígenas y originarias que acceden a TCO (Urioste y Pacheco, 2001: 15-16).

En la práctica, la Ley INRA constituye la primera disposición legal que establece instrumentos precisos para la distribución de las tierras fiscales en el país, como la identificación en un plazo no mayor a los diez años²⁹ de las tierras fiscales de manera paralela al otorgamiento de certificados de saneamiento y de títulos de propiedad sobre la tierra, la subasta pública como mecanismo de acceso a tierras fiscales, así como la dotación de tierras fiscales a título comunal como mecanismo preferente a la adjudicación pese a que esta distribución no deja de introducir una visión parcial y poco efectiva para la solución a la problemática de insuficiente acceso a la tierra, en las regiones occidentales del país (Urioste y Pacheco, 2001: 17).

Los últimos quince años, al menos, están marcados por la incorporación del tema indígena en las políticas estatales, a través de las medidas más importantes como la Ley de Participación Popular y la Ley INRA, además de otras como la Reforma Educativa. Este proceso ha supuesto también el accionar de un sinnúmero de ONG en particular en el área rural, dedicadas a trabajar en la implementación y profundización de los procesos iniciados con la LPP. Asimismo, las ONG han proliferado precisamente por toda la dinámica social y económica desatada por la LPP. Este accionar de las ONG, sin duda ha influido en el carácter de los movimientos sociales indígenas. Sin embargo, según Rivera, en este proceso se

²⁹ Sin embargo, en octubre de 2006 se cumplieron los 10 años de la Ley INRA y se estima que se saneó un 15% del total, por tanto para la identificación de las tierras fiscales falta que el proceso continúe.

despliega una estrategia de “cosificación” y esencialización de lo indígena, poniendo de relieve “la dinámica política propia de los pueblos indígenas en tanto alteridad esencializada y no como diálogo y disputa sobre la modernidad”. Se trata de convertir a las mayorías demográficas y políticas en minorías sociales “dependientes de la filantropía de Occidente” (Rivera 2003: 53). De este modo, muchas veces los niveles dirigenciales más altos han asimilado no sólo los recursos sino también los discursos de la cooperación internacional, de modo que pesan más las agendas externas que las necesidades internas, “sobre todo aquellas que expresan al mundo ideológico y productivo de las comunidades” (Rivera 2003: 52).

El intento del estado y de las élites ha sido el de reconocer al mundo indio como una inofensiva curiosidad ornamental a ser encerrada en museos. Sin embargo, el mundo indígena, con las movilizaciones del año 2000 y 2003 está interviniendo en temas de soberanía colectiva como el gas, el agua y la coca y está cuestionando “las brutales inequidades Norte Sur que nos son impuestas mediante la ley del más fuerte” (Rivera 2003: 55).

El ciclo rebelde 2000-2003 y la emergencia de un nuevo paradigma político

Muy pronto el neoliberalismo radical encontraría su límite. El año 2000 se inició un nuevo ciclo de movilizaciones populares que culminaría con la caída de Sánchez de Lozada en 2003, quien estaba en ejercicio de su segundo mandato presidencial. Para entonces, el Movimiento al Socialismo, ya se había constituido en la segunda fuerza política del país. En enero de 2006, Evo Morales asumía la Presidencia de Bolivia con un inusitado respaldo del 64 por ciento de la votación. Veremos algunos hitos fundamentales de este proceso.

El nuevo siglo se inició con la Guerra del Agua en la ciudad de Cochabamba. Los hechos empiezan a gestarse en septiembre de 1999, cuando la empresa local de provisión de agua potable SEMAPA había sido licitada en un proceso totalmente irregular y oscuro. La empresa que se adjudicó la licitación fue el Consorcio Aguas del Tunari. Pocas semanas después, en octubre de ese mismo año, se aprueba la Ley 2029 de Agua Potable y Alcantarillado Sanitario. Una de las consecuencias de la implementación de la Ley fue que en Cochabamba se otorgaron concesiones de aguas de uso campesino a la empresa Aguas del Tunari, que hacía poco operaba la provisión de agua potable para la ciudad. Esta situación despertó también la susceptibilidad entre los regantes quienes de repente se vieron afectados en sus derechos de acceso y uso de los recursos hídricos. En noviembre, las organizaciones de regantes protagonizaron el primer bloqueo de caminos en contra de la Ley y del Contrato con Aguas del Tunari.

Asimismo, Aguas del Tunari se apoderó de los innumerables sistemas autogestionados de provisión de agua potable que existen en las zonas periurbanas de Cochabamba y sus alrededores. Estos sistemas fueron construidos y administrados por los mismos vecinos de estas zonas, lo cual les permitía establecer un sistema de tarifas relativamente bajas. El Contrato ignoraba estas condiciones y creaba gran incertidumbre sobre el futuro de la provisión de agua.

El descontento de los campesinos regantes, de los usuarios de la empresa Aguas del Tunari y de los Comités de Agua Potable se hizo cada vez más creciente entre los meses de noviembre de 1999 y enero de 2000. Los diversos sectores empezaron a aglutinarse en torno a un “Comité de Defensa del Agua y la Economía Familiar”, integrado por un grupo de ambientalistas y profesionales, las organizaciones de regantes, la Federación de Fabriles, los maestros urbanos y rurales, entre muchas otras agrupaciones. A partir de noviembre, este Comité, que posteriormente se constituiría la Coordinadora del Agua, empezó a liderar las acciones de los distintos grupos que se sumaban al descontento frente a estas medidas (Vargas y Kruse, 2000). El 4 de febrero de 2000 la Coordinadora convocó a todas las organizaciones a una “toma simbólica de la ciudad de Cochabamba” para demandar la anulación de la Ley 2029, la anulación del contrato con Aguas del Tunari, un debate amplio sobre la “Ley del Recurso Agua” que se hallaba en discusión en el Parlamento, entre otros puntos.

El martes 4 de abril la Coordinadora inicia la denominada “batalla final” pidiendo que se deje sin efecto el contrato con Aguas del Tunari y que la transnacional se vaya del país. La batalla dura más de una semana. La ciudad queda totalmente aislada y paralizada por los bloqueos y las masivas movilizaciones diarias de todas las organizaciones sociales. El jueves 6 de abril la policía aprehendió a los dirigentes que estaban en negociaciones por parte de la Coordinadora. Este hecho, en vez de desalentar las protestas, provocó que el viernes 7 toda la ciudad se volcara a la lucha. Cada calle, cada cuadra y cada carretera estaban bloqueadas y tomadas por los vecinos y campesinos regantes.

El lunes 9 de abril el Gobierno tuvo que sentarse a negociar con la Coordinadora y se llegó a un acuerdo que incluía el retiro de Aguas del Tunari, la liberación de los detenidos y la modificación inmediata de la Ley 2029, aprobada en pocas horas en el Congreso. “Con autodisciplina, un uso mesurado de violencia, con una unidad y solidaridad práctica asombrosa, el pueblo de Cochabamba había ganado una batalla decisiva” (Vargas y Kruse, 2000).

Después de la “Guerra del Agua” se escribieron innumerables análisis, unos que consideran este hecho como un hito no sólo en la defensa del agua, sino en la inauguración de una nueva

forma de participación política de los movimientos sociales que marcaría el curso de los acontecimientos políticos de los años siguientes.

Por su parte, el movimiento indígena, aglutinado en la CSUTCB se sumó a la lucha contra la privatización del agua. El conflicto estalló violentamente el mismo 9 de abril en el altiplano paceño. En la localidad de Achacachi, epicentro de la rebelión, el ejército reprimió violentamente a los campesinos que protagonizaban un masivo bloqueo de caminos, provocando dos muertes. La reacción de la población fue violenta, el poblado de Achacachi fue asaltado, las instituciones estatales fueron saqueadas y un capitán del ejército fue ajusticiado. Miles de campesinos resistieron la represión militar con hondas, palos y piedras “con las mismas armas que Tupac Katari y Zárate Willca habían combatido en el pasado” (Magdalena Cajías 2004: 24). Los efectivos militares tuvieron que retroceder y el ex dictador y entonces Presidente Hugo Banzer se vio obligado a negociar con el líder indio Felipe Quispe, máximo dirigente de la CSUTCB, cuyo liderazgo era indiscutible al menos en el altiplano.

Entre junio y julio del año siguiente la CSUTCB protagonizó una nueva ola de bloqueos de caminos, con diversas demandas que iban desde la dotación de tractores hasta la revisión de la Ley INRA. Nuevamente el gobierno desplegó la fuerza militar para reprimir estas movilizaciones, utilizando incluso aviones para disparar contra la población civil desarmada. La gran capacidad de resistencia de los campesinos indígenas del altiplano sólo se explica por los siguientes motivos. La cantidad y diversidad de demandas de la ola de protesta muestra la situación de postergación y pobreza en la que gran parte de la población rural y urbana estaba sumida y el fracaso de las políticas liberales implementadas desde hacían ya varios años. Por otra parte, el sostenimiento de prolongados bloqueos de caminos implicó la movilización de las formas organizativas propias de las comunidades indígenas como la rotación de los bloquadores por turnos, la *mink'a*, la *mit'a* y el *ayni*, la apropiación estratégica del espacio y de los territorios a través de las concentraciones en cabildos cantonales y provinciales para la toma de decisiones y la utilización de símbolos como la *wiphala*. Tanto en las acciones como en el discurso resurge un conflicto de larga data entre el estado *q'ara* y los campesinos indígenas. Discurso que fue esgrimido por Felipe Quispe, quien retomando la imagen de las “dos Bolivias” de Fausto Reinaga planteó el conflicto en términos ya no de clase sino de confrontación entre dos sociedades, la india y la mestiza o *q'ara*, en la línea discursiva planteada por Zárate Willca un siglo atrás. Se plantea de esta manera la ola de levantamientos campesino indígenas en términos de una confrontación entre dos proyectos políticos, entre “dos Bolivias” (Cajías 2004: 24).

El año 2002, las elecciones nacionales dieron un sorprendente resultado a favor del MAS de Evo Morales y del MIP de Felipe Quispe. Evo Morales obtuvo el segundo lugar en la preferencia electoral con 21% del total de votos, prácticamente igualando al Sánchez de Lozada, quien obtuvo el primer lugar con 22.5% de la votación. Felipe Quispe obtuvo el 36% de preferencia electoral en la zona rural aymara del Departamento de La Paz y el 6% del total de la votación, cifra sin precedentes para un partido de afiliación indianista (Raquel Gutiérrez y Álvaro García 2002: 22). Era el principio del fin para los partidos tradicionales de derecha como el MNR, el MIR y ADN que se habían sucedido en el poder durante casi dos décadas y era el inicio de una nueva etapa en la configuración política partidaria y en la configuración social de Bolivia. De todas maneras, la mayoría relativa le otorgaba el poder a Sánchez de Lozada, quien tuvo que hacer alianzas con los partidos tradicionales para intentar gobernar los próximos cinco años. En el nuevo Parlamento que atestiguaría la posesión de Sánchez de Lozada había no sólo caras nuevas, sino ponchos, plumas, aguayos, coca, polleras y abarcas.

Por otra parte, los pueblos indígenas de tierras bajas y tierras altas protagonizaron la “marcha indígena por la Asamblea Constituyente”, que evocaba en parte la histórica Marcha por el Territorio y la Dignidad de 1990, cuando por primera vez los indígenas de tierras bajas demandaron no sólo su derecho al territorio sino una Asamblea Constituyente que refundase el país.

En febrero de 2003, Sánchez de Lozada impuso nuevas medidas de corte liberal que afectaban a los sectores asalariados de la población, entre ellos la policía. Las protestas no se dejaron esperar, pero esta vez fueron los policías quienes eran parte de las mismas lo que dio lugar a una asonada policial y a la intervención violenta del ejército en pleno centro político de la ciudad de La Paz. Los acontecimientos de febrero de 2003 dejaron al desnudo un Estado completamente debilitado o ya inexistente (Raúl Prada 2004: 136-137).

En mayo de 2003 se reúne el Estado Mayor del Pueblo, conformado por aquellos sectores que habían participado en las luchas desde el año 2000, para tratar no sólo los temas coyunturales, sino como una instancia que permita canalizar las demandas y preocupaciones sociales en temas estructurales como la enajenación de los recursos hidrocarburíferos, el latifundio, la nueva reforma agraria, y la problemática de la erradicación forzosa de los cultivos de coca. La resolución de estos grandes problemas debía pasar necesariamente por una refundación del país a partir de una Asamblea Constituyente (Prada 2004: 131-132).

Precisamente fue la enajenación de los recursos hidrocarburíferos que dio pie a la gran insurrección popular de octubre de 2003. El 19 de septiembre la Coordinadora del Gas (impulsada principalmente por la Coordinadora del Agua de Cochabamba y el MAS) convocó a marchas y movilizaciones en defensa del Gas. A estas manifestaciones que se

protagonizaron en todas las ciudades de Bolivia se sumaron los campesinos indígenas liderados por Felipe Quispe quien convocó a un bloqueo general de caminos. La represión al bloqueo en la localidad de Warisata tuvo como saldo fatal la muerte de una niña y dos campesinos. A partir de este hecho se preparó un cerco a la sede de gobierno y un bloqueo general de las carreteras. La denominada Guerra del Gas estalló con el cierre de todas las vías de acceso a la ciudad de La Paz el 8 de octubre. El 10 de octubre todas las vías de la ciudad de La Paz y de la ciudad de El Alto estaban completamente bloqueadas y las ciudades paralizadas. La represión fue en extremo sangrienta, las fuerzas armadas masacraron a los bloqueadores durante ese día, la noche y el día siguiente. Los muertos y heridos ya se contaban por decenas. La brutalidad no acabó con las protestas, antes bien, la población salió a repudiar estos hechos en una multitudinaria manifestación el 15 de octubre. La demanda de renuncia del Presidente era generalizada. Los enfrentamientos con la policía y el ejército se multiplicaban en la zona sur de la ciudad de La Paz, en la ciudad de El Alto, en las localidades del altiplano y en otras ciudades del país. A mediodía del viernes 17 de octubre Sánchez de Lozada había huido del país rumbo a Estados Unidos donde permanece prófugo de la justicia boliviana. Asumió el poder el vicepresidente Carlos Mesa, quien se sumó a las manifestaciones de júbilo del sábado 18 con las que se cerraba la gesta de octubre (Cajías 2004: 28).

Sin embargo, Mesa no duró más que unos meses en el poder, la inestabilidad social, las crecientes demandas y la ola de insurrecciones populares lo obligaron a dimitir y dejar el poder en manos del desconocido Magistrado de la Corte Suprema Eduardo Rodríguez Veltzé quien tuvo que convocar a elecciones adelantadas para diciembre de 2005.

Para entonces el Movimiento al Socialismo se había constituido en la más poderosa fuerza electoral que terciaría en las elecciones. Evo Morales había logrado unificar en un proyecto político amplio a los distintos sectores que habían protagonizado el ciclo insurreccional de los años precedentes. Su oferta electoral prometía cristalizar las demandas de la “agenda de octubre” (haciendo referencia a las demandas de octubre de 2003): nacionalización de los hidrocarburos, Asamblea Constituyente y nueva política económica, además de otras medidas tales como la austeridad estatal, la lucha contra la corrupción, la eliminación de los latifundios y la reforma educativa. De este modo, el MAS pretendía mostrarse no sólo como una fuerza política totalmente distinta a los partidos tradicionales sino como una suerte de representante legítimo de todos los sectores empobrecidos, campesinos, indígenas e incluso de las clases medias (María Teresa Zegada et al. 2011: 42-43).

Se podría afirmar que el triunfo del MAS en las elecciones del 2005 con una votación inédita de 53,7%, se explica porque Evo Morales, portador de un importante capital político y

simbólico, articuló con éxito los elementos ideológicos críticos de la coyuntura: la crisis del modelo neoliberal, la histórica exclusión social y cultural, así como el rechazo al ejercicio corrupto de la democracia en manos de los partidos políticos, convirtiendo su propuesta en históricamente verdadera sostenida por su presencia y trayectoria político-sindical (María Teresa Zegada et al. 2011: 43)

De todas estas promesas, la que más peso simbólico tuvo durante los primeros años de la gestión de Morales fue sin duda la convocatoria a una Asamblea Constituyente y la consiguiente refundación del país a partir de la redacción de un nuevo Texto Constitucional. La Asamblea Constituyente había sido una demanda de larga data, desde la gran Marcha del año 1990 hasta los acontecimientos de octubre de 2003. Por tanto, más allá del contenido de la misma, que no analizaremos aquí, tenía este carácter de *Pachakuti*, de inauguración de una nueva era, de un tiempo en el que todo cambiaría y que todas las expectativas de aquella abrumadora mayoría que había votado por el MAS serían colmadas. Después de muchas vicisitudes, finalmente en enero de 2009 se aprobó la nueva Constitución mediante un referéndum con más del 60% de votos a favor. Se iniciaba, al menos formalmente, una nueva etapa para la sociedad boliviana. Se había terminado la era Republicana y la antigua República de Bolivia es hoy el Estado Plurinacional de Bolivia.

Capítulo 4. Kirkyawi

El Ayllu Kirkyawi se encuentra asentado en las alturas de la zona andina del Departamento de Cochabamba, en el extremo Sudoeste del mismo. El territorio del Ayllu abarca la mayor parte de la extensión de la Provincia Bolívar y del Municipio del mismo nombre³⁰. El centro político y administrativo, el pueblo de Bolívar, se encuentra a 161 kilómetros de la capital del Departamento de Cochabamba y a 80 kilómetros de la ciudad de Oruro, principal referente económico para la población del Ayllu. Hasta hace algunos años, la población se encontraba incomunicada con la capital del Departamento durante varios meses al año, puesto que para llegar a Bolívar había que atravesar el río Arque. Hoy en día se cuenta con un puente sobre el río que posibilita una comunicación más fluida. Sin embargo, por la distancia y por factores culturales y económicos, uno de los principales referentes para la población es la ciudad de Oruro, capital del Departamento del mismo nombre. Otro de los referentes importantes es la población vecina de Sacaca, que pertenece al Departamento de Potosí.

Tanto el Ayllu como la Provincia son prácticamente desconocidos en el contexto regional y más aún en el contexto nacional debido a su relativo aislamiento, su reducida extensión y escasa población. Sin embargo, este singular y aislado grupo de gente, los Kirkyawi, recuerda con orgullo su origen, vive con pasión su organización social y se entrega con entusiasmo a sus celebraciones. Nos aproximaremos en este capítulo a su historia y su apasionante presente para comprender la dinámica cultural y social de este Ayllu y, a través de su singularidad, nos asomaremos a la comprensión de la cultura andina.

³⁰ Bolivia está dividida política y administrativamente en nueve Departamentos. Cada Departamento estaba regido, en la época en la que se hizo la investigación, por un Prefecto, que actualmente se denomina Gobernador.

Cada Departamento está dividido política y administrativamente en Provincias. La autoridad estatal en cada Provincia en la época en que se hizo la investigación era el Sub Prefecto, actualmente denominado Sub Gobernador. Hasta antes de la Ley de Participación Popular, cada Provincia se dividía a la vez en Secciones de Provincia. Con la Ley de Participación Popular se establecieron los Municipios sobre la jurisdicción de las Secciones de Provincia. En nuestro caso, la Provincia Bolívar tenía una sola Sección, por lo que el territorio y la jurisdicción Provincial y Municipal coinciden, lo cual es más bien una excepción. Cada Sección de Provincia estaba dividida a la vez en Cantones, como la unidad política administrativa mínima. La autoridad estatal del Cantón era el Corregidor.

Hasta finales de la década del 2000, los Prefectos eran designados directamente por el Presidente. Los Sub Prefectos por el Prefecto y los Corregidores por el Sub Prefecto. Actualmente, la estructura político administrativa reconoce los Departamentos, Provincias y Municipios con autoridades electas por voto popular en todos los casos.

Mapa I. Provincia Bolívar



Breve recorrido histórico

El territorio de Kirkyawi se encuentra entre los antiguos territorios de dos grandes señoríos, el señorío de los Sora y el de los Charka -Kara kara. Al parecer, los kirkyawi formaban parte del grupo étnico de los turpa o torpas, y fueron traídos por el Inca Tupac Yupanqui en calidad de mitimaes y fueron puestos en los límites de una zona de conflicto entre los dos señoríos mencionados. Según la investigación del PRODEVAT (Fernando Mendoza 2002), el antiguo nombre del ayllu era Qorpa Kirkyäwi. Qorpa significa lindero, límite y kirkyäwi significa alegrarse, hacer cantar y bailar. Según esta investigación, este grupo de mitimaes habría sido establecido en esta zona para realizar el *qorpa* o amojonamiento, delimitación entre las naciones en conflicto y lograr así el *kirkyäwi* o pacificación. Es una interpretación posible (Mendoza 2002).

Javier Izko señala que la localización precisa de los Turpa o Torpa, su tipificación como un grupo distinto de los Sura y los Charka, y la virulencia de los litigios entre Kirkyawi y Sacaca, hacen suponer que se trata de una micro confederación situada entre ambos señoríos (Izko 1992: 21). El autor reproduce el testimonio de don Myn Tacana, kuraka de Tapacarí, quien en el interrogatorio de los indios de Sipi Sipi, afirma

e que al tiempo que el dicho Guayna Capa... vino después a este valle [Cochabamba], trajo a vivir en él a los indios Torpas de Quyrquyhau y de Taracahe y de Tangatanga y este testigo los vio venir a la dicha sazón... e que el dicho Guayna Capa vio este testigo que repartió las tierras deste valle y Della dio a los indios mitimaes que en él vivían para ellos y tomó para sí muchas tierras del valle e hizo suyus y suertes de ellas y señaló a los indios que hizo venir para sembrarlas y beneficiarlas de fuera del valle para que el propio Inca las que cada nación de indios habían de beneficiar (citado en Izko 1992: 19).

Según Izko, el territorio ocupado por los Turpa abarcaba Kirkyawi Tanga Tanga (toda la provincia Bolívar), parte de las tierras que pasaron a Sacaca (norte de Potosí) y el centro sur de la provincia Arque (Tarakachi, que es zona de ex hacienda). No se sabe si esta última formaba parte o no del ayllu Kirkyawi (Izko 1992: 20). Encontramos otra breve referencia histórica de nuestro ayllu en 1646 cuando en Lima, Don Miguel Fernández Mamani, Don Pedro Condori y Don Andrés López, el primero como Cacique, y los segundos como autoridades de cada “pedaño”, solicitan que se respete el deslinde efectuado por Josef de la Vega Alvarado en ese mismo año.

En los albores de la República, en 1826, se crea la Provincia Arque, sobre la base de la jurisdicción del antiguo Partido de Arque. En 1905 se aprueba el acta de fundación del Cantón Bolívar. Sin embargo, en 1908, cuando se divide la Provincia Arque, queda con los cantones Colcha, Tacopaya, Quirquiavi y La Ventilla. Paulatinamente se cambia en nombre original de

Quirquiavi por el de Bolívar. El año 1941 se crea la segunda Sección Municipal en la Provincia Arque y está constituida por los cantones: Tacopaya, Bolívar, Ventilla y La Comuna. El año 1955 se crea la tercera sección municipal en la Provincia Arque y se la denomina Bolívar, compuesta por 3 Vicecantones³¹: Comuna, Chilloma y Villarcarima (Vilacaima). El año 1985 se crea la Provincia Bolívar, con ocho Cantones.

El territorio del ayllu Kirkyawi paulatinamente fue pasando de ser una viceparroquia del Curato de Colcha del Partido de Arque (es decir de un nivel muy inferior del ordenamiento territorial) en la época colonial a constituirse en una Provincia (segundo nivel, después de los departamentos). Bolívar, sin embargo, no tiene la relevancia demográfica ni territorial que justifique su constitución como Provincia. Es precisamente ese sentido de unidad territorial y social que proviene de las raíces del antiguo ayllu Kirkyawi la que le permitió sobrevivir a las sucesivas divisiones territoriales y además consolidarse como una unidad social y territorial distinta reconocida por el Estado Republicano. Paradójicamente, es precisamente esta identidad la que se ha tratado de negar, imponiendo un cambio de nombre a inicios del siglo XX, cuando todavía estaba fresca en la memoria de los vecinos del pueblo que se denominaba Quirquiavi, el levantamiento de los indios del ayllu del mismo nombre y de ayllus cercanos. Seguramente se eligió el nombre del Libertador, porque según la tradición pasó por la región en dos ocasiones, en una de las cuales se detuvo en el poblado de Quirquiavi a recuperarse de una enfermedad. En la plaza principal se encuentra una piedra que fue colocada hace unos años con la leyenda “aquí hato su caballo Simón Bolívar” (sic.). De todas maneras, la tradición fue suficiente para que los mestizos del pueblo impusieran un nombre más aceptable para sus pretensiones de identificarse con la sociedad “mestiza” y “civilizada”.

En 1994, con la Ley de Participación Popular se crea el Municipio de Bolívar, sobre la base territorial de la única Sección Municipal de la Provincia Bolívar, con lo que tenemos un caso *sui generis* en el que en un territorio coinciden un Ayllu, una Provincia, un Municipio y una Central Sindical campesina. Es precisamente esta complejidad la que será objeto de análisis. Partimos de la caracterización del Ayllu como una comunidad, es decir como el referente principal que integra la matriz agraria, la dimensión simbólica y ritual y la ocupación territorial. A partir del Ayllu, en los capítulos siguientes, veremos cómo se integran los sistemas organizativos surgidos del proceso de cantonización, sindicalización y municipalización.

³¹ Los Vicecantones no aparecen en la división política consignada en nuestra nota anterior puesto que equivale al Cantón pero sin el reconocimiento oficial de todas las atribuciones que pueda tener éste, es una especie de Cantón de menor rango.

Organización social del ayllu: parcialidades ayllus menores

El ayllu Kirkyawi, como muy pocos, conserva su identidad como ayllu mayor con sus dos parcialidades: arriba y abajo, urinsaya y aransaya, en los términos genéricos de los ayllus y Wichay Pedaño y Uray Pedaño en la denominación propia de Kirkyawi³².

Cada parcialidad se subdivide en ayllus menores denominados *jap'iy*³³. Cada Jap'iy está dividido a su vez en ayllus mínimos, actualmente denominados “comunidades” (ver mapa 1). En el nivel de las comunidades, la figura central es la de jilancu. El jilancu es la autoridad comunitaria que tiene que ver esencialmente con la producción agropecuaria, como veremos en el apartado correspondiente. Los ayllus mínimos están compuestos por unidades sociales mínimas que comparten vínculos de parentesco: el grupo familiar.

La comunidad o ayllu mínimo

En cuanto a la ocupación territorial, la comunidad tiene, en términos generales, un centro ceremonial, político y administrativo. En este pequeño centro está la cancha de fútbol, la escuela y algunas viviendas. Existen comunidades donde el patrón de asentamiento tiende a estar concentrado en este centro poblado. Es el caso de Vilacayma, por ejemplo, donde por el

³² En Kirkyawi se utilizan ambos tipos de denominación. Los términos urinsaya y aransaya se utilizan en otros ayllus para denominar a las dos parcialidades en que siempre está dividido un ayllu. En cambio los términos uray peraña y wichay peraña son propios del ayllu Kirkyawi.

Es notable que se conservan términos coloniales como el de “pedaño”, que tiene que ver con el sistema de autoridades impuesto por la colonia. Encontramos una referencia a este término en el caso de Mongua (Colombia). En el mismo se indica “Francisco Salguero fue encomendero de Mongua. En 1799 se nombra primer alcalde pedaño al señor Juan Julián Pico por orden de Don Pedro Mendinueta Musguís, virrey gobernador y capital en el Nuevo Reino de Granada...” en (<http://www.mongua-boyaca.gov.co/nuestromunicipio.shtml?apc=I---&s=m&m=I>).

En el caso del Perú, encontramos la siguiente referencia “La Comunidad de Llámec al igual que la mayoría de las comunidades alrededor de la Cordillera Huayhuash mantienen aún sus usos y costumbres vigentes, muestra de ello las actividades agrícolas que se desarrollan todavía en la forma de Minka, Rantin; coexiste también la administración antigua mediante la modalidad de Varayoc (Alcalde Pedaño) quien es el encargado de impartir orden en los trabajos colectivos que tienen relación con las actividades agrícolas en las ya conocidas faenas comunales” (en <http://llamac.huayhuash.com/fiestas.html>)

Alcalde pedáneo es el nombre que recibe en España el órgano ejecutivo unipersonal que se sitúa al frente del gobierno local de una pedanía o EATIM (Entidad de Ámbito Territorial Inferior al Municipio), siendo éstas entidades submunicipales. El alcalde pedáneo vendría a ser el alcalde de un núcleo de población, generalmente rural y de pequeño tamaño (una aldea), situado dentro un término municipal regido por otra localidad mayor. La pedanía es una entidad local menor dependiente de un municipio(<http://es.wikipedia.org/wiki/Pedan%C3%ADa>)

Galicia todavía se usa esta denominación, o la de “alcalde pedaño”. Es interesante que se conservan tanto el denominativo de “alcalde” como el de “pedaño”, en nuestro caso, que son propios de la época colonial. No está claro, y no consta en los estudios de qué modo las instituciones españolas y su sistema de autoridades fueron impuestos en la región.

³³ Jap'iy” quiere decir “agarrar”, asir, y también hace referencia a “lo agarrado”. Agarrar en este sentido tiene varias connotaciones. Cuando decimos que alguien “agarra” algo, significa que lo tiene bajo su poder, pero también bajo su cargo. Jap'iy en este sentido es difícil de traducir, quiere decir un conjunto de cosas agarradas, que están en el poder de, o bajo la responsabilidad de. Jap'iy evoca también a un amarro, un conjunto de cosas que se mantienen unidas por un lazo.

número de familias, el centro poblado es bastante extenso y existe concentración de viviendas y mayor número de edificios públicos como iglesias, la escuela, una pequeña plaza, posta sanitaria, etcétera. En otras comunidades, las viviendas no están totalmente concentradas, pero sí están cerca del centro ceremonial y administrativo. En las comunidades de las alturas, el patrón de asentamiento es totalmente disperso.

La cancha de fútbol es el centro de reunión y convivencia de los miembros de la comunidad así como de encuentro con otras comunidades. Se realizan campeonatos de fútbol entre comunidades y en las fiestas el deporte es una de las actividades centrales. En una de las comunidades visitadas pude observar que había dos canchas de fútbol, una grande y otra mediana. En la mediana jugaban fútbol las mujeres, y en la grande los jóvenes. Era un día festivo, pues se estaba desarrollando un campeonato entre comunidades. Animaba el campeonato una banda de música y alrededor de las canchas varias personas vendían refrescos, naranjas y galletas, un modesto lujo de días festivos.

El grupo familiar

En cada comunidad se reconoce al menos tres tipos de unidades sociales mínimas. Si bien la unidad mínima es el grupo familiar, su definición no es simple, puesto que puede variar de acuerdo a la perspectiva con la que se analice y de acuerdo a la circunstancia en la que se acude a los vínculos familiares. En el caso del ayllu Kirkyawi tenemos al menos tres tipos de unidades mínimas al interior de la comunidad: los *urigen* (de origen u originario, palabra quechuzada), las *cocinas* (familia extendida, grupo de personas que comparten una olla común), los *afiliados* (familia nuclear afiliada al sindicato agrario).

En las comunidades la tierra está dividida en partes iguales entre los *urigen*, de acuerdo a la revisita que se hizo en la década de 1880, en la que se repartieron las tierras en partes iguales y se dio títulos a cada originario. Como veremos más abajo, de comunidad a comunidad la diferencia de la cantidad y el valor de las tierras asignadas era grande. Sin embargo, a cada originario se le dio un título individual por la tierra que le fue asignada. A esta asignación se le denomina *urigen*. Con el tiempo, los descendientes de este originario fueron fraccionando la tierra de acuerdo al crecimiento poblacional natural. De este modo, cada *urigen* está compuesto por un número desigual de familias, dependiendo de la historia familiar de cada una, por lo que la tenencia de la tierra es desigual, las familias que crecieron más tienen menos tierra por familia actual y las que crecieron menos tienen más. Por ende, cada *urigen* está dividido en un número variable de parcelas dependiendo de la historia familiar de cada uno. Por lo que la tenencia de la tierra es desigual. A la desigualdad original de la repartición de 1880 se añade que las familias que crecieron más tienen menos tierra por familia actualmente.

y las que crecieron menos tienen más. De todos modos, en la comunidad se reconoce a los grupos familiares pertenecientes a un *urigen*, son familias extensas, con un ancestro común.

El segundo tipo de división reconocible son las *cocinas*. La *cocina* es una familia extendida que comparte una olla común. Normalmente, cuando se forma una nueva pareja, ésta se establece en la casa de los padres del varón o en las proximidades de la misma. Durante los primeros años del matrimonio varios hijos y sus familias pueden compartir la infraestructura doméstica de la casa paterna (habitaciones, depósitos, corrales, hasta que progresivamente se van independizando. A esta unidad se le denomina *cocina*. Como veremos adelante, es muy común que los hijos de una casa vivan fuera de la comunidad, tienen su residencia principal en las ciudades. En estos casos, aunque son ya independientes de la casa paterna, cuando retornan estacionalmente a la comunidad tienen su residencia en la misma, por lo que son reconocidos como parte de la *cocina*.

Sin embargo, al momento del matrimonio, a los hijos e hijas que se casan se les asigna tierras para el cultivo y para su sostenimiento. La pareja es reconocida como ante la comunidad como miembros de pleno derecho, al poseer tierras para su sustento. Pasan a ser un nuevo *afiliado* del sindicato agrario. Muchos de los *afiliados* pueden no residir en la comunidad, pero de todas maneras se les reconoce ser miembros activos de la misma mientras estén ejerciendo sus derechos sobre la tierra.

En todos los casos, la pareja es el referente central de la organización social, es el “sujeto” de derechos y obligaciones de la comunidad (y no así el individuo). Mientras el hijo o hija permanecen solteros, no tienen derecho a recibir tierras ni son reconocidos como miembros plenos de la comunidad, se los considera menores de edad, bajo la tuición paterna. De este modo, los patrones de alianza matrimonial determinan la configuración de las relaciones sociales del ayllu.

La edad del matrimonio, para los varones, está determinada por el retorno del “cuartel”. Una vez que el varón ha cumplido con el servicio militar (entre los 17 y 18 años) se lo considera apto para formar una nueva familia. Normalmente el varón debe buscar una pareja de otro ayllu menor.

Las parejas se conocen y relacionan en las fiestas. Cuando deciden formar una pareja, en una de esas fiestas el varón “roba” a la muchacha, es decir la lleva a vivir a la casa paterna. Al cabo de unos días, los padres del varón se presentan en la casa de la muchacha, con ofrendas de comida y alcohol. Piden disculpas por el “robo” y solicitan que la familia acepte la formación de esta nueva pareja. Formalizan de esta manera la relación entre los dos jóvenes. A este ritual le sigue un “tiempo de prueba” en el que la pareja convive en la casa paterna del

varón. Si al cabo de este tiempo de prueba que puede ser de un año más o menos la pareja no se consolida, la mujer puede volver a la casa paterna.

Si la pareja se consolida, reclama tierras en la comunidad del varón para el sustento del nuevo grupo familiar. Antiguamente, la mujer no tenía derecho a recibir tierras. Sin embargo, en la actualidad las hijas mujeres reclaman sus derechos sobre las tierras de sus padres en su comunidad de origen. De esta forma, la pareja tiene acceso a tierras de ambas comunidades y por ende, la pareja debe cumplir los cargos en ambas comunidades. Normalmente el patrón de residencia es patrilocal. Es decir que la nueva pareja reside en la casa paterna del varón. Una vez que la pareja se consolida y crece, paulatinamente va construyendo su vivienda, o ampliando la vivienda paterna. Cuando la pareja reside en la casa paterna del varón y comparte el fogón, se reconoce a esta unidad mayor como una “cocina”. El matrimonio como tal no se lo realiza sino hasta varios años después que la pareja se ha consolidado. Una pareja joven, recién constituida no sólo no está consolidada como para unirse en matrimonio, sino que tampoco tiene los recursos suficientes para solventar la celebración.

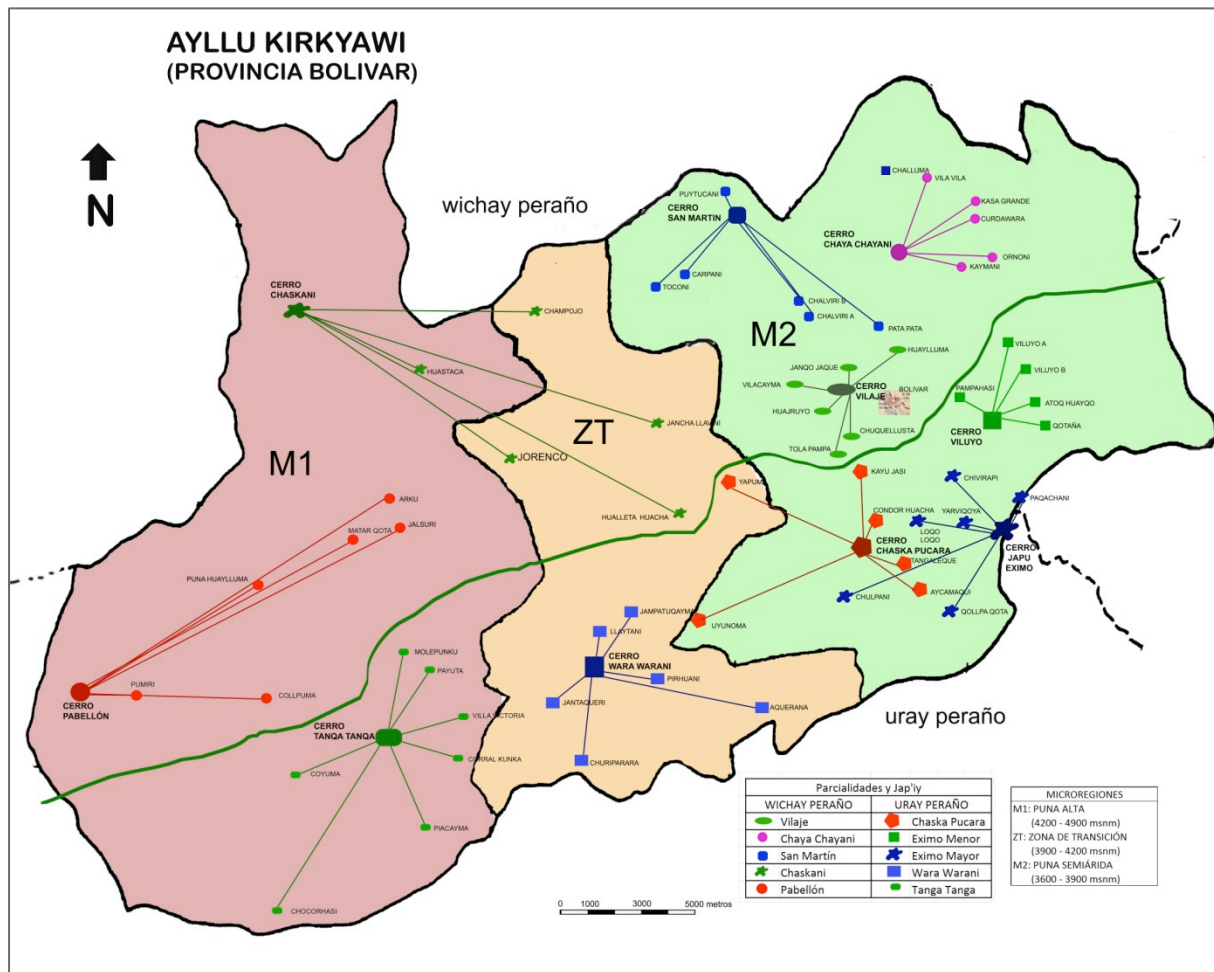
Además de los patrones de residencia, las alianzas matrimoniales y las relaciones de parentesco son fundamentales para la disponibilidad de mano de obra en los momentos en que las labores agrícolas son más intensas. De este modo, los grupos familiares, sean las parejas, las cocinas o grupos más extensos se organizan para afrontar de manera conjunta las labores que requieren mayor trabajo en menos tiempo, como son la siembra o la cosecha.

También en la comunidad y en la familia los jóvenes juegan un papel fundamental. La juventud, para los varones, va desde la pubertad hasta la unión en pareja. Se los denomina “wayna” o coloquialmente “waynuchu”. Lo propio sucede con las hijas mujeres, la juventud va desde la pubertad hasta la conformación de la pareja. La mujer joven es denominada “sipas”. Antes de formar una pareja, sin importar la edad, tanto el hombre como la mujer son considerados “menores”, sin derechos plenos a participar en la comunidad ni en los cargos ni al acceso a tierras, no se le reconoce como “persona”. Sin embargo, el aporte de los jóvenes, hombres y mujeres a la casa paterna es fundamental, como fuerza de trabajo, mano de obra, y sustento moral y material de la familia. La juventud es también la época de migración temporal, sobre todo para los varones y migración definitiva en el caso de las mujeres. La participación de los jóvenes, hombres y mujeres también es muy importante en las fiestas. Son los principales integrantes de los grupos de danzantes que animan las festividades y, como se dijo, es la ocasión para ellos de formar pareja. También participan activamente en la organización comunitaria en cargos menores, en calidad de “secretarios de actas” por su conocimiento de la lecto escritura, o como “secretarios de deportes” por el dinamismo propio de la juventud. De este modo van aprendiendo la dinámica organizativa de la comunidad y se

preparan para asumir cargos de mayor responsabilidad cuando formen una pareja y sean “jaq’e”, persona, gente.

Las parcialidades y ayllus menores o jap'iy

Veamos brevemente las características de los jap'iy de ambas parcialidades Wichay Peraño y Uray Peraño en cuanto a su composición demográfica y territorial. En el mapa xxx vemos la distribución de las parcialidades y los ayllus menores según las zonas agroecológicas:



Mapa 2. Zonas agroecológicas, parcialidades y ayllus menores o jap'iy.

En la tabla podemos observar la distribución de los jap'iy según su ubicación en las dos parcialidades, Uray Pedaña o parcialidad Urinsaya y Wichay Pedaña o Parcialidad Aransaya. A continuación veremos la composición demográfica aproximada de los ayllus menores y sus comunidades, por parcialidad.

Uray pedaño o Parcialidad Urinsaya		Wichay Pedaño o Parcialidad Aransaya	
Jap'iy	Comunidad	Jap'iy	Comunidad
Ch'aska Pukara	Tanga Leque	Vilaje	Tolapampa
	Aicamaqui		Choquellusta
	Condorhuacha		Vilacayma
	Cayojasi		Huaylloma
	Uyunoma		Jankoaje (Palca)
	Yapuma		Huajruyo
Warawarani	Pirhuani	Chaskani	Huastaca
	Jampatu Caima		Champojo
	Llaytani		Jorenko o Villa Verde
	Jantaqueri		Hualleta Huacha
	Churiparara		Jancha Llavini
	Aquerana		
Eximo Mayor	Yarvicoya	Pabellón	Collpuma
	Pacachani		Puna Hualluma
	Cosmi		Matarcota
	Locko Locko		Falsuri
	Kollpa Kota		Arco
	Chullpani		Pumiri
Eximo Menor	Pampajasi	San Martín	Challviri A
	Viluyo B		Toconi
	Atoc Huayco		Carpani
	Cotaña		Puytucani
	Chivirapi		Challviri Chico o Ichukawa
Tanga Tanga			Pata Pata
	Coyuma	Chayachayani	Challoma Grande
	Payuta		
	Molle Puncu		
	Vila Pampa		
	Corral Cunca (Corral Uma o Villa Victoria)		
	Piacayma		
Chocorhuasi			

Tabla 1. Jap'iy y comunidades

Wichay Peraño o Parcialidad Aransaya

La parcialidad de arriba o Wichay Peraño comprende cinco *jap'iy*: Vilaje, San Martín, Ch'askani, Pabellón y Chayachayani³⁴.

Jap'iy Vilaje

Este ayllu menor comprende seis ayllus mínimos o comunidades: Choquellusta, Vilacayma, Huajruyo, Tolapampa, Huaylloma y Jankoaje.

Según los datos de la Matrícula General de Tierras, consignada por Izko (1992), tenemos que en total se registraron 52 fracciones asignadas a los originarios. Como vemos, Vilacayma es numéricamente y económicamente la comunidad más importante, con 17 originarios. El valor total de las tierras asignadas en esa época a esta comunidad asciende a 6.370 pesos, además de 2800 en pastos y monte. El valor de la fracción asignada a cada originario es de 374,7 pesos. Si bien esta cifra está por debajo del promedio general del valor del total de asignaciones (que es de 531 pesos), el número alto de asignaciones hace que Vilacayma sea una de las comunidades más importantes, siendo además cabeza de todo el pedáneo.

En el otro extremo está Jankoaje, que tenía tierras por un valor total de 1.840 pesos y ocho originarios con asignaciones por un valor de 230 pesos cada uno.

Comunidad (ayllu mínimo)	Datos de 1880. Matrícula general de tierras.				Datos 2002. Prodevat
	Originarios	Valor fracción	Valor pastos y monte	Valor total	Familias
Choquellusta	7	280	700	1960	39
Vilacayma	17	374.7	2800	6369.9	91
Huajruyo	10	357.5	835	3575	60
Tolapampa	6	586	1000	3516	36
Huaylloma	4	450	100	1800	15
Jankoaje (Palca)	8	230	80	1840	25
Totales	52	2278.2	5515	19060.9	266

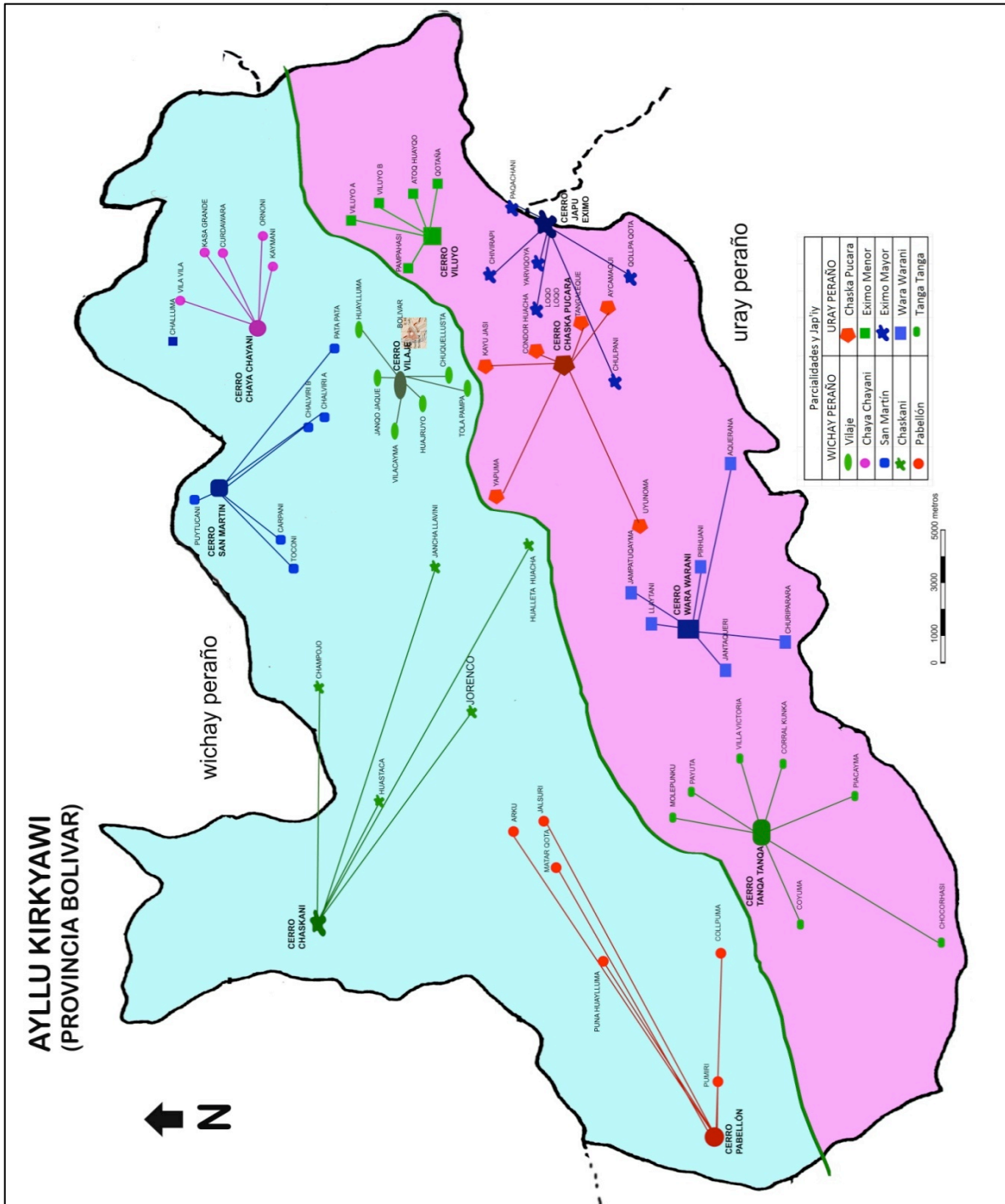
Tabla 2. Datos del Jap'iy Vilaje. Fuente: Elaboración propia en base a Izko 1992 y Mendoza 2002

³⁴ Chayachayani es un *jap'iy* reciente, fue reconstituido en 1987, pues era antiguamente una hacienda. En esa época, las comunidades de la ex hacienda deciden constituirse como un nuevo ayllu menor. No se tiene certeza si fue un territorio anexo al *jap'iy* San Martín o más bien fue un territorio compartido por varias comunidades, antes de la presencia de las haciendas. Según el PDM de 1997, si bien existe la figura de Kuraq Tata, las comunidades se niegan a pertenecer al ayllu pues se identifican más como sindicato campesino (Gobierno Municipal de Bolívar, 1997). Según el Atlas de PRODEVAT, este nuevo *jap'iy* comprendería cinco comunidades. Pero pudimos constatar en los expedientes del proceso de titulación de la TCO que al final este *jap'iy* quedó con una comunidad y el resto decidieron apartarse definitivamente del ayllu.

Los datos actuales dan cuenta del número de “familias” registradas por la investigación del PRODEVAT (Mendoza 2002). Asumimos que este dato fue obtenido a partir de los datos de cada organización comunal, pero no sabemos si corresponde al número de “cocinas” o al número de afiliados. De todas maneras, nos puede dar una idea relativa de la proporción demográfica por ayllus menores, jap’iy y pedaño. En este caso, Vilacayma es la comunidad con mayor población de todo el ayllu mayor, con 101 familias. En total el jap’iy cuenta con 302 familias.

El estudio del PRODEVAT da cuenta que, en este jap’iy a la vez se identifican dos parcialidades (obviamente arriba y abajo o aransaya y urinsaya): “Cada año aún se lleva a cabo el *t’inku* en Wila Qayma [Vilacayma], para los festejos del Señor de Santiago Apóstol (25 de Julio), en el que participan los comunarios del ayllu [de Vilacayma]; representando a la parcialidad Aransaya, contra los pobladores de Chuqi Llust’a, Waxra Uyu, Palqa, Waylla Uma y T’ula Pampa; que representan a la parcialidad Urinsaya” (Fernando Mendoza 2002). Este dato nos muestra que al interior de cada ayllu menor también existe esta dualidad entre los de arriba y los de abajo.

Otro dato interesante de este mismo estudio es el siguiente: “También se lleva a cabo, en el mismo lugar, otro *t’inku*, en Navidad (25 de Diciembre), en esta ocasión, los de Wila Q’ayma no participan activamente, el encuentro es entre las demás comunidades del Ayllu [del jap’iy], como Aransaya y pobladores del Ayllu [jap’iy] Wara Warani, como Urinsaya” (Mendoza 2002). Es interesante que las comunidades de Choquellusta, Waqruyo, Palqa, Waylluma y Tolapampa, el 25 de julio participan del *t’inku* como *urinsaya* (abajo) frente a Vilacayma (*aransaya*), mientras que el 25 de diciembre participan como *aransaya* en el *t’inku* frente a los de Wara Warani (*urinsaya*). Por lo que se puede ver que no es tan sencillo ni pertinente hacer una tipificación de los ayllus menores ni de los ayllus mínimos en términos absolutos como urin o aran, sino que esta identidad es relativa al otro. La identidad en el mundo andino no está dada por la autodefinición, sino por la relacionalidad.



Mapa 3. Ayllu Kirkyawi, parcialidades y jap'iy

Jap'iy San Martín

El Jap'iy San Martín comprende seis comunidades: Toconi, Carpani, Puytucani, Challviri Chico (o Chalviri abajo), Chalviri A (Arriba o Pata Chalviri) y Pata Pata.

Comunidad (ayllu mínimo)	Datos de 1880. Matrícula general de tierras.				Datos 2002. Prodevat
	Originarios	Valor fracción	Valor pastos y monte	Valor total	Familias
Toconi	2	1793.58	160	3587.17	35
Carpani	14	980.9	800	14532.69	95
Puytucani	5	1298.2	340	6831.4	43
Challviri Chico (abajo?) Ichukawa	10	462.2	2222	4622.62	46
Challviri A (Pata Chalviri?)	10	386	1610	3860	63
Pata Pata	2	585	600	1170	24
Totales	43	5505.88	5732	34603.88	306

Tabla 3. Datos del Jap'iy San Martín. Fuente: Elaboración propia en base a Izko 1992 y Mendoza 2002

Los datos de las asignaciones de originarios nos muestran que Carpani es la comunidad más rica en tierras, por el número de originarios y el valor de las fracciones por originario. El valor total de las asignaciones sobrepasa los 6.800 pesos. Otro caso a destacar es Toconi, en el que los dos originarios recibieron una fracción con un valor de más de 1700 pesos, que es la más alta de todas. Esto significa ocho veces más que el valor de la fracción de Uyunoma (que es donde la fracción es la que tiene menor valor de todas, pues solo alcanza a 209 pesos). Igualmente, en Puytucani, el valor por fracción es considerable. En conjunto, el promedio del valor de la fracción del Jap'iy es superior al promedio general (531 pesos). Los 43 originarios poseían tierras por un valor de más de 34.600 pesos.

Otro dato interesante que podemos aportar es que las tres comunidades más pobladas y ricas Toconi, Carpani y Puytucani figuran en la Matrícula General como parte de urinsaya y las otras tres como parte de aransaya. Izko (1992) agrupó a todos los que figuran en la *Matrícula* como urinsaya y aransaya respectivamente, como si se tratara de las dos parcialidades del ayllu mayor. Este punto es muy dudoso, pues no coincide con la división Uray Pedáneo y Wichay Pedáneo. Más bien, considero que posiblemente en la Matrícula se consignó la pertenencia urin o aran al interior del ayllu menor o jap'iy (nivel que no es tomado en cuenta en el registro de Izko). Entonces puede ser que Toconi, Carpani y Puytucani se consideren urinsaya de las otras tres que son sus respectivas aransaya.

Jap'iy Ch'askani

El Jap'iy Ch'askani comprende las comunidades de Huastaca, Champojo, Jorenco, Janch'a Llavini y Hualleta Huacha. En la *Matrícula* se consignan Jorenko arriba y Jorenko abajo; sin embargo, en la actualidad Jorenko figura como una sola comunidad. Por otra parte, Hualleta Huacha no figura en la *Matrícula*, siendo que actualmente es la sede del Cacique y de la organización originaria. En el trabajo de campo recabamos el dato de que en Hualleta Huacha son cuatro *urigen*, por lo que posiblemente esta comunidad antiguamente haya sido denominada Jorenko abajo.

Comunidad (ayllu mínimo)	Datos de 1880. Matrícula general de tierras.				Datos 2002. Prodevat
	Originarios	Valor fracción	Valor pastos y monte	Valor total	Familias
Huastaca	3	404	802	1212	29
Champojo	9	226.44	980	2040	55
Jorenko (arriba) Villa verde	8	227.5	900	1820	35
Jorenko (abajo) (Hualleta huacha?)	4	275	700	1100	25
Jancha Llavini	5	304	600	1520	30
Totales	29	1436.94	3982	7692	174

Tabla 4. Datos del Jap'iy Chaskani. Fuente: Elaboración propia en base a Izko 1992 y Mendoza 2002

El valor total de las tierras asignadas a todo el jap'iy alcanza a 7.692 pesos. En general, el valor de las fracciones es muy inferior al promedio, incluso el valor de los pastos y monte.

Esta zona, si bien se encuentra en la parte alta del ayllu, no presenta grandes pendientes. La altura en todo el jap'iy está entre los 4100 y 4200 msnm.

En cuanto a la población actual, podemos decir que Jorenko o también denominada Villa Verde es la comunidad más importante, por el número de familias de la misma. Esta comunidad es actualmente un referente político importante de las comunidades de “arriba”, pues es la sede de las reuniones de todas las comunidades cuando se llevan a cabo en la parte de arriba del ayllu y del municipio. Además, esta comunidad se encuentra sobre la carretera a la ciudad de Oruro, con la que las comunidades de arriba tienen mayor relación.

Jap'iy Pabellón.

El Jap'iy Pabellón comprende las comunidades de Collpuma, Puna Huaylluma, Matarcota, Falsuri, Arco y Pumiri y es el que tiene mayor extensión de todos los jap'iy.

El valor de las fracciones es relativamente más bajo que el valor promedio. Sin embargo, en el caso de las comunidades de Huaylluma y Pumiri, no cuentan con tierras de cultivo y el valor

de las asignaciones consignado en la *Matrícula*, corresponde sólo a las tierras de pastos y monte. Estas comunidades se encuentran a 4.500 msnm. Collpuma está sobre los 4300 msnm, mientras que Matarcota, Arco y Falsuri están sobre los 4200 msnm.

Comunidad (ayllu mínimo)	Datos de 1880. Matrícula general de tierras.				Datos 2002. Prodevat
	Originarios	Valor fracción	Valor pastos y monte	Valor total	Familias
Collpuma	5	380	1899	1800	20
Puna Hualluma	3	600	1800	1800	20
Matarcota	10	345	2800	3450	45
Falsuri	4	322	1300	1700	20
Arco	8	394	2434.24	3154.24	25
Pumiri	7	414	2900	2900	30
Totales	37	2455	13133.24	14804.24	160

Tabla 5. Datos del Jap'iy Pabellón. Fuente: Elaboración propia en base a Izko 1992 y Mendoza 2002

Según los datos de la *Matrícula*, el jap'iy tiene 37 asignaciones de originarios. El valor total de las asignaciones es de 14.804. Destaca Matarcota con diez *urigen* y con sesenta familias en la actualidad. Por las condiciones climáticas y morfológicas de la zona, predomina la actividad pecuaria, siendo la agricultura escasa y de subsistencia.

Jap'iy Chayachayani.

Se trata de un jap'iy recientemente creado en base a comunidades de ex hacienda, como lo habíamos indicado arriba. En el estudio del PRODEVAT (Mendoza 2002), figuran como parte de este jap'iy cinco comunidades: Challuma, Jurnuni, Kaymani, Kurta Wara y Wila Wila. En la misma fuente se da cuenta que en 1987 la población decide su reconstitución como ayllu. Sin embargo, estaba presente la discusión si en realidad eran un jap'iy distinto, o eran parte del jap'iy San Martín o más bien antes de la incursión de las haciendas eran tierras compartidas por los otros jap'iy de las alturas que tenían acceso a estas tierras más bajas (3.700 msnm).

Sin embargo, al final de proceso de la titulación como TCO, sólo quedó Challuma como única comunidad del jap'iy, mientras que el resto decidieron no pertenecer al ayllu, pues, según decían, las tierras las habían comprado sus abuelos a los antiguos hacendados. Challuma, según los datos del PRODEVAT (Mendoza 2002: 111), cuenta con 56 familias.

Por ser una zona que pertenecía a las haciendas, tampoco se hicieron asignaciones a originarios en la *Matrícula* de 1880.

Uray Peraño

La parcialidad de abajo o Uray Peraño comprende a cinco jap'iy: Chaska Pukara, Eximo Mayor, Eximo Menor, Tanqa Tanqa, Wara Warani. Originalmente, el uray pedaño tenía sólo cuatro jap'iy, pero el jap'iy Eximo se dividió en dos, de lo que resultó el Eximo Menor. Según los informantes, se tiene memoria de ocho jap'iy: cuatro arriba y cuatro abajo. En algún momento el jap'iy Eximo se dividió en Eximo Mayor y Eximo Menor, porque era muy grande. En el tiempo en que el Kuraq Tata del Jap'iy debía pagar los impuestos de todos sus afiliados, el más respetado era el Kuraq Tata del Jap'iy Eximo, porque al abarcar un número considerable de comunidades, el pago que debía efectuar al estado era muy elevado. Pero por este mismo hecho se dividió en dos³⁵.

Jap'iy Eximo Mayor.

Eximo Mayor es la cabeza del Uray Pedaño. Comprende las comunidades de Yarvicoya, Pacachani, Cosmi, Locko Locko, Kollpa Kota y Chullpani. Yarvicoya es la cabeza de todo el Uray Pedaño. Las comunidades de este jap'iy se encuentran debajo los 4000 msnm, excepto Cosmi.

Comunidad (ayllu mínimo)	Datos de 1880. Matrícula general de tierras.				Datos 2002. Prodevat
	Originarios	Valor fracción	Valor pastos y monte	Valor total	Familias
Yarvicoya	4	748.67	200	12178.85	65
Pacachani	7	783	200	10964.9	75
Cosmi					20
Locko Locko	3	1416.66	80	4250	9
Kollpa Kota	2	847.5	180	5264.99	40
Chullpani	14	671.17	200	9396.45	45
Totales	30	4467	860	42055.19	254

Tabla 6. Datos del Jap'iy Eximo Mayor. Fuente: Elaboración propia en base a Izko 1992 y Mendoza 2002

³⁵ Otra comunidad de ex hacienda figura como jap'iy en otra referencia (Miguel Arratia 2002) es Khumuna. En este caso, se trata de una comunidad distante física y culturalmente del resto. Sus habitantes no sólo no se reconocen como parte del ayllu, sino que incluso quieren separarse de la provincia Bolívar para anexarse a la provincia Arque, a la que pertenecían hasta 1985. Finalmente, Khumuna no participó del proceso de titulación de la TCO, porque argumentaban que ellos no son parte del ayllu porque sus padres compraron sus tierras a los antiguos patrones. En cambio las tierras del ayllu son reconocidas por documentos coloniales y son tierras de todo el ayllu.

La crisis de identidades y de fidelidades se agudizó en parte desde que se inició el trámite de las TCO, debido a que el que se reconocieran parte del ayllu o no, significaba para estas comunidades el cambio en el régimen de su posesión de la tierra. Entonces debían dar argumentos históricos para no ser incluidos en el trámite de la TCO y mantener un régimen de propiedad individual.

Según los datos de la *Matrícula*, en total se hicieron 30 asignaciones de originarios, de las cuales la más numerosa es la de Chullpani, con 14 asignaciones. En este caso, el valor total de las asignaciones asciende a más de 42 mil pesos. Destaca el caso de Yarvicoya, donde el valor total de las asignaciones se consigna en más de 12 mil pesos. Según los datos de Izko (1992), el valor de la fanegada cultivada es de 600 pesos y de la fanegada por descuajar es de 300 pesos, valores que son muy superiores a los del resto de las comunidades. Posiblemente por su superioridad económica, Yarvicoya se destaca al mismo tiempo como la cabeza política del ayllu. El valor total de las asignaciones de Yarvicoya, Pacachani y Kollpa Kota no coincide con la fórmula número de asignaciones por valor de asignación, sino que es muy superior. No sabemos la causa de que se consigne este valor en estos casos, posiblemente se deba a que se trata de tierras que tienen mayor potencial productivo por su acceso al agua del río Huaraya.

En cuanto a la población actual, tenemos que Yarvicoya sigue siendo un referente importante en cuanto a población, con 56 familias. También destaca Chullpani, con el mismo número de familias. La diferencia entre ambas es que en el caso de Chullpani, se tenían 14 asignaciones; en la actualidad se tendrían una media de 4 familias por asignación. En cambio, en Yarvicoya se tenían sólo 4 asignaciones; en la actualidad se tendrían 14 familias por asignación. Por tanto, en la actualidad la presión demográfica sobre la tierra es mayor en esta última.

Jap'iy Eximo Menor

Eximo Mayor y Eximo Menor eran parte de un solo *jap'iy*. De lejos el más grande y poderoso del ayllu. El Kuraq Tata de Eximo era el más respetado, el que tenía mayor prestigio, porque el monto de la contribución que debía pagar era muy elevado. Posiblemente, por esta misma razón se dividió en dos. Eximo Menor comprende las comunidades de Pampahasi (o Viluyo A o Viluyo Abajo), Viluyo B (o Pata Viluyo que quiere decir Viluyo Arriba), Atoc Huayco, Cotaña y Chivirapi.

Pampahasi es la que tiene más asignaciones según la *Matrícula*, aunque el valor de las mismas es inferior al del resto. Pampahasi se encuentra en una planicie encima del poblado de Bolívar. En cambio, Chivirapi se encuentra a la orilla del río Waraya, y el valor de cada asignación es bastante elevado, más de 1300 pesos por asignación.

Comunidad (ayllu mínimo)	Datos de 1880. Matrícula general de tierras.				Datos 2002. Prodevat
	Originarios	Valor fracción	Valor pastos y monte	Valor total	Familias
Pampajasi	13	635.46	200	8261.12	80
Viluyo B	2	707.21	800	2214.43	25
Atoc Huayco					38
Cotaña	3	750.53	800	3051.59	36
Chivirapi	5	1368	120	6840	30
Totales	23	3461.2	1920	20367.14	209

Tabla 7. Datos del Jap'iy Eximo Menor. Fuente: Elaboración propia en base a Izko 1992 y Mendoza 2002

Posiblemente por su proximidad al pueblo, Pampajasi y Chivirapi destacan en cuanto al número actual de familias. Sin embargo, en Chivirapi la presión demográfica sobre la tierra es mayor, con 9 familias en la actualidad por asignación.

Jap'iy Chaska Pucara

Al oeste del río Waraya, se encuentran las seis comunidades del Chaska Pucara. Cuatro abajo y dos arriba. Cayujasi, Kuntur Huacha, Tanga Leque y Aycamaqui, que están por debajo de los 4000 msnm. Yapuma y Uyunuma están sobre los 4000 msnm. En el caso de Aycamaqui, tenemos que según la *Matrícula*, se tienen dos asignaciones de un valor de 880 pesos cada una. El valor total debía ser algo más de 1700 pesos, pero se consigna un valor de casi diez mil pesos. No sabemos cuál el criterio de este cálculo, pero podemos conjeturar que se trata de tierras que por su proximidad al río tenían mayor valor.

Comunidad (ayllu mínimo)	Datos de 1880. Matrícula general de tierras.				Datos 2002. Prodevat
	Originarios	Valor fracción	Valor pastos y monte	Valor total	Familias
Tanga Leque	15	244.8	1842	3672	59
Aycamaqui	2	880.54	120	8970.46	63
Condorhuacha	11	490.44	80	5394.93	30
Cayojasi	7	734	80	5140	25
Uyunoma	16	209	1800	3350	42
Yapuma	5	309	900	1520	50
Totales	56	2867.78	4822	28047.39	269

Tabla 8. Datos del Jap'iy Chaska Pukara. Fuente: Elaboración propia en base a Izko 1992 y Mendoza 2002

En cuanto a la población actual, Tanga Leque tiene mayor número de familias, destacando entre el resto de las comunidades del jap'iy con 56 familias. Esta comunidad tiene 15

asignaciones según la matrícula, aunque el valor de las mismas es bastante bajo, al igual que las de Uyunoma y Yapuma. En la *Matrícula*, estas tres comunidades figuraban como parte de *aransaya*, mientras que Aicamaqui, Cóndor Huacha y Cayojasi figuraban como parte de la rica *urinsaya*.

Jap'iy Wara Warani

Las comunidades del Jap'iy Wara Warani se encuentran en una gran planicie entre los 4100 y 4200 msnm. Todas ellas figuraban como parte de *aransaya* en la *Matrícula*. Como vemos, el valor de las asignaciones era muy bajo. Destaca Llaytani, por el número de asignaciones, el valor total de las tierras asignadas y porque además posee tierras de pastoreo y monte en un valor que duplica el de las demás. En la actualidad es la comunidad con mayor número de familias en la zona (48 familias). También podemos mencionar que Aquerana tiene un número considerable de familias (46), pese a que tenía sólo 5 asignaciones. En este caso en Aquerana se tiene 9 familias por asignación, y además el valor de la asignación era bastante bajo.

Comunidad (ayllu mínimo)	Datos de 1880. Matrícula general de tierras.				Datos 2002. Prodevat
	Originarios	Valor fracción	Valor pastos y monte	Valor total	Familias
Pirhuani	4	425	800	1700	32
Jampatu Caima	4	277.5	700	1110	30
Llaytani	11	231	1900	2541	55
Jantaqueri	3	373	700	1120	22
Churiparara	3	480	900	1440	24
Aquerana	5	268	900	1340	46
Totales	30	2054.5	5900	9251	209

Tabla 9. Datos del Jap'iy Wara Warani. Fuente: Elaboración propia en base a Izko 1992 y Mendoza 2002

Jap'iy Tanga Tanga

Dominan el paisaje de las alturas del Kirkyawi dos grandes elevaciones contiguas, el Machu Tanka (el Gran Tanka, el Tanka Mayor, el Tanka Viejo) y el Huayna Tanka (el Pequeño Tanka, el Tanka Menor, el Tanka Joven). El primero es un pico de casi 4900 msnm y el segundo de 4600 msnm. En las faldas de estas elevaciones se encuentran las comunidades del Jap'iy Tanga Tanga: Corral Kunka, Payuta, Piacayma, Coyuma, Molle Punku y Chocorhuasi.

Comunidad (ayllu mínimo)	Datos de 1880. Matrícula general de tierras.				Datos 2002. Prodevat
	Originarios	Valor fracción	Valor pastos y monte	Valor total	Familias
Corral Cunca (Corral Uma?; Villa Victoria)	13	284	2800	3700	33
Payuta	4	345	800	1460	47
Piacayma	9	364	2502	2934	40
Coyuma	6	271	1600	1690	35
Molle Puncu	8	380	1800	3040	45
Chocorhuasi	3	400	1200	1200	25
Totales	43	2044	10702	14024	225

Tabla 10. Datos del Jap'iy Tanga Tanga. Fuente: Elaboración propia en base a Izko 1992 y Mendoza 2002

Chocorhuasi, según la *Matrícula* no tiene asignaciones de tierras de cultivo, el valor de las tres asignaciones corresponde solamente a pastos y monte. En la actualidad las comunidades cuentan con 25 a 30 familias. El valor total de las asignaciones es de apenas 10.702 pesos según la *Matrícula*. Posiblemente la escasez de tierras era compensada con el acceso a tierras en otro piso ecológico, pues el correspondiente de este jap'iy es el jap'iy San Martín, que se encuentra en el extremo opuesto del ayllu.

La matriz agraria de la comunidad

Después de la reunión todos los comunarios se dirigen a realizar un trabajo comunitario en un atajado. A mí me mandan a la casa de don Jacinto NN, un señor mayor, viudo hace 20 años que vive solo, un poco hinchado por el consumo de alcohol y con una herida reciente en la sien derecha, producto de una caída. Don Jacinto en su casa me invitó un plato de sopa de lentejas con chuño y papas. En eso llega su hermano, don Francisco NN, que es de Atoq Huayqo, una comunidad que está muy cerca y me invita como dos docenas de papas pequeñas. Así comimos los tres en el patio. La casa de don Jacinto se compone de dos habitaciones, una en frente de la otra, separadas por un patio como de cuatro metros. Las habitaciones son de piedra y barro con techo de paja. En una de ellas está el fogón y su lecho que consta de unas mantas tendidas en el suelo, no tiene ningún mueble ni cosa que se le parezca. El patio está cercado de piedras. Sobre una piedra grande, don Jacinto talla molinos de piedra que sirven para moler grano manualmente. Alrededor del patio, junto a las habitaciones están pequeños corrales, que en ese momento estaban vacíos. La otra habitación sirve de depósito de productos. En el patio estaba una carretilla, un pico y dos palas. En un rincón del patio un montón de t'ola, arbusto que sirve de combustible y un poco de yareta, que también sirve de combustible. Comimos. Los dos hermanos conversaban mientras yo hacía esfuerzos para terminar tal cantidad de papas. Después de la comida pijchamos y conversamos un rato. Francisco tiene hace dos años un dolor en la cadera, pero no consultó a ningún médico, no sabe de qué se trata, fue a raíz de un mal paso. Tiene 66 años. Don Jacinto tiene 57 años, y tenía en la pierna una bola que parecía una fractura mal soldada. Estas personas no tienen ningún tipo de atención médica (notas de campo).

En cada comunidad, además del centro político ceremonial, tenemos un grupo de viviendas relativamente agrupadas, la infraestructura productiva familiar, las parcelas bajo el control familiar, las *mantas* o *aynoqas* y las tierras de pastoreo. Nos adentraremos en la matriz agraria de la comunidad por ser, como dijimos anteriormente, el referente definitivo de la misma.

La vivienda normalmente se compone de pequeñas habitaciones ubicadas alrededor de un patio central o puestas en fila frente al patio cercado con un muro bajo de piedra. En las comunidades más grandes y donde la gente tiene mayor contacto con las ciudades o el pueblo, como Vilacayma, las viviendas son de adobe con revoque interior de yeso y techo de lámina de zinc (calamina). En otros casos, las viviendas son de adobe, con revoque de barro y techo de paja. En las alturas, las viviendas son de piedra, con techo de paja y un revoque rústico de barro. Las viviendas se componen de tres o cuatro habitaciones. Una de ellas es destinada a la preparación de alimentos. En esta habitación está el fogón sobre el piso, los enseres de cocina también sobre el piso y eventualmente algún lecho que hace las veces de asiento. Esta habitación puede ser utilizada también para el descanso de parte de la familia. La cocina es el centro de reunión familiar. Alrededor del fogón la familia consume los alimentos, sentados sobre el piso, sobre un lecho o sobre cueros. La mujer o las hijas mayores, según sea el caso, se ocupan de la preparación de los alimentos y éstos se van sirviendo al padre y los niños en la misma habitación. Otra de las habitaciones está destinada al descanso. Normalmente las familias tienen un solo ambiente para el descanso. En una cama duermen generalmente más de dos personas, la pareja con los hijos pequeños en una cama, y en otra el resto de los hijos. Cuando en la familia se tienen hijos solteros jóvenes, éstos pueden tener su propia cama e incluso su propia habitación, dependiendo de las posibilidades económicas y las necesidades de la familia. Otra de las habitaciones está destinada al almacenamiento de los productos (sea papa, chuño, semilla, carne), enseres domésticos y ropa.

Para la preparación de los alimentos se utiliza como combustible la leña, la bosta de vaca, el guano, la thola o la yareta, dependiendo de la disponibilidad de cada familia y de cada comunidad. La recolección de leña es una actividad que implica mucho tiempo y esfuerzo debido a que los arbustos que se utilizan para leña muchas veces se encuentran muy lejos de la vivienda.

Uno de los principales alimentos es la papa. Para su conservación se utiliza una tecnología ancestral que consiste en su deshidratación. La papa deshidratada se denomina *ch'uño*. Para la elaboración de *ch'uño* se utiliza la papa amarga o *luk'y*. La elaboración del *ch'uño* se la realiza principalmente durante el mes de junio, cuando las temperaturas son más bajas. El proceso es el siguiente. Sobre una capa de paja se tiende la papa, se la humedece y se la deja durante la noche expuesta a las bajas temperaturas. Después de varias exposiciones al frío, el

líquido se separa de la parte sólida de la papa. Para extraerlo, se pisa la papa hasta que salga todo el líquido. La papa así deshidratada se hace secar. Al secarse toma una coloración oscura. Una vez que el ch'uño está bien seco se puede almacenar durante varios meses.

La papa y el ch'uño son la base de la alimentación familiar. Normalmente se consumen tres comidas al día, cada una tiene más o menos los mismos componentes. En uno de los hogares donde pasé la noche pude ver lo siguiente. En la mañana las mujeres de la casa tuestan la cebada y uno de los niños la muele en un molino para obtener el pito, que sería parte del desayuno. El molino consiste en dos piedras circulares, como de 40 a 50 cm de diámetro y 10



Figura 3. Vivienda

de espesor. Se hace girar una piedra gira encima de la otra, en sentido de las agujas del reloj, con la ayuda de un mango de madera inserto en el borde de la piedra que está encima, y por un orificio que está en medio se va metiendo el grano, que sale molido por los costados al hacer girar la piedra. El grano molido, sea de cebada o de trigo se denomina pito. Desayunamos pito con agua caliente. En otros casos se acompaña el pito con algún té preparado con hierbas. Mientras tanto, las mujeres preparan una sopa hervida con un poco de grasa y contiene principalmente papa y chuño y una pizca de cebolla y el tallo de la cebolla picado. Algo de haba puede estar también en la sopa. Eventualmente la sopa puede tener también algo de maíz, fideo o arroz, pero al ser artículos producidos fuera de la región no son fundamentales.

Cuando la familia va a salir de la casa al trabajo agrícola o a alguna reunión, se llevan una merienda que consiste en mucha papa hervida y chuño hervido. En muchas reuniones pude ver que hacia el mediodía se consume la merienda. Varias personas se juntan y ponen en común sus meriendas. La merienda se carga en un atadito de aguayo, a veces dentro de una bolsa de plástico. Para consumir la merienda se pone un aguayo al centro, los comensales vacían la

papa, el ch'uño y en ocasiones arroz o fideo sobre el aguayo y sentados en el piso van comiendo con la mano. Lo mismo sucede en los descansos en las faenas agrícolas. Se pone el aguayo con la merienda sobre el piso y los comensales se sientan alrededor y van comiendo.

De vuelta de las labores cotidianas, al caer la tarde la mujer prepara nuevamente una sopa parecida a la de la mañana. Los miembros de la familia se sientan alrededor del fogón, conversan sobre sus asuntos domésticos y cuando está lista la sopa se va sirviendo, empezando del padre de familia y luego se reparte entre los hijos y los pequeños. Todos comen alrededor del fogón, sentados en el piso, sobre cueros de oveja o en improvisadas bancas o sobre un lecho, que normalmente es el único mueble de la habitación. La preparación de alimentos se realiza sobre el piso que es de tierra, los utensilios siempre permanecen sobre el piso. Con las cáscaras de papa y haba se prepara la comida para los perros. Nada se desperdicia. Después de la comida se ofrece también un mate de alguna yerba del lugar con un mínimo de azúcar.

Se sirven dos platos de sopa, y los niños comen casi igual que los adultos. Además los niños se sirven sus alimentos solos en cuanto les es posible y los que no son lactantes comen de la olla común. Ocasionalmente la dieta se complementa con alguna fruta, principalmente naranja o plátano, que se ofrece preferencialmente a los niños.

Prácticamente en la dieta no se encuentra carne. La carne que se consume se la obtiene directamente del ganado ovino o de los camélidos. Se hace secar la carne y se la va administrando en raciones mínimas, cual si se tratara de oro. Cuando se carnea una oveja todo se consume, todo sirve: cuero, vísceras, carne, huesos, patas, etcétera. Según los testimonios recogidos, se carnea una oveja dos veces al año.

La papa pura hervida en ocasiones se puede acompañar con *phasa*, que es una especie de tierra blanca mezclada con agua que se sirve en una taza o plato. Se va sopando la papa en la *phasa* para comerla.

La producción agrícola y pecuaria es de subsistencia. La mayor parte de los alimentos que se producen están destinados al consumo. Si bien parte de la producción puede ser comercializada, el producto de las ventas se destina a la obtención de productos exógenos que sin embargo son necesarios para la subsistencia familiar y para complementar la dieta. Así lo expresa uno de los comunarios entrevistados

Aquí nos falta sal, fosforo, parafina [combustible para alumbrar los mecheros] para vivir aquí. Si vendemos chuño traemos algo de arrocito, azucarcito, pero eso poco comemos, no comemos mucho. Con lo que producimos nos alimentamos, y matamos ovejitas cuando nos falta la grasa, eso es sólo dos veces al año, no comemos harto. Así nomás vivimos (entrevista a Calixto Yupa).

La venta o el intercambio de productos no pueden considerarse dentro de una economía mercantil, sino que es parte de la economía no mercantil del ayllu que posibilita su subsistencia. Veremos que la economía basada en la producción de subsistencia está íntimamente relacionada con otros tipos de actividad económica como el trabajo asalariado en las ciudades, el intercambio y el comercio. La economía y la subsistencia familiar se sustentan en el trabajo de todos los miembros de la familia y de la cooperación con otros miembros de la familia extendida.

Otras actividades domésticas son el hilado y el tejido. Normalmente las mujeres son las que se dedican al tejido de aguayos, los que destacan por su belleza y laboriosidad. Las mujeres llevan como indumentaria una blusa, una pollera, un manto. Los varones visten pantalones y poleras o camisas. En las entrevistas los comunarios manifestaban que antiguamente toda la indumentaria era confeccionada por ellos mismos; sin embargo, la vestimenta tradicional ha sido sustituida paulatinamente por la vestimenta confeccionada fuera de la comunidad. Sólo las mujeres mantienen hasta cierto la indumentaria tradicional, aunque con los efectos del contacto migracional también la indumentaria femenina va cambiando. El tejido de mantas o *phullus* (cobertores) se destina enteramente al uso doméstico. Las mantas tejidas por las mujeres están llenas de simbolismo, tienen figuras de animales, especialmente aves, en variados y vistosos colores. Estos tejidos tienen los más variados usos: el abrigo de la persona, el transporte de leña, de alimentos, de documentos, de carga, etcétera. Hombres y mujeres transportan sus pertenencias personales en aguayos. Sin embargo, el uso del aguayo entre los hombre es menor cuando se trata de viajes hacia las ciudades. En algunos casos utilizan mochilas (bolsones) adquiridos en los mercados. También las mujeres tienen la tarea de la recolección de leña, lavado de la ropa y crianza de los niños.

El pastoreo del ganado ovino y de camélidos está a cargo de los niños o ancianos. Sin embargo, los calendarios y horarios escolares eximen a los niños de esta actividad entre semana. Cuando no funciona la escuela, tanto los fines de semana como en vacaciones, los niños y niñas cuidan el ganado. Cuando los niños no cuidan el ganado lo hacen las ancianas o ancianos.

El trabajo de los niños en las épocas de siembra y de cosecha es esencial y duro. Los niños y niñas participan de las actividades domésticas desde que pueden sostenerse en pie. Están encargados de abrevar al ganado, alimentarlo, del pastoreo, del cuidado de los sembradíos para que los pájaros no dañen los cultivos, traen agua, las niñas ayudan en la cocina, los niños ayudan al padre en las tareas domésticas como el arreglo de cercas, elaboración de adobes, construcción y reparación de la infraestructura doméstica.

Los domingos se instala en el pueblo de Bolívar una pequeña feria. El domingo es el “día de plaza”. Los domingos, en la plaza que está frente a la alcaldía se instalan algunos comerciantes mestizos con productos necesarios para la vida de la gente en las comunidades: pan, coca, lejía, plátano, naranjas, tomates, lechuga, locoto, fósforos, dulces, grasa de cordero, fideo, azúcar. Estas comerciantes son del pueblo, normalmente tienen tiendas en el pueblo, pero ese día se instalan en la plaza.



Figura 4. Día de plaza dedicado al comercio y al trueque.

A media mañana llegan algunas mujeres y niñas de las comunidades trayendo una o dos arrobas de ch’uño que intercambian por estos productos. Se acercan a la comerciante y se sientan frente al puesto. La comerciante les da un recipiente como de 25 cm de diámetro por unos 20 cm de alto. En el mismo ponen aproximadamente un kilo de ch’uño o cebada, la comerciante, antes de recibir el recipiente pide siempre que se le aumente y luego vacía el ch’uño o la cebada en un saco y luego les da el producto que la persona requiere, en la cantidad que la comerciante considera justa por lo recibido: por esa cantidad de ch’uño puede dar 3 panes, 2 plátanos, 2 naranjas, etcétera, en el mismo recipiente en el que recibió el producto. La coca se cambia sólo por ch’uño *saqampaya*, que es una variedad de mayor valor. Por 3 kg de ch’uño se cambia cuarta libra de coca, aproximadamente, según nuestro cálculo. Hay algunas comerciantes que sólo tienen coca, y la cambian por ch’uño.

En la mayor parte de las transacciones, el trueque es ampliamente favorable a las comerciantes. Al observar a una de ellas durante largo tiempo pude ver que en menos de dos horas, acumuló como seis arrobas de ch’uño corriente y tres arrobas de ch’uño *saqampaya* y seis arrobas de grano. Estos productos, en el mercado de Oruro se venderán a un precio mucho

mayor que los productos intercambiados. El ch'ño, como se ve en el mercado, tiene un valor fundamental tanto para la alimentación familiar como para poder obtener algunos productos de consumo mediante el intercambio, para complementar en algo la dieta familiar.

Además ese día pude observar que tres o cuatro personas se instalan con cebolla, pero no en la misma plaza como las comerciantes, sino en una calle aledaña. Intercambian cebolla por ch'ño. En este caso el intercambio es entre productores, y en ambos casos los productos intercambiados están destinados al consumo familiar.

En esta actividad del trueque es importante la participación de las adolescentes y jóvenes. Las mismas que lucen en la espalda aguayos con motivos sumamente vistosos. Dibujos de animales en variados colores, especialmente aves. Los hombres, especialmente los ancianos recurren al trueque de ch'ño para obtener coca y lejía.

La agricultura

Como se mencionó antes, la principal fuente de subsistencia de las familias en las comunidades es la agricultura. Los ingresos familiares suplementarios y el acceso a productos exógenos se dan a través del intercambio, el comercio y el trabajo asalariado estacional. De esta manera, tenemos dos grandes ámbitos que hacen a la subsistencia familiar: el ámbito productivo en la comunidad y el ámbito extra comunal. Es impensable la subsistencia de las familias sólo en base a la producción local. Asimismo, no se pueden comprender los procesos migratorios ni los procesos de crecimiento urbano en las ciudades andinas de Bolivia sin atender a la relación con la comunidad de origen y al sustento que esta relación implica para las familias migrantes.

Asimismo, la agricultura y el manejo del territorio que esta actividad implica es el fundamento del sistema organizativo del ayllu y de sus transformaciones.

En este apartado veremos las características principales del manejo productivo de la tierra.

La tenencia de la tierra es a la vez individual (familiar) y comunitaria. Los títulos de las tierras fueron entregados a los “originarios” en las labores de la Revisita de la década de 1880. De este modo, cada originario recibió una determinada cantidad de tierras de cultivo con su respectivo título. Los descendientes de los originarios fueron dividiendo estas tierras entre ellos; sin embargo, el título que tienen es el de 1880, no se individualizaron los títulos.

Con el proceso de titulación de las tierras del ayllu como Tierra Comunitaria de Origen todos los títulos antiguos quedan sin efecto y el Estado reconoce sólo la tenencia comunitaria de las tierras en manos de todo el ayllu. Si bien la figura legal de la tenencia de la tierra ha cambiado

y es comunitaria, en la práctica se mantiene un sistema de tenencia familiar reconocido por la comunidad.

En este punto, debemos remarcar la estrecha relación entre la dinámica de acceso a la tierra, en particular a las tierras de manta y la organización social y política del ayllu, las parcialidades, los ayllus menores o *jap'iy* y ayllus mínimos. Estas unidades, si bien se reconocen socialmente, mantienen su cohesión y su vigencia funcional en tanto funcionan como unidades de acceso a la tierra. En el nivel del ayllu mínimo o comunidad, queda claro que las familias del mismo acceden a tierras de manta en diferentes espacios territoriales al interior del territorio de la comunidad. Sin embargo, también en algunos casos se reconocen tierras de manta de un determinado *jap'iy* en otros *jap'iy*. En otros casos, que no es Kirkyawi, se reconoce el acceso a tierras de todo el ayllu en territorios lejanos, discontinuos. En la medida en que el acceso a tierras es reconocido “por comunidad” o por “*jap'iy*” o ayllu menor, estas unidades sociales estarán vigentes. La fragmentación de la dinámica de acceso a tierras y de rotación de los cultivos ha dado lugar a la pérdida de la vigencia de unidades mayores como los ayllus mayores y más bien a la fragmentación de los mismos en ayllus menores que son reconocidos simplemente como “ayllus”, quedando el ayllu mayor en el recuerdo. En nuestro caso queda pendiente el análisis del acceso a tierras de cultivo en manta y a tierras de pastoreo “por *jap'iy*”. Habría que analizar hasta qué punto la fragmentación “por comunidad” del acceso a tierras de manta ha dado lugar a este proceso descrito de una cierta pérdida de vigencia y legitimidad de las autoridades del *jap'iy*, las cuales, en los relatos recogidos, estaban relegadas a acontecimientos festivos y rituales y sólo después del proceso de demanda de la TCO fueron cobrando otra vez cierta preminencia.

En otras palabras, el sistema de acceso a tierras de cultivo en mantas y de pastoreo es el que determina la vigencia del nivel organizativo en la organización originaria.

De todos modos, esta tenencia familiar está sujeta a ciertas condiciones, la principal es que las tierras estén siendo cultivadas. Una instancia menor de control territorial son los *urigen*, es decir el sentido de propiedad que los descendientes de un determinado originario tienen sobre las tierras asignadas a su antepasado. De este modo, las tierras que son abandonadas pasan a otro miembro de la familia o del *urigen*.

Junto a la vivienda está una pequeña parcela dedicada al cultivo periódico, donde las condiciones lo permiten. Estas parcelas se denominan *canchones* o *portas*. Son áreas de cultivo pequeñas que se caracterizan por su buena productividad y generalmente están protegidas de la invasión de animales con cercos de piedra. También algunas familias cuentan con *llujchis*, que son pequeñas parcelas con riego ubicadas en las orillas de los ríos o cerca de vertientes (*juturis*) con caudales adecuados para riego. Otro tipo de cultivo se lo realiza en los

t'oqos. Estas son parcelas muy pequeñas (de entre 1 y 5 m²) situadas entre rocas, pajonales o depresiones protegidas de las heladas que presentan buenas condiciones microclimáticas y de suelo (Gobierno Municipal de Bolívar 1997).

En pocas comunidades, según los testimonios, existen *purumas* o tierras baldías, que si bien pueden ser aptas para el cultivo, se destinan principalmente al pastoreo. Se tienen también tierras de pastoreo, principalmente en las comunidades de altura, donde esta actividad es principal.

Los cultivos principales, sin embargo, se los realiza en las tierras de *manta* o *aynoqas*. Las tierras de manta se las cultiva de manera individual (familiar) pero bajo la supervisión



Figura 5. Niño en labores agrícolas.

comunal. El control y la propiedad de las tierras de *manta* es uno de los principales referentes de la cohesión comunal. El cultivo en las pequeñas parcelas familiares depende de cada familia. Pero el cultivo principal en que se realiza en las *mantas* o *aynoqas* está supeditado al control comunal. El sistema de mantas consiste en lo siguiente.

Las *mantas* son terrenos que están divididos a su vez en parcelas pertenecientes a cada familia. Cada año se “abre” al menos una *manta*. Esto quiere decir que ese año se va a cultivar esa *manta*, que ha estado descansando al menos una década. Entonces, todos deben cultivar sus parcelas en esa manta. El primer año, como las tierras están descansadas, se cultiva la papa. Al año siguiente se vuelve a cultivar esa misma manta, ya sea nuevamente con papa u otro producto, como la cebada o el trigo, dependiendo de la calidad de las tierras. Al mismo tiempo se abre una nueva manta para cultivar papa. El tercer año se vuelve a cultivar la manta, esta

vez con cebada o trigo. Después, la manta entra otra vez en descanso. El periodo de descanso varía entre siete, diez y hasta catorce años, dependiendo del número de mantas que tenga cada comunidad.

Esto quiere decir que cada año se siembra una nueva manta (manta de primer año), una manta de segundo año y una manta de tercer año³⁶.

Hacemos manta, muyu. En un lugar sembramos, al año siguiente en otro, hasta que de la vuelta entera. Todos entramos en una manta, y luego la hacemos descansar. Se da una vuelta después de diez años, la tierra descansa ese tiempo. Las tierras son conocidas de cada uno, ya están partidas (Entrevista a Calixto Yupa)

No se eligen al azar las mantas que se van a cultivar en determinado año, sino que toda la comunidad conoce a qué manta le “toca” el turno de ser cultivada y de esta manera se va dando una vuelta o “muyu”, hasta que al cabo de siete, diez o doce años se completa el ciclo. También los testimonios dan cuenta de que las mantas van rotando en sentido dextrógiro (aunque localmente los entrevistados dicen ‘por la derecha’, *pañã ladumanta*).

Otra característica importante de este sistema es que si bien cuando las mantas están cultivadas las parcelas son individuales, cuando entran en descanso, se convierten en tierras de pastoreo a las que tienen acceso todos los miembros de la comunidad.

En el caso del norte de Potosí, Rivera da cuenta de que cada cierto tiempo llega el turno de cultivar en mantas comunes a dos o más comunidades. Posiblemente esta práctica se haya realizado antiguamente en nuestro caso. Tenemos noticia de que existen mantas intercomunitarias en la zona del jap’iy Vilaje, a las que tienen acceso familias de gran parte de las comunidades que viven en altura. No tenemos todavía evidencia de que al interior de cada jap’iy existan mantas compartidas por todo el jap’iy, aunque es muy posible que en el pasado hayan existido. De todas maneras, es muy probable que las mantas en descanso sean compartidas no solo por toda la comunidad, sino por todo el jap’iy. Consideramos que es precisamente el hecho de compartir mantas y tierras de pastoreo lo que hace a la unidad territorial y social del jap’iy. Desde este punto de vista, la división por jap’iy y la organización originaria está en estrecha relación con el manejo territorial y de los recursos del mismo, en este caso, la tierra. Entonces, lo que interesa de este aspecto es resaltar que el sistema de autoridades originario no es un sistema meramente político o administrativo, ni siquiera un sistema de representación o participación. Es una forma de “ser en el mundo” o de ser parte del mundo. La ocupación espacial, la actividad productiva, la organización social y la

³⁶ La lógica de la rotación de cultivos está presente también en la rotación de autoridades como parte del sistema organizativo del Ayllu.

dimensión religioso simbólica son parte de lo mismo. Este es el carácter distintivo del sistema organizativo originario.

Por otra parte, adelantemos como idea que mientras subsista un sistema de manejo territorial que integre a los ayllus mínimos de cada jap'iy, entonces el sistema organizativo puede estar vigente. Si va cambiando el sistema de manejo territorial y los ayllus mínimos de un jap'iy ya no comparten recursos, no tienen por ejemplo mantas compartidas de cultivo, entonces el sistema organizativo también podrá ir cambiando su cariz. Puede perder vigencia o ser reconstituido en términos meramente políticos e institucionales (influencia de las ONG, o de instancias estatales, la perspectiva de conseguir proyectos, etcétera). Es decir se puede desarrollar en su faceta “hacia afuera”, mientras que “hacia adentro” va perdiendo funcionalidad y muchas veces legitimidad.

Entonces, cuando hablamos del ayllu y de las autoridades originarias, se debe atender a lo que considero es su sustento principal, la tierra y el manejo territorial.

Un día de siembra. Para aproximarnos a la cotidianidad de las labores agrícolas, reproducimos aquí una breve relación de una experiencia de siembra en la comunidad de Walleta Wacha.

Hicimos noche en la comunidad de Walleta Wacha y al día siguiente fuimos con el dirigente, Calixto a ayudarlo a sembrar. Salimos hacia el terreno como a las 9 de la mañana, después de desayunar. Llevaron la semilla en cuatro burros. La esposa se fue a pastear a los animales y los niños se quedaron con su padre para ayudar a sembrar. Fuimos Calixto, Florencia (12), Daniel (11) e Isidora (4). Además de los burros iban un par de toros. Se unió al grupo una vecina y familiar que ayudó en la siembra. En todo el día sembramos 4 cargas de papa en tres terrenos relativamente cercanos a la vivienda. El primero era un terreno grande donde sembraron papa luk'iy y un poco de una variedad alargada. La semilla es una reserva de la temporada anterior, no la compraron.

La siembra es así. Va Calixto abriendo el surco con el arado en la tierra ya preparada. Por detrás uno debe ir limpiando y agrandando el surco y quitando terrones y paja con una picota, detrás viene la mujer o echando la semilla cada 30 cm y detrás la niña echando abono en el surco. Cuando la yunta llega al final el arado empieza a tapar el surco y otro debe ir con la picota tapando bien y pisando. Y otra vez se hace lo mismo. El que lleva el arado no para ni un momento, así que el trabajo debe ser rápido y sin parar.

En el primer terreno, que era como de 2000 m² trabajamos como tres horas y comimos y luego trabajamos un rato más. Luego fuimos a un terreno más pequeño, como de 700 m² donde trabajamos otras dos horas y luego a otro terreno más chico donde se sembró un poco más de media carga de papa.

El trabajo de los niños es esencial y duro. Así también el de la vecina que participó en la siembra. Los niños son muy despiertos y conversan mucho. Al menos la pequeñita. No hay ningún trato infantil hacia ellos de parte de los padres. Los niños ayudan en todas las labores de la casa, en la alimentación de los animales, en el cultivo, etcétera.

Al terminar la jornada retornamos a la casa. Ya había llegado la esposa con los animales. Los niños continuaron trabajando, dando de comer y abrevando a las vacas. Mientras tanto, la esposa preparaba la comida. Ya entrada la noche comimos sentados alrededor del fogón y conversando. Los niños pequeños no alcanzaron a comer porque estaban muy cansados y se durmieron en el lecho que estaba frente al fogón.

Al día siguiente salimos de Walleta Wacha hacia Vila Pampa. Pasamos por Jampatu Qayma. En ese lugar nos confundieron con técnicos de una ONG, quienes hace cuatro días repartieron patos a varios campesinos. Para esto, los campesinos construyeron una casita de adobe para los patos y su corral. Uno de los que recibieron patos tenía uno de los suyos con un ojo hinchado y no sabía qué hacer, no sabía cómo curarlo, nosotros tampoco.

Los testimonios dan cuenta de una crisis, tal vez no reciente, en la agricultura de la región. Por una parte, se percibe una mayor presión demográfica sobre la tierra. Por otra, la degradación de las tierras de cultivo, porque en muchos casos se ha reducido el tiempo de descanso de las tierras de manta. A esto se suma el hecho de que el cultivo a secano está siempre expuesto a las inclemencias del tiempo, sequías o heladas que pueden afectar a los cultivos.

Este hecho da lugar a dos fenómenos. El primero es la creciente conflictividad por el acceso a las tierras. El segundo es la emigración definitiva.

Según los entrevistados, el hecho de que la tierra se haya ido dividiendo progresivamente es una de las causas principales de conflicto entre comunarios e incluso entre hermanos.

Cada año toda la comunidad siembra en su sector, al año siguiente en otro, así se va rotando... y cada uno tiene sus lugares conocidos de cultivo desde sus abuelos, y se ha ido partiendo la tierra y en las familias numerosas algunos han quedado con poca tierra y teniendo poco quieren avanzar a las tierras de otros, y ahí son los problemas...
(Entrevista a Alejandro Colque)

Antiguamente, frente al crecimiento demográfico se habilitaban nuevas tierras de cultivo en zonas denominadas *purumas*. Las *purumas* eran tierras aptas para el cultivo, pero que no estaban repartidas entre las familias. De esta manera, cuando había necesidad se las habilitaba dividiéndolas entre las familias de la comunidad

Las *purumas* son las tierras que no tienen dueños, que son de la comunidad, eso se dividen, viendo cuántas cocinas son en la comunidad, se divide según el tamaño de la

tierra disponible, se divide por igual entre el número de cocinas que hay... aunque ahora ya no hay *purumas*, hay mucha gente y toda la tierra está dividida, ya no hay tierra, por eso hay tanta pelea por la tierra, hasta entre hermanos se pelean de la tierra, hasta ha habido un caso de acuchillamiento entre hermanos (entrevista a Alejandro Colque)

En algunas comunidades de las alturas todavía existen tierras sin cultivar o *purumas*, cuando hay necesidad se ocupan estas tierras y se dividen entre todos los afiliados. El jilancu y el dirigente preparan un terreno grande que dividen en partes de 3 lazos de largo por uno de ancho y se reparte entre todos los afiliados.



Figura 6. Mujer en labores agrícolas.

Asimismo, la presión demográfica ha dado lugar a transformaciones en los patrones de sucesión. Anteriormente sólo los hijos varones tenían derecho a recibir tierras. La mujer se iba vivir a la comunidad del varón. Sin embargo, ahora también las hijas mujeres reciben tierras y aunque la mujer se vaya a vivir a otra comunidad, tiene que volver a cultivar sus tierras.

En las comunidades de ex hacienda no existe la división por *urigen*. Los pegujaleros que trabajaban las haciendas recibieron las tierras cuando éstas desaparecieron y las fueron heredando y repartiendo entre sus descendientes. También se reconoce otra categoría que son los *chuqchuqueros*, que tenían menos tierras y que también las fueron repartiendo. En otras comunidades, además de los originarios se reconoce a otro grupo que son los “*ari maquis*” o “*irqatas*” que tienen tierras con título ejecutorial, pero tienen pocas tierras. Estos agricultores complementan su economía trabajando eventualmente para quienes tienen más tierras, en las épocas cuando la demanda de mano de obra es mayor.

En el siguiente apartado analizaremos con mayor detenimiento el fenómeno de la migración temporal o definitiva a las ciudades, en el contexto del ciclo agrícola, comercial y laboral.

Itinerancia cíclica anual y “doble domicilio”

El propósito de este apartado es escribir y examinar la dinámica de itinerancia cíclica anual como estrategia económica de los campesinos indígenas del *ayllu* Kirkyawi. El ritmo de la vida en el *ayllu* está marcado por el ciclo agrícola –laboral - comercial y el ciclo festivo. El ciclo agrícola tiene dos momentos de trabajo intensivo, la siembra y la cosecha, entre estas dos etapas existen meses de menor intensidad en el trabajo agrícola durante los cuales la gente se desplaza a otros lugares a comerciar o trabajar. Por eso el ciclo de vida en las comunidades lo hemos denominado agrícola – laboral – comercial.

Es impensable la vida en la comunidad sin su relación con otros espacios. La economía agropecuaria local necesariamente se complementa con el comercio eventual o el intercambio y el trabajo asalariado. La migración estacional, el intercambio y el trabajo asalariado forman parte esencial de la cultura y la economía andinas.

La siembra de la papa y de la cebada, según el lugar, es entre septiembre y noviembre. La siembra demanda la mano de obra de toda la familia y el trabajo en colaboración mutua entre parientes y vecinos, puesto que se debe realizar en las fechas adecuadas. En esta época las familias que residen en el campo no se trasladan a las ciudades bajo ninguna circunstancia. Por su parte, las familias que viven en las ciudades llegan a la comunidad, por lo menos los hombres y los jóvenes, para realizar las labores agrícolas. Una vez terminadas las mismas retornan a la ciudad.

Con ocasión de las fiestas de Todos Santos, algunas personas se organizan en grupos, especialmente los jóvenes y se trasladan a la ciudad durante estas fiestas, de donde traen a la comunidad gran cantidad de panes que se suelen repartir en las casas con ocasión de recordar a los difuntos. En este caso el viaje a la ciudad dura pocos días y el objetivo del viaje es en parte económico y en parte cultural y ritual. En este viaje no se recauda dinero sino panes que se consumirán en la casa durante muchos días.

Durante el mes de diciembre la demanda de mano de obra disminuye y es la época en que la gente que residen en el campo se traslada a las ciudades, especialmente las mujeres y ancianos para dedicarse a la mendicidad masiva. Este tipo de actividades tiene como objetivo conseguir algo de dinero en efectivo para poder adquirir algunos productos básicos como jabón, coca, fideo, kerosene, fósforos, etc. La migración masiva a las ciudades en esta época es protagonizada no sólo con los habitantes del *ayllu* Kirkyawi, sino por campesinos de diferentes *ayllus* de la región. Este viaje dura dos o tres semanas. Pasada la navidad la gente retorna también en grupo hacia sus comunidades.

Entre los meses de marzo y abril tiene lugar la cosecha de la papa. Este trabajo también demanda la mayor cantidad posible de mano de obra, por lo que se recurre a la ayuda mutua. El mes de mayo es la época de corte de la cebada. Durante el mes de junio la gente se dedica a la elaboración del *chuño*, por ser la época en que las temperaturas son más bajas. Durante este tiempo quienes viven en las ciudades se trasladan temporalmente al campo para realizar las labores de cosecha de papa y elaboración del *chuño*.



Figura 7. Recolección de leña.

En la época incaica y colonial, entre la cosecha y la siembra en la puna, (aproximadamente entre fines de junio y principios de septiembre) la gente se desplaza a sus tierras en los valles a realizar también labores agrícolas (Platt 1986). Actualmente las tierras de los valles ya no están en manos de la gente de los *ayllus*. Sin embargo, entre julio y septiembre es común que los hombres hagan viajes largos hacia los valles llevando productos de la puna como sal, cueros de oveja y llama, lana y principalmente *chuño*. Hasta hace pocos años se realizaban estos viajes con grandes caravanas de llamas. Un viaje de tres o cuatro días a pie, duraba tres semanas con llamas. En la actualidad la mayoría se traslada en camiones o colectivos. Los productos llevados a los valles se intercambian principalmente con maíz. Mayormente la

producción en la puna no es lo suficientemente grande como para tener excedentes para la venta. La gente prefiere siempre el trueque.

Constatamos así que la dinámica económica y social es eminentemente desterritorializada. La itinerancia permite mitigar la pobreza de la población que reside tanto en las comunidades como en las ciudades.

En el caso de Kirkyawi y de las comunidades andinas en general, debemos entender la migración a la ciudad no como un traslado definitivo y un abandono de la comunidad de origen sino en el contexto de lo que hemos llamado la “doble residencia”, que es una característica inherente a la cultura andina.

Las condiciones de vida en el campo son muy difíciles. La economía familiar es sumamente precaria. La producción agrícola está destinada en un ochenta por ciento al consumo doméstico. La dieta familiar se compone básicamente de *chuño* y papa y es complementada con un mínimo de cebolla, grasa de cordero, fruta (plátano o naranja). Estos productos se obtienen mediante el trueque, que se realiza los domingos en el pueblo de Bolívar. El trueque es una actividad en la que participan fundamentalmente las mujeres y las jovencitas. En otros casos, los hombres y los jóvenes llevan pequeñas cantidades de *chuño* a la ciudad de Oruro para venderlo y proveerse de algunos productos como fideo, arroz, azúcar, fósforos, kerosene, etcétera.

Quienes no tienen productos para intercambiar en los valles optan por irse a trabajar en las ciudades durante los meses en que no hay labores en el campo. Los trabajos en la ciudad normalmente son: ayudantes en la construcción, cargadores en los mercados y algunos más afortunados se dedican al comercio minorista³⁷.

La migración de las mujeres y los niños a las ciudades durante la época de navidad tiene el mismo objetivo, conseguir dinero en efectivo para subsistir. Durante esta época las calles de las ciudades se ven inundadas de mujeres campesinas que piden limosna o que venden dulces, ramitos de manzanilla o limones³⁸.

³⁷ Uno de los entrevistados me comentaba que a fin del mes de junio se va a Cochabamba a “ganarse algo” como cargador en la Cancha (mercado principal de la ciudad). Se aloja cerca de la parada de micros de Bolívar, donde le cobran Bs. 2 la noche. Se queda durante un mes y con lo que gana trae maíz.

³⁸ En la ciudad su presencia incomoda a quienes no conocen las condiciones de vida en el campo y la mendicidad es vista de manera negativa. En el otro extremo están quienes con motivo de la navidad organizan campañas para repartir alimentos a los niños y mujeres, repartir juguetes y hasta hay quienes se dedican a “bañar a los niños” como obras de caridad movidas por un sentimiento religioso o filantrópico. Como en esta época la migración es masiva, los familiares o conocidos que viven en las ciudades no se dan abasto para brindar alojamiento a quienes llegan por lo que muchas mujeres con sus niños pasan las noches en las calles de la ciudad, en las plazas o en las puertas de las iglesias. En este caso, las “redes” no son con gente que vive en la ciudad, sino que se organizan grupos de mujeres, parientes o vecinas, para realizar estos viajes. Aunque este tipo de migración tiene un fin práctico para la gente del

La migración definitiva a las ciudades debe ser entendida como un cambio de la residencia principal sin que implique romper el vínculo con la comunidad de origen. Este vínculo tiene razones tanto culturales como económicas. Una de las explicaciones que ofrecen los entrevistados para la migración de las familias a las ciudades es la escasez de tierras y/o la insuficiente producción de las mismas. Así lo manifiesta uno de los entrevistados.

En mi comunidad recibimos de nuestros padres, desde nuestros abuelos, nosotros somos ex hacienda, entonces eran pegujaleros, y a otros chuqchuqueros dicen, los pegujaleros tienen un poco más grande tierra. Eran como cuatro pegujaleros y cinco chuqchuqueros, y se han quedado con las tierras que trabajaban. Pero ahora no hay tierras grandes, porque se ha ido dividiendo entre los descendientes, ya no hay tierras para repartir, por eso otros se están yendo a otros lados a trabajar, ya no hay para sembrar. Pero los que se van mantienen su derecho a la tierra, sus familiares siembran en compañía, o tienen que pagar por sembrar, no está vendido, a veces llega y se lleva los productos, así hacen (Entrevista a Dionisio Tola)

Cuando la migración ocurre hacia ciudades cercanas, de alguna manera se mantienen los derechos sobre las tierras. Se deja las tierras a los familiares, como vemos en el testimonio anterior, con arreglos más o menos formales, tales como la siembra en compañía. Esto quiere decir que el dueño de las tierras acuerda con uno de sus familiares una determinada modalidad para llevar adelante el cultivo. El dueño de la tierra puede poner además de la tierra, la semilla u otros insumos y en la época de cosecha vuelve para repartir los productos según el acuerdo establecido. En otros casos, simplemente le deja cultivar a uno de sus hermanos o familiares y éste le retribuirá con parte de la cosecha:

Se ha ido partiendo [la tierra] entre los hijos [...] y otros se han ido a otros lados. Ahora ya no hay tierra, y por ese motivo se van a veces a Santa Cruz, a Cochabamba, y lo dejan a sus familiares, a cambio de cubrir algunas cuotas, y ahí sembramos y cuando llega el dueño le damos, le decimos “llevate estito, he sembrado papita en tu terreno”, así le damos. Pero siempre hay conflictos incluso entre hermanos (Entrevista a Alejandro Leque)

Sin embargo, las condiciones de vida de los migrantes en las ciudades son mucho más duras que en el campo, como veremos más abajo. La explicación de la migración debe buscarse más bien en las oportunidades a futuro que ofrece la vida en las ciudades. Para las familias que tienen hijos pequeños, el factor que define el cambio de residencia es la educación. En las comunidades los niños no pueden hacer más que tres o cuatro cursos de primaria y luego se

ayllu, considero que la experiencia de la gente de ambos lados de los límites categoriales genera una reafirmación de los mismos y una cadena de equivalencias que “naturalizan” las relaciones jerárquicas entre pares categoriales: mestizo/indígena, rico/pobre, limpio/sucio, culto/ignorante, trabajador/flojo, etcétera.

quedan sin estudiar. Cuando pueden elegir, los padres prefieren establecerse en las ciudades para que sus hijos puedan asistir a la escuela³⁹.

Para los jóvenes, la ciudad ofrece mayores oportunidades laborales. Los jóvenes trabajan como jornaleros y las muchachas normalmente se emplean en alguna casa para el servicio doméstico. Sin embargo, normalmente son las familias y no los jóvenes quienes se establecen en la ciudad. Los jóvenes tienen una etapa de trabajar por tiempos largos en las ciudades, pero a la hora de establecer una familia regresan a la comunidad, reciben tierras para trabajarlas, etcétera y recién en pareja pueden tomar la decisión de establecerse en la ciudad. Incluso cuando el joven encuentra su pareja fuera de la comunidad o el *ayllu* regresa a la comunidad donde tiene tierras para trabajar, aunque sean parcelas pequeñas. El trabajo de los jóvenes en las ciudades es un complemento a la economía familiar. La juventud es la etapa en que los hombres pueden trabajar en lugares que están fuera del circuito comercial laboral tradicional, pues no tienen obligaciones familiares en la comunidad. Una de las primeras salidas de los jóvenes fuera del ámbito comunitario es el servicio militar o la ida al “cuartel”. A partir de esta primera experiencia, muchos jóvenes buscan suerte en regiones como el Chapare, o emigran a ciudades alejadas como Santa Cruz o incluso a Buenos Aires (Argentina) o a ciudades de Chile⁴⁰.

Otra de las condiciones para mantener el derecho sobre la tierra es asumir los cargos. Quienes tienen tierras en la comunidad tienen la obligación de pasar los cargos así vivan en las ciudades. Cuando a una persona (sería más apropiado decir a una familia, porque los cargos recaen sobre el varón y la mujer) le toca pasar el cargo debe asumirlo y retornar a la comunidad mientras dure el cargo. En algunos casos deben retornar de ciudades lejanas como Santa Cruz o Buenos Aires a cumplir con el cargo. Esto implica cambiar temporalmente de domicilio. Sin embargo, cuando los hijos están en la escuela en la ciudad es sólo el varón que retorna a la comunidad a cumplir el cargo.

El vínculo con la comunidad, además de las razones económicas expuestas es fundamental en la identidad de la persona. Los migrantes en las ciudades no tienen referentes sociales, no tienen vínculos sino los laborales o vecinales. Sin embargo, en la comunidad tienen una

³⁹ La economía familiar de quienes están establecidos en las ciudades es complementada por el trabajo agrícola en la comunidad. Esto sucede en comunidades como Vilacayma, Janch'a Llavini o Villa Verde, que están sobre la carretera a Oruro, que cuentan con muchos afiliados, pero en la comunidad viven pocas personas. Durante la época de siembra y de cosecha la familia, o parte de ella se traslada a la comunidad para realizar las labores agrícolas. De esta manera se aseguran la provisión de alimentos, especialmente papa y *chuwño*, durante varios meses.

⁴⁰ Es el caso de una persona que, según nos comentó, tiene tierras en una comunidad de Bolívar, pero vive en Oruro. En las ciudades trabaja como comerciante. Lleva relojes o pan a Santa Cruz, donde se aloja en la casa de un “conocido” cerca del mercado La Ramada, allí vende su mercadería en forma ambulante, así como en otros mercados. En Oruro tiene un hijo que estudia informática en una universidad privada y otro que está en el colegio.

identidad, son reconocidos en su pertenencia al grupo, en su jerarquía. En la comunidad se tiene el sentido de pertenencia y de identidad⁴¹. Uno de los entrevistados lo expresa cómo en las ciudades se sufre esta crisis de identidad:

en algunos casos[...] tenemos hijos pero cuando se va a la ciudad, ese hijo sin preparación mental, sin ideología, sin decir quién es él, quién soy yo, de dónde he nacido, se siente avergonzado[...] pero esa gente a veces de aquí va y trabaja de empleada, o de empleado pero no tiene su conocimiento de dónde es, y le dicen 'indio' y se avergüenza de su propia gente, no tiene su autoestima... otros papás dicen váyanse de aquí, váyanse donde sea, pero salen sin formación sin moral sin ética, entonces esa gente se avergüenza de nosotros, ...en las ciudades también entre primos se discriminan, no quieren saludar a su propia gente en la calle, no quieren dar la mano... pero la gente siempre retorna, no se olvida, siempre vienen, pese que hay algunos que han nacido en la ciudad, vienen para las fiestas, hablan quechua... (Entrevista a Nicanor Tola)

Otra forma de establecer redes sociales en las ciudades y de mantener vínculos con la comunidad son las asociaciones de residentes. Este tipo de organizaciones está conformado principalmente por los pueblerinos o hijos de pueblerinos que viven en las ciudades. Muchos de ellos ejercen alguna profesión o son funcionarios públicos, aunque también hay comerciantes, transportistas, etcétera. La distancia que marcan los pueblerinos respecto a la gente de las comunidades, tanto en el pueblo como en las ciudades, excluye a las personas de origen campesino de participar en estas asociaciones. Sin embargo, también los migrantes de algunas comunidades conformaron asociaciones de residentes, tal es el caso de los residentes de Vilacayma en Oruro. Otro espacio de encuentro entre quienes migraron a la ciudad son los campeonatos deportivos que se desarrollan en los barrios periurbanos donde residen. Los equipos de fútbol de estos campeonatos se organizan de acuerdo al lugar de procedencia. En el caso de los residentes pueblerinos, se organizan también para recaudar fondos para hacer alguna donación de materiales a las escuelas o alguna obra en el pueblo. Estos eventos son una ocasión de encuentro y de reafirmación de los vínculos de los residentes entre sí y con la comunidad⁴². Sin embargo, debemos anotar que en el ámbito urbano se reproducen las

⁴¹ El hombre anónimo que carga las bolsas en la ciudad es *jilancu* en su comunidad. La señora que pide limosna en las calles es secretaria de actas o tesorera en la organización de su comunidad.

⁴² Como veremos más adelante, en la gestión municipal actual tanto el alcalde como los miembros del consejo municipal son campesinos que proceden de las comunidades. Este hecho provocó el rechazo no sólo de los pueblerinos sino de los "residentes" quienes se organizaron para "fiscalizar" y se ofrecieron "asesorar" la gestión del alcalde. Pudimos constatar en una de las asambleas que los residentes criticaban duramente al alcalde. En la mencionada reunión tomó la palabra uno de los residentes, quien se arroga la representación de los mismos, se presenta como ingeniero y "con registro en el colegio de ingenieros número tantos" (para remarcar su condición de profesional frente a las autoridades municipales de origen campesino). En una intervención de más de media hora acusa al alcalde y a los técnicos de negligencia en el cumplimiento de sus funciones y hace una larga explicación del problema del alcantarillado. El alcantarillado del pueblo quedó inconcluso debido al incumplimiento de la empresa que lo realizaba. Este problema fue ocasionado en la gestión del alcalde anterior (que era pueblerino), pero los residentes en esa ocasión no se pronunciaron y más bien culpabilizaron al gobierno municipal en ejercicio de estos

diferencias entre migrantes que salieron del “pueblo” y quienes salieron de las comunidades, pues se forman asociaciones de “vecinos” y asociaciones de “comunarios”.

Este tema de la “doble residencia” también trae serios problemas en el contexto de la municipalización, puesto que el esquema de planificación municipal está concebido en base al censo de población, el cual contabiliza a las personas presentes y no a los ausentes. De acuerdo a los censos se hacen las asignaciones presupuestarias a los municipios. Sin embargo, si el municipio proyecta un sistema de riego o de crianza de ganado, etc. debe tomar en cuenta a los ausentes, quienes reclaman los derechos no sólo sobre las tierras sino sobre los proyectos que se desarrollen a nivel local. Esto provoca que el municipio reciba una asignación determinada por el censo, pero debe atender a una población mucho mayor que fue censada en otro lugar.

Debemos anotar finalmente que, aunque hablemos de “migración definitiva” se trata de un ciclo migratorio que en muchos casos culmina con el retorno a la comunidad en la última etapa de la vida. De este modo, muchos ancianos retornan a su lugar de origen como la última escala de su peregrinar por extenso territorio que comprende punas, valles, llanos y ciudades. Los ancianos, así, desean pasar sus últimos días en la comunidad de origen y ser enterrados cerca de los achachilas que los vieron nacer y que los acompañaron en sus rituales y plegarias a lo largo de su existencia.

Ciclo agrícola y ritual

Como dijimos arriba, la característica de la matriz agraria de la comunidad indígena es que el ciclo agrícola está altamente ritualizado. Como vemos en el gráfico 7, al ciclo agrícola le corresponde un ciclo ritual marcado por hitos festivo religiosos propios de la cultura andina.

El ciclo agrícola está marcado por dos etapas que se superponen. De febrero a octubre y de octubre a mayo. La primera etapa está marcada por el inicio de la nueva temporada agrícola, la cosecha de la temporada anterior, la preparación de la tierra para la nueva siembra, los “pagos” a la Pachamama, rituales de observación meteorológica, etcétera. Cabe recalcar que esta descripción que divide el ciclo en dos temporadas es realizada con fines analíticos.

problemas, más por un la frustración que sienten al ver que aquellos que eran por derecho sus sirvientes sean ahora autoridades.

	febrero	mayo	junio	julio	agosto	septiembre	octubre	noviembre	diciembre	enero	febrero	marzo	abril	mayo
Ciclo agrícola	manta 1	ingreso en nueva manta barbecho				preparación terreno	siembra de papa en manta	siembra de papa en manta	siembra de cebada en manta				siembra de cebada en manta	siembra de cebada en manta
	manta 2						siembra de cañahua en manta	siembra de cañahua en manta						siembra de cañahua en manta
	manta 3						siembra de cañahua en manta	siembra de cañahua en manta						siembra de cañahua en manta
Festividades religiosas	Candelaria (2)				Virgen Asunta (15)	Virgen del Rosario (7)	Virgen del Rosario (7)							
		Fiesta de la Cruz (3)	San Juan (24)	Santiago (25)	San Bartolomé (24)	Tata Exaltación (14)	Virgen del Rosario (7)	San Andrés (30)						
Ciclo festivo ritual														

Figura 8. Ciclo agrícola y ritual.

La época de la cosecha y preparación de las siembras

La primera etapa comienza en febrero, en la fiesta de la Candelaria, que es cuando se “abre” una nueva manta y termina en octubre en la fiesta de la Virgen del Rosario. Es la época del año en que se preparan los terrenos para la próxima campaña agrícola.

Tenemos en esta etapa cuatro fiestas relacionadas con divinidades femeninas, con las diferentes festividades dedicadas a la Virgen y por ende a la Pachamama: la fiesta de la Candelaria, la Virgen de la Asunta (15 de agosto), la Virgen de Guadalupe (8 de septiembre) y la Virgen del Rosario (7 de octubre).

La Festividad de la Candelaria inicia el nuevo ciclo agrícola con la apertura de una nueva “manta”. Desde el punto de vista agrícola, el ingreso a una nueva manta es muy importante, pues se “vuelve” a esa manta después de un periodo largo en que la misma ha descansado; periodo de entre siete y diez años. Por tanto, es un momento crucial en el que los miembros del ayllu mínimo o comunidad deben acudir a la manta y celebrar en primera instancia los rituales de apertura de la manta. Se debe “pedir permiso” a la Pachamama para poder iniciar los trabajos de preparación del terreno. Asimismo es un momento socialmente delicado pues en la manta se deben repartir las parcelas entre los miembros del ayllu que tienen derechos sobre las mismas. Es de esperar que, después de un periodo de descanso tan largo existan conflictos a la hora de repartir las parcelas. No sólo conflictos al interior del ayllu menor, sino muchas veces conflictos con otros ayllus que reclaman sus derechos sobre las mantas o que reclaman por el propase de los linderos.

Debemos notar también que esta fecha coincide con el la etapa de crecimiento y maduración de los cultivos de la campaña anterior, previa a la cosecha.

La época de la cosecha comienza después de los carnavales y se celebra durante todo el mes de mayo. La fiesta de la Cruz se celebra bajo distintas denominaciones en toda la zona andina. En el norte de Potosí se celebra las fiestas principales de los ayllus de Macha y Pocoata. En el caso de Cochabamba se celebra la gran fiesta de la fertilidad en el santuario del Señor de Santa Vera Cruz, ubicado en pleno valle cochabambino y hoy en día resultó en medio de la zona periurbana de la ciudad de Cochabamba. Este antiguo centro ritual dedicado a la festividad de las cosechas fue reemplazado por una imagen de un Cristo crucificado. Durante varios días llegan frente al Señor de Santa Vera Cruz los indígenas campesinos de las alturas de Cochabamba con los mejores frutos de la cosecha que se inicia para pedir que haya una buena cosecha y fecundidad de los animales y de las personas.

Las fiestas de la cosecha están ligadas a la constelación de las Pléyades y del Escorpión, a la Cruz del Sur y al solsticio de invierno (21 de junio) (Olinda Celestino, 1997).

Después de las cosechas, durante la estación seca, tenemos otras dos festividades masculinas importantes, la fiesta de San Juan y la Fiesta de Santiago, ambas se celebran también en toda la zona andina. La fiesta de San Juan está ligada al culto a las fuentes de agua, las vertientes, manantiales, ríos. Asimismo es una fiesta dedicada al fuego. Se queman los pastizales y pajonales secos para dar lugar a los nuevos brotes. En las zonas con las que se cuenta con sistemas de irrigación es la época de la limpieza de los canales, en la que participa toda la comunidad. El agua proveniente de la lluvia, de los cerros o de los ríos está asociada a fuerza masculina, “transformada en el semen fertilizador de la tierra y asociada entonces a la vida. Es considerada principio femenino cuando se trata del agua del mar, de las lagunas, de toda esa cantidad de agua estancada, ligada entonces a la muerte y asociada al mismo lugar de origen común de los antepasados” (Olinda Celestino, 1997).



Figura 9. Vista de Bolívar.

La fiesta de Santiago está relacionada con el dios Illapa, Dios del Rayo. El rayo conecta el *almaq pacha* con el *manqa pacha* y el *ukhu pacha*. Los que sobreviven a una caída del rayo adquieren poderes de curación y adivinación, convirtiéndose en *yatiris* (sabios, curanderos, chamanes). La gran fiesta de Santiago se celebra en el Santuario de Bombori, en el sur del Departamento de Oruro, al que acuden los *yatiris* (hombres y mujeres) de la región andina. También entre San Juan y Santiago se celebran los rituales pecuarios, la marcación del ganado o *quillpa*. En nuestro caso del ganado llamar y ovino principalmente.

Otro hito importante es el mes de agosto, que es el mes de la Pachamama. En este mes, la Pachamama “está abierta” y dispuesta a recibir las ofrendas de sus hijos. El primer día de agosto se debe hacer un ritual a la Pachamama y lo propio durante todo el mes. La fiesta

femenina central de este mes es la fiesta de la Asunta. Agosto es el mes del cambio, el mes de los vientos, el mes de las primeras lluvias y de las últimas nevadas, de la observación meteorológica. Por eso, en el calendario ritual es un mes muy delicado. Se debe “pagar” a la Pachamama para que la nueva campaña sea exitosa.

Una vez finalizadas las cosechas, realizado el almacenamiento de los productos agrícolas y la contabilidad del ganado, hay necesidad urgente de renovar la fertilidad de la tierra y prepararla para su nuevo período de embarazo. En cualquier caso la fertilidad y la maternidad tiene un precio y por eso es necesario el «pago» a la tierra que es la devoción y el respeto constantes por la Pachamama. Los estudios andinos referentes a los cultos de la Pachamama, los símbolos que la expresan y los diversos actos y gestos rituales que la acompañan cubren diferentes momentos del año, pero la mayor parte de las obligaciones rituales se realizan fundamentalmente en el mes de agosto. En los Andes centrales se da mucha importancia y se resalta insistentemente su totalidad femenina y maternal, bondadosa y exigente; además la población hace una íntima relación entre el culto a la Pachamama y el culto a la Virgen María a través del carácter bondadoso y maternal que reconocen en ambas. La Pachamama hace por el campesino aproximadamente lo mismo que, según la mariología tradicional, la Madre Virgen hace por sus hijos. Generalmente es representada como una mujer vigorosa, bondadosa, dueña del espacio doméstico, del territorio comunal y de la fecundidad del universo y con ella se debe brindar y beber encada actividad agraria y además se le debe entregar ofrendas en el mes de agosto, cuando ella, una vez finalizado el alumbramiento o la cosecha, está sedienta, hambrienta y debilitada. La fiesta de la Asunción de la Virgen, llamada comúnmente Virgen Asunta y familiarmente Mamacha Asunta, se celebra fastuosamente realizando el “pago a la tierra” para la Pachamama y pidiendo la fecundidad a la Virgen (Olinda Celestino 1997)

En el caso del Ayllu Kirkyawi, el 24 de agosto se celebra la fiesta principal, San Bartolomé, en la localidad de Bolívar. A fines de agosto caen las últimas nevadas y es la época de la observación meteorológica que permite predecir el comportamiento de las lluvias en los meses siguientes y planificar el inicio de las labores de siembra.

En septiembre tenemos otra fiesta de carácter femenino, la fiesta de Guadalupe, su culto está relacionado al periodo de las primeras lluvias y por ende de la preparación de la tierra para las labores agrícolas. En el mismo mes se celebra una fiesta de carácter masculino, la fiesta del Señor de la Exaltación, relacionada también con las primeras lluvias. La gran fiesta de la Exaltación se celebra en la localidad de Cala Cala, bajo la advocación del Tata Lagunas, en las proximidades de Oruro. Esta fiesta dura al menos tres semanas, durante las cuales acuden también peregrinos del Ayllu Kirkyawi en gran número. Cierra este ciclo festivo y ritual la fiesta femenina de la Virgen del Rosario, que marca el inicio de las labores de siembra, entre octubre e inicios de noviembre.

El ciclo de Difuntos a Carnavales

El segundo ciclo del año se inicia con la fiesta de difuntos y culmina en carnavales. Es la época en que las semillas ya han caído a la tierra y se espera su buen desarrollo para tener una buena cosecha. La fiesta de los difuntos se celebra durante varios días. El 1 de noviembre se recuerda a los niños y jóvenes difuntos, y el 2 a los adultos. Sin embargo, los preparativos demandan varios días, pues se prepara panes, comida, en algunos casos chicha o en otros se invita refresco. Las celebraciones se hacen incluso días antes. Me tocó participar de las celebraciones de difuntos en dos lugares, en el primero se trataba de la casa una de las principales autoridades originarias, a quien fui a visitar con la intención de entrevistarlo. Era un día 30 de octubre, transcribo mis notas de campo que reflejan esta primera situación.

Llegué a la casa de NN, donde al parecer se preparaba una fiesta. A pesar de que me había dicho que venga ese día no me recibió muy bien, precisamente por esto. Me enseñó las fotocopias de algunos papeles antiguos, que no tenían mucha trascendencia, y que me los enseñaba como para conformarme. Luego no quiso que le haga una entrevista, pero me habló algo sobre el ayllu.

Me dijo que ellos son autoridades desde tiempos antiguos, y que tienen títulos en los que figuran los nombres de los caciques. En cuanto a las funciones de los cargos, los jilankus son importantes porque son encargados de la tierra, de los cultivos.

Menciona la importancia de la participación de los originarios en la política nacional y que han llegado a la cámara de diputados y ahí están con sus ponchos y sombreros haciendo conocer la cultura andina. Y con la ayuda de otras instituciones se está rescatando la cultura. A diferencia del sindicato, el ayllu no está metido en política, ellos no se meten con los partidos.

Remarca la cuestión de la identidad étnica, sobre todo en lo que se refiere a las costumbres y vestimenta: la importancia de andar con ch'ulo, con sombrero y no con gorras como los k'aras y pantalón bueno y zapatos (aunque su hijo estaba vestido exactamente así).

Otro punto es la relación que había entre las autoridades originarias y el pago de impuestos. Luego de la entrevista nos dieron un plato de ch'uño y papas con tripas de oveja. Y es que el señor NN había hecho una invitación en honor a su mamá fallecida hace algunos años. Pero hizo una celebración evangélica porque resulta es evangélico desde hace 20 años. Pero dice que a las celebraciones no siempre asiste por las obligaciones que tiene como autoridad.

Mientras se preparaba la comida, en el patio de la casa, con los presentes empezamos a hacer algunas adivinanzas a modo de distraernos, llamadas "ima imasmari", que les gustó mucho y animó la conversación y acortó las distancias.

Llegaron otros invitados, entre los que estaba una señora con aretes vistosos y oro en los dientes. La señora dirigió la celebración religiosa. Primero leyó la biblia en quechua, y luego hizo una larga alocución sobre las celebraciones tradicionales de los difuntos, diciendo que no tienen sentido, que las almas no vienen, en vano preparan las ofrendas esperando que vengan las almas a comer los alimentos que en vida les gustaba. Dice que las almas no vienen y no deben tener pena de los difuntos, sino tener

esperanza que van a reunirse un día con ellos. Luego se entonan himnos con dos mandolinas, y me dieron la guitarra para que toque (iiii).

Luego habló el anfitrión diciendo que pedía perdón porque se había apartado de la iglesia por sus ocupaciones como autoridad originaria.

Luego se entonaron cantos. Pasados los mismos, la señora dirigió otra oración larga, agradeciendo a dios, pidiendo que cuide a todos los presentes, pidiendo salud... lo hacía impostando la voz en tono de súplica y de lamento. Y se terminó la celebración con más himnos (y yo tocando la guitarra iii). Luego se repartieron refresco de sobre, y tostado y también gaseosa en unos vasitos muy pequeños, como de alcohol, pero era sólo gaseosa.

Luego vino la comida, que consistía en mucho chuño con algo de carne cocida. Cada invitado vaciaba la comida del plato a su sombrero, porque no había muchos platos. Así que todos comían del sombrero. Se repartía la comida a todos por igual, incluso a los niños. Después ofrecieron una sopa de trigo, sólo trigo.

Después de la comida, como ya empezaba a oscurecer, todos empezaron a irse, y les daban más comida y tostado para que se lleven (notas de campo)

Es interesante este en el que llama la atención que si bien esta persona y su grupo familiar y de allegados se declaran evangélicos, realizan de alguna manera celebraciones en honor a los difuntos en la fecha próxima a la festividad católica de Todos Santos y Difuntos. La señora que hace de oficiante de la ceremonia recalca en la oportunidad la vanidad de las creencias “católicas” (en este caso andinas) de que los muertos regresan para la fiesta, comen y beben con los vivos y los acompañarán durante la época más delicada y peligrosa del año, la época de germinación y crecimiento de los cultivos. Sin embargo, se hace una especie de “parodia” ritual de las fiestas tradicionales, se come y se bebe en abundancia, aunque en este caso no se bebe alcohol, por lo que no se llega a la embriaguez propia de las celebraciones rituales. Asimismo, se insertan otros elementos celebrativos propios de la cultura evangélica, como la lectura de la biblia, los cánticos y las oraciones. Por otra parte, hemos querido llamar la atención en los atavíos y joyas que portaba la ocasional celebrante de la liturgia. Los aretes de oro y las incrustaciones de oro en los dientes son propios de la gente que ha migrado a la ciudad y es símbolo de prestigio, poder económico y a través de la religión también de poder ideológico sobre sus eventuales oyentes. Algo parecido debió suceder cuando ingresó la religión católica hace cientos de años, una especie de benévola tolerancia ante el fanatismo religioso que se presume poseedor de la verdad al mismo tiempo que descalifica las creencias y rituales andinos. Esta misma agresión ideológica hace que muchos rituales permanezcan en la mayor reserva.



Figura 11. Celebración de difuntos.

Pasemos ahora a otro contexto, una celebración entre los “católicos” en otra comunidad donde arribamos el 1 de noviembre

Llegamos a Vila Pampa, y en la casa del dirigente, don NN, estaban reunidas varias personas, y es que estaban en el recordatorio de los difuntos niños y jóvenes. En la casa había un altar pequeño para niños y en otra habitación un altar más grande para recordar a un joven que había muerto meses antes en la fiesta de Cala Cala, apuñalado.

Cuando llegamos nos ofrecieron comida, chuño con pedacitos de carne. Después que comimos nos invitaron a entrar a rezar. La costumbre consistía en rezar tres padrenuestros y tres avemarías por cada “almita”. Nombraron como a diez niños muertos en la familia. Después de cada rezo, el anfitrión daba tostado [especie de maíz inflado] y tanta wawas y panes a los que rezábamos. Así hasta que repartieron los panes de la mesita, y la desmontaron.

Nos dirigimos a la habitación que estaba como a cinco o diez metros atrás de la habitación principal. Era una habitación con un acabado de estuco, el techo de lámina y el piso de cemento [es decir de un mejor acabado constructivo que el resto de las habitaciones que son de adobe y techo de paja]. Era la habitación del joven fallecido. En la misma había un altar de tres niveles, con muchos panes. Los presentes rezamos por el joven un par de veces y desmontaron el altar.

Con toda la familia nos dirigimos al cementerio, que está como a dos kilómetros de la casa. Llevaron bidones de refresco en polvo preparado y gaseosa, tostado y panes. Encima la tumba, que hacía de altar, pusieron un mantel blanco, y encima tanta wawas, refresco, pito, dulces. Ni bien llegamos, los padres del joven se pusieron a llorar. Llegaron algunos jóvenes, y otras personas y todos rezaban, por turnos. Se rezaba frente a la tumba no sólo para el finado, sino para otras almas, para todos aquellos de los que se tenía memoria, y a los que rezaban se les daba panes y tostado. Poco a poco los niños se fueron animando a rezar más y más hasta que no paraban de rezar para recibir panes y tostado. Mientras también se iba repartiendo el refresco a todos. Como a las seis de la tarde se acabaron los panes y el refresco y la familia empezó el retorno a casa. Los padres estaban inconsolables por la pena de la pérdida de un hijo joven, que incluso ya había hecho el cuartel [ya había cumplido con el servicio militar].

En la casa nos sentamos en el patio, y repartieron abundante comida. Primero una sopa de trigo y luego chuño con charque y refresco con pito de cañawa a modo de postre. Al cabo de un rato otra ronda de lo mismo.

Me preguntaron en la conversación que cómo se celebra a los difuntos en las ciudades y en otros países. Y les comenté, entre otras cosas que en algunas ciudades grandes la gente no va a los cementerios porque queman a sus difuntos. Fue una cosa que les horrorizó y la comentaban muy tristes entre ellos. Y dedujeron que en ese caso el alma se iba para siempre, que con el fuego el alma se iba definitivamente y ya no volvería para todos santos. Después de la comida se empezaron a retirar los invitados. En el cementerio también repartieron algo de coca, poco, para pijchear por los difuntos, la coca es fundamental, pero muy escasa.

Pasamos la noche en el cuarto del joven fallecido, que tiene todavía su cama y se usa medio de depósito de cosas de valor, había varias bolsas de chuño, cueros de llama, una bici y la maleta de madera con la que los jóvenes van al cuartel.

En la mañana nos dieron muchísimo de comer, otra vez sopa y chuño con carne y té con panes.

En la casa se estaban preparando para ir nuevamente al cementerio, pero iban a ir recién después del mediodía.

En el cementerio había gente que había puesto un altarcito sobre otra de las tumbas. A diferencia del día anterior, que se trataba de un difunto joven, en este caso era un adulto, y el mantel era de color negro. La dinámica era la misma, los rezadores rezaban y al final se les daba panes y tostado. Sólo que en este caso circulaba bastante alcohol y habían algunas personas ebrias. Así que después de un rato de estar en el cementerio nos retiramos (notas de campo).

En esta ocasión dio la casualidad que llegamos a una casa donde se celebraba por primer año el fallecimiento de un miembro joven de la familia. Los padres y abuelos estaban inconsolables, no hay mayor pena que la muerte de un hijo en la plenitud de la juventud. Había ido al cuartel y por tanto estaba listo para contraer matrimonio y formar una nueva familia. El joven murió apuñalado en la fiesta de la Exaltación en Cala Cala, donde las antiguas peleas rituales se han transformado en enfrentamientos vandálicos entre jóvenes de distintas localidades que acuden a la fiesta. El asesinato de este joven se comentó en varias comunidades del Ayllu. El joven, como era soltero, fue recordado el 1 de noviembre, fecha en que se recuerda a todos los niños y jóvenes fallecidos. Como relatamos en la descripción, no son pocos los niños fallecidos en este contexto, en muchos casos por causas evitables, como la

diarrea o la desnutrición. No es poco común que las madres cuenten el número de hijos vivos y muertos, pues es muy raro que todos los hijos de una familia sobrevivan. El día 2 se celebra la fiesta de los Difuntos, con profusión igualmente de bebida y comida, con interminables y reiteradas oraciones en los cementerios donde los principales rezadores son los niños quienes a cambio de los rezos reciben panes o tostado. Se considera en las ciudades que al medio día del 2 de noviembre parten las almas de retorno. Sin embargo, en las áreas rurales la presencia de los difuntos se extiende hasta los carnavales (Olivia Harris 1983) o incluso hasta el Jueves Santo (Albó 2000). Ellos deben cuidar que la tierra de buenos frutos, que las heladas o granizadas no afecten los cultivos, en fin, deben acompañar a los vivos en esta época que es tan delicada.

El 30 de noviembre, fiesta de San Andrés y el 31 de diciembre, Año Nuevo, son los dos hitos rituales importantes en los que se realizan ch'allas en las cumbres de los cerros. Los jilankus y kuraq tatas deben realizar estos rituales para que la temporada agrícola vaya bien, que las lluvias sean suficientes y que las heladas o el granizo no afecten los cultivos. El culto a los cerros es uno de los elementos fundamentales del ciclo agrícola y ritual del ayllu. Estos rituales, a diferencia de las "fiestas" no son masivos, se celebran en las mismas cumbres. Las cumbres son lugares poco o nada frecuentados por las personas, son considerados lugares peligrosos donde habitan los seres sobrenaturales, por tanto son lugares propicios para los actos rituales. Como veremos en la parte siguiente, el culto a los cerros configura la geografía sagrada del ayllu y también el orden social y político.

Al final de la temporada agrícola, cuando la cosecha está próxima tiene lugar las fiestas de Carnaval. Es un momento delicado porque la papa está en flor. En esta época, la helada o el granizo pueden ocasionar la pérdida total de la producción. Entonces se deben hacer ch'allas a la papa ahuyentar la helada o el granizo. Las consecuencias de la inobservancia de estos ritos pueden ser funestas, porque puede atraer desgracias sobre la comunidad y en ese caso la responsabilidad recaería sobre el jilancu.

Tiene que k'oarse a la Pachamama, a nuestros antepasados que nos han heredado, tiene que dar algún sullu o alguna k'oa buena o una ovejita o llama. Si hay buena papa se le ch'alla a la papa o a la cebada. Se hace normalmente en carnavales, cuando está en pleno florecimiento, se le ch'alla para que no venga el granizo o la helada, porque esa época es fundamental porque a veces llueve mucho o a veces no, se ve en carnaval (entrevista a Nicanor Tola)

Podemos decir que si bien el Carnaval tiene un carácter agrícola, es una celebración al mismo ayllu, a las deidades protectoras, a los cerros a los antepasados, a los linderos, etcétera. Es la época en que el ayllu se reconstituye y renueva como ente social basado en los lazos de solidaridad e identidad y en su vital relación con la tierra concebida no como el medio de producción, sino como la fuente de vida. La celebración del Carnaval es la celebración de la vida misma.



Figura 12. Familia de autoridad originaria.

Hemos hablado hasta ahora genéricamente de “rituales” o “pagos” a la Pachamama o a los cerros. Pasaremos a describir brevemente en qué fundamentalmente consisten estos actos, en sus elementos genéricos, puesto que en la práctica varían de un lugar a otro en los detalles. En primer lugar, la ch’alla u ofrenda o “pago” se concibe como “dar de comer y beber” a la Pachamama (o a las deidades que se estén celebrando, como los manantiales o los cerros). Parte de una concepción antropomorfizada de los elementos de la naturaleza concebidos como deidades. A la tierra, al momento de roturarla o sembrarla “se la molesta”, en el mes de agosto, “está hambrienta”, por tanto los rituales consisten en ofrecer comida y bebida a las deidades. Se preparan las “mesas”, es decir el conjunto de los elementos que serán ofrecidos en el acto ritual. La “mesa” se prepara sobre una hoja de papel y dependiendo de la solemnidad de la ocasión puede ser más o menos grande. Tiene elementos vegetales como la q’oa, que es una planta que al ser puesta en la brasa desprende gran cantidad de humo aromático, el incienso y otras hierbas utilizadas en las mesas. Tiene elementos animales, que pueden ir desde un poco de grasa animal, un feto de llama o incluso el sacrificio y la quema de una o varias ovejas o llamas (de manera excepcional). Muchas veces lo que se ofrece es la sangre, mientras que el animal sacrificado se lo come después del ritual. Asimismo, la mesa contiene otros elementos simbolizados en una especie de tabletas de azúcar de que en uno de

sus lados tienen figuras de todo tipo: sapos, víboras, corazones, escaleras, vehículos, casas, negocios, etcétera. Cada una de las figuras simboliza los deseos con los que se hará la ofrenda. Asimismo se encuentran vellones de lana de llama, papeles de colores, semillas, cigarrillos, hojas de coca.

Una vez preparada la mesa, en el lugar del ritual que puede ser en la manta nueva que se está abriendo, o en el cerro, los asistentes se disponen en dos grupos, uno de hombres y otro de mujeres. El ritual siempre empieza con la redistribución de la coca, que en Kirkyawi se denomina con el verbo *perazay*. Una persona ofrece a la otra coca y al mismo tiempo recibe de la otra un puñadito de coca que se la guarda en su tari o en una bolsita. Y todos van ofreciendo y recibiendo coca los unos de los otros y se empieza a pijchar. Junto con el pijcheo de coca empiezan las libaciones de alcohol puro o aguado. Estas libaciones deben ir acompañadas de advocaciones a los cerros, a las deidades y se vierte un poco de alcohol a la tierra para darle de beber y también a las varas rituales. Después del pijcheo y de las libaciones se prepara el fuego para quemar la mesa. Si el ritual contempla el sacrificio de animales, se lo realiza antes de preparar el fuego. Se corta el cuello del animal y se recibe la sangre en un recipiente para después verterla sobre la tierra, acompañando siempre este acto de invocaciones a las deidades, “levantando el nombre” de las mismas, de los cerros, de los santos y de las vírgenes. Una vez preparada la brasa, se coloca la mesa sobre la misma, es el momento en que la deidad “come” la ofrenda (holocausto). En algunos casos nos relataron que se debe quemar el animal completo que se ofrece, hasta que se consuman los huesos. En otros casos sólo se vierte la sangre y se cocina la carne para consumirla después de la ofrenda. En todo momento se acompaña el acto con libaciones e invocaciones a las deidades.

También en la comunidad se dan distintas celebraciones familiares, como bautizos, matrimonios, defunciones, etc. las cuales, según su magnitud se convierten en verdaderas celebraciones comunitarias.

El paisaje sagrado

Como lo adelantamos arriba, el culto a los cerros es central en la configuración de la geografía sacralizada del Ayllu. Refleja y reproduce la cosmovisión del Ayllu, las concepciones de tiempo y espacio que son ordenadas de acuerdo a las concepciones religiosas descritas.

En Año Nuevo, particularmente, se acostumbra hacer una ofrenda a los cerros, sea de ovejas, llamas, depende de la costumbre de cada comunidad. Algunos entrevistados manifestaron que estas celebraciones se perdieron en su comunidad, en otras comunidades todavía se mantienen. Esta fecha está en relación con el solsticio de verano y la navidad. El solsticio de verano,

relacionado posteriormente con la fiesta de la navidad, marcaba el inicio de la época de crecimiento de los sembradíos.

Antiguamente el jilancu era el encargado de celebrar estos ritos, que además de las ofrendas a las deidades, incluían ofrecer a la comunidad comida y bebida. La incursión de las iglesias evangélicas trajo consigo la prohibición de realizar estos ritos y sobre todo el consumo de alcohol. Sin embargo, en los casos en los que todavía se practican estos ritos comunitarios, si el jilancu es evangélico, puede ofrecer comida y bebida a la comunidad, aunque no consuma alcohol. Uno de nuestros entrevistados recuerda cómo eran antiguamente estas prácticas y cómo se fueron transformando.

Usos y costumbres se hacía antes, había el jilancu, el era el responsable de las tierras. Entonces él trayendo una lata de alcohol hacía tomar a la comunidad, y el año nuevo una oveja o llama tenía que matar e invitaba a la comunidad y esa era la costumbre. Pero ahora ya no hay, ya ha cambiado... pero ahora ya no hay ofrendas a los cerros, porque antes había esa ofrenda tres días, ahora la autoridad lo hace, porque ahora ya no son católicos, soy creyentes, ya no se hacen jaywanas ni ima (ofrendas ni nada). Aunque en mi comunidad preparando la comida les ofrezco, pero ya no tomo, ya son cinco años que no tomo alcohol. Aunque a veces para arreglar problemas traen alcoholcito y toman, ‘autoridad’ nispa waqkuna ... [diciéndole algunos ‘autoridad’] ‘él lo hace bien’ dicen, así era antes (entrevista a Alejandro Colque).

También los jilancus tienen la obligación de “subir a los cerros” en agosto, antes de la próxima siembra, donde mediante ciertas prácticas como la observación de las nubes, el comportamiento de las aves o la vegetación, pueden hacer predicciones acerca del tiempo para ese año (régimen de lluvias principalmente).

En realidad los datos en cuanto a estos rituales son un tanto imprecisos. Por una parte el entrevistado manifiesta que ya no se los practica, pero por otra dice que él en su comunidad ha ofrecido comida y bebida en año nuevo en virtud de su cargo de jilancu, aunque no ha bebido él, porque es “creyente”. Demás está decir que el cargo de kuraq tata, así como el de jilancu, tienen que cumplir sus funciones rituales por tratarse de cargos que forman parte de un sistema que al mismo tiempo de político es también religioso. Por lo mismo, una parte importante de sus funciones tiene que ver con la celebración de ritos propiciatorios, particularmente a los *apu* (cerros tutelares).

Vamos a los cerros ... nos acordamos siempre de los cerros, donde nos reunimos perazanayku tian. Otros llevan el tata santísimo, la vara santo espíritu, chay yupaychana. Así el kuraq tata debe velar por que se cumplan esos kamachis (esos mandatos, esas costumbres). Por eso siempre se elige un mayor de edad, no le hacen tocar a alguien que sea menor de edad ¿no? Se elige al mayor de edad porque mucho hace la experiencia. Así por ejemplo a mi me han elegido y si me han elegido que voy a hacer, así me ha tocado, así había sido estos cargos. En eso estamos trabajando este año. No se puede hacer nada, no hilar, ni tejer, ni nada, así nomas tengo que estar, ni sembrar, con otra persona me hago sembrar, hago trabajar con un ayudante me hago

ayudar, no se puede trabajar en este cargo, así hacían nuestros abuelos (entrevista a Ambrosio Mamani).

Ambrosio Mamani, kuraq tata en ejercicio cuando conversamos con él, nos decía en la entrevista que acabamos de reproducir, que son importantes los rituales en los cerros, llevando los símbolos de autoridad como las varas o “tata santísimo” a la que se le rinde homenaje con ch’allas y con el acullico ritual de la coca (*perazanayku tian*). La función ritual implica, por tanto, que la persona que asume el cargo debe ser “mayor de edad”, es decir alguien que tiene experiencia en la comunidad.



Figura 13. Paisaje.

El culto a los cerros fue un hallazgo casi casual en nuestra investigación y es muy difícil indagar los detalles, puesto que los informantes constantemente manifiestan que es algo “que se hacía antes” o que lo hacen “algunas personas”. En realidad, cuando se toca el tema de los ritos, existe siempre una reserva en cuanto al tema, por diversas razones. Tanto la religión católica y más aún la evangélica los han condenado desde siempre, pero no pueden dejar de practicarse por ser parte de la cultura y la religión del ayllu. Entonces, se las practica con cierta reserva y en la semiclandestinidad. El hecho de que los entrevistados digan que estas costumbres “se han perdido”, no responde del todo a la realidad. En realidad han sufrido transformaciones. Posiblemente ya no participe abiertamente toda la comunidad durante tres días, en virtud a su condición de evangélicos. Pero, aunque el jilancu sea evangélico, tendrá la obligación de practicar, con ciertas restricciones, los ritos propiciatorios. Este hecho responde, creemos, más bien a una clandestinización de ciertas prácticas rituales que a la realidad de que las mismas estén desapareciendo. Esto debido a la presión de la Iglesia Católica primero y de

las iglesias evangélicas actualmente que consideran que estas prácticas son negativas, signo de atraso, incivilización y barbarie, catalogadas como actos “paganos”, o “demoniacos”. De todas maneras, pudimos recoger algunos testimonios que nos han permitido reconstruir parcialmente este paisaje sagrado.

Sigamos con Ambrosio Mamani, cuya explicación nos ha permitido reconstruir la lógica que subyace al ordenamiento espacial y social del Ayllu y su referencia a la matriz agraria de la comunidad. Transcribimos a continuación un fragmento que no tiene desperdicio, y que nos sirvió para reconstruir el paisaje sagrado de Kirkyawi.

Primero a los abuelo achachis damos misa, tenemos nuestros abuelos achachis que eran luchadores, están organizados de par en par, son los cerros. Antes a los cerros veneraban, ch'allaban, daban ofrendas de animales y así solían estar bien. Entonces cada seis comunidades se habían organizado, tenían un alcalde kuraq tata, urinsaya, aransaya, urinsaya, aransaya, así estaban organizados. Cada uno de esos grupos de seis tenía un cerro, un cerro sagrado. Ahí solían ir y el cerro les ayudaba, llegaban ahí y le daban ofrendas. Cada jap'iy tiene su cerro, su pucara. Por eso no nos llamamos de nuestro nombre, sino con el nombre del cerro. Están de par en par. Chaska Pukara [uray] y de ahí Vilaje, wichay; de ahí Sanmartín, también wichay y de uran Tanga; de ahí Pabellón wichay jap'iy, de Pabellón su uray jap'iy Wara Warani; de ahí en wichay... Chaskani, su correspondiente Eximo Mayor; de ahí Chaya Chayani su correspondiente Eximo Menor... Así son diez kuraq tatas, de dos en dos intercalados uraywan wichaywan, urawan wichawan. Así había sido la costumbre. El Uray Jap'iy lloq'e lado (es el lado izquierdo) y wichay jap'iy paña ladupis (es el lado derecho). Así había sido nuestra organización. Un lado aransaya y el otro urinsaya, aransaya wichay urinsaya uray (entrevista a Ambrosio Mamani).

Como lo adelantamos, en el Ayllu se reconocen dos parcialidades, Wichay Peraño (parcialidad arriba) y Uray Peraño (parcialidad abajo). Ambas también se reconocen como Aransay y Urinsaya, respectivamente, Urinsaya también está relacionada con el lado izquierdo del Ayllu, mientras que Aransaya es el lado derecho.

En el Wichay Peraño la “cabeza” o Jap'iy principal es el Vilaje, y su cerro protector es el Vilaje. Le siguen, en el orden mencionado por nuestro entrevistado, “por derecha” el Jap'iy San Martín (Cerro San Martín), Jap'iy Chaskani (cerro Chaskani), Jap'iy Pabellón (cerro Pabellón). A estos se añade el Jap'iy Chaya Chayani (cerro Chaya Chayani), que se menciona al final por ser relativamente nuevo. En el Uray Peraño, la “cabeza” o Jap'iy principal es el Jap'iy Eximo Mayor (cerro Japu Eximo), le siguen “por derecha” el Chaska Pucara (cerro Chaska Pucara), Jap'iy Wara Warani (cerro Wara Warani), Jap'iy Tanga Tanga (cerro Tanga Tanga o Machu Tanga). A estos se añade el Jap'iy Eximo Menor (cerro Viluyo), que es mencionado al final por ser relativamente nuevo. Notemos que en ambos casos el orden empieza por los dos jap'iy que encabezan cada parcialidad y terminan en el extremo Este del Ayllu. Podemos ver en el mapa 3 que el orden en el caso del Wichay Peraño va desde el centro

del Ayllu que se encuentra en la zona más baja hasta el extremo Noroeste, donde se encuentra la cumbre Pabellón, a más de 4700 msnm. Como un reflejo, el Uray Peraño va desde el centro del Ayllu hasta el extremo Suroeste, donde se encuentra el Machu Tanga, cuyo pico alcanza los 4800 msnm. En el extremo Este están los dos jap'iy recientes.

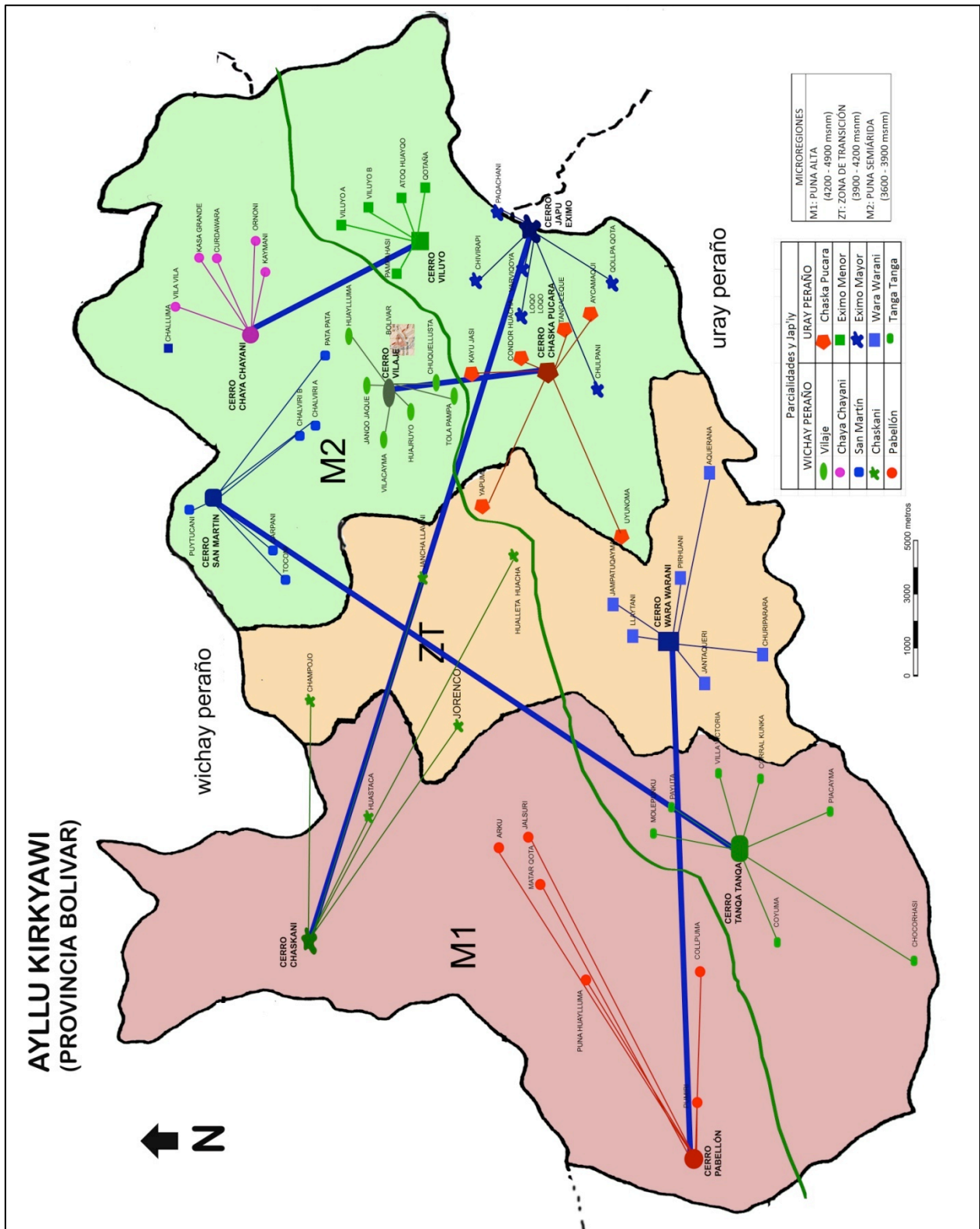
Sin embargo, otro dato importante es que cada cerro tiene su pareja o correspondiente en el peraño opuesto. Este es un dato que complejiza más aún un intento de esquematización de la organización espacial y social del Ayllu, dato que tampoco lo encontramos en otros registros etnográficos. Para comprender mejor esta correspondencia hemos trazado sobre el mapa 3 la división por pisos altitudinales que ofrece el Plan de Desarrollo Municipal. Este mapa nos arroja algunos datos interesantes si trazamos sobre él la correlación entre los cerros tutelares descrita por nuestro entrevistado.

Vemos que los dos cerros “cabeza” se corresponden y ambos están en la misma microregión, debajo de los 3900 msnm. El siguiente par, San Martín – Tanga Tanga, va desde la zona puna semiárida hasta la zona de mayor altura, abarcando diversos pisos altitudinales. Cosa parecida sucede con el par Pabellón – Wara Warani y con el Chaskani – Japu Eximo, en ambos casos los ayllus de wichay están en la zona alta y tienen sus correspondientes en zonas más bajas. Finalmente, el par de jap'iy nuevos, Chaya Chayani y Viluyo, al igual que los primeros, están en la misma zona altitudinal.

Podemos resumir estas correspondencias de los cerros de la siguiente manera, siguiendo el orden del narrador:

	Wichay Peraño	Uray Peraño	
Puna semiárida (3600-3900 msnm)	Vilaje	Chaska Pucara	Puna semiárida (3600-3900 msnm)
Puna semiárida (3600-3900 msnm)	San Martín	Tanqa Tanqa	Puna alta (4200-4900 msnm)
Puna alta (4200-4900 msnm)	Pabellón	Wara Warani	Zona de transición (3900-4200 msnm)
Puna alta (4200-4900 msnm) Zona de transición (3900-4200 msnm)	Chaskani	Japu Eximo	Puna semiárida (3600-3900 msnm)
Puna semiárida (3600-3900 msnm)	Chaya Chayani	Viluyo	Puna semiárida (3600-3900 msnm)

Tabla 11. Correspondencia de los cerros, zonas agroecológicas y parcialidades.



Mapa 4. Paisaje sagrado

En primer lugar vemos que el primer y último pares se encuentra en la zona más baja del Ayllu. Mientras que los otros tres pares ocupan una franja altitudinal mayor, que permite un acceso a un mayor número de pisos ecológicos y por tanto a una mayor variedad de cultivos. La correspondencia entre los cerros no tiene solamente carácter simbólico sagrado, sino que refleja la correspondencia vertical en cuanto al acceso a tierras que permite sobre todo a los habitantes de la puna alta el cultivo en zonas más benignas.

Asimismo, este análisis nos muestra que la denominación “arriba – abajo” para distinguir a las dos parcialidades no se corresponde con un tipo de ocupación territorial en la que la parcialidad de “arriba” ocupa los pisos altitudinales mayores y viceversa. Se trata más bien de una denominación metafórica, puesto que, como vemos en el mapa, ambas parcialidades ocupan los tres pisos altitudinales.

Si el referente principal de cada uno de los jap'iy de cada parcialidad es su correspondiente en la parcialidad opuesta, podemos decir que el tipo de organización no es de tipo segmentario dual, como normalmente se describe la organización del Ayllu. Se reconocen en este caso cinco pares de jap'iy complementarios entre la parcialidad Wichay y Uray al mismo tiempo que se reconocen las dos parcialidades. En ambos casos, las franjas de pisos ecológicos son complementarias. Por ejemplo, el caso de Tanga Tanga, ocupa el piso de la Puna alta, pero se encuentra en la parcialidad de “abajo”, la cual abarca los tres pisos altitudinales; asimismo, su correspondiente se encuentra en el otro extremo del Ayllu, en la parcialidad de “arriba” pero en una zona de menor altura. Por ambos lados accede a los diversos pisos ecológicos.

Es aquí donde podemos recurrir al concepto de *yanantin* o cuatripartición que plantea Platt (1986) para explicarnos la lógica territorial del Ayllu Kirkyawi.

El número de pares que se genera de la combinación de los elementos arriba abajo y hombre mujer son cuatro: arriba masculino, arriba femenino, abajo femenino y abajo femenino. De ahí que se puede entender que los segmentos de puna de las dos mitades son dos hombres, mientras que los segmentos de valle son dos mujeres. De esta forma podemos decir que los cerros del Wichay Pedaña se pueden considerar como el segmento “arriba” y los cerros del Uray Pedaña como el segmento “abajo”. A los cerros de alturas como “masculino” y a los cerros de puna semiárida como “femenino”. De este modo, nuestros pares de correspondencias quedarían así:

	Wichay Peraño	Uray Peraño	
Puna semiárida (3600-3900 msnm)	Vilaje Arriba femenino	Chaska Pucara Abajo femenino	Puna semiárida (3600-3900 msnm)
Puna semiárida (3600-3900 msnm)	San Martín Arriba femenino	Tanqa Tanqa Abajo masculino	Puna alta (4200-4900 msnm)
Puna alta (4200-4900 msnm)	Pabellón Arriba masculino	Wara Warani Abajo femenino	Zona de transición (3900-4200 msnm)
Puna alta (4200-4900 msnm) Zona de transición (3900-4200 msnm)	Chaskani Arriba masculino	Japu Eximo Abajo femenino	Puna semiárida (3600-3900 msnm)
Puna semiárida (3600-3900 msnm)	Chaya Chayani Arriba femenino	Viluyo Abajo femenino	Puna semiárida (3600-3900 msnm)

Tabla 12. Correspondencia de los cerros y cuatripartición masculino femenino, arriba y abajo.

Este esquema nos lleva a problematizar la división segmentaria del ayllu y pensar en una mayor complejidad en cuanto a la organización social, económica y política del Ayllu.

Volvamos al tema del culto a los cerros. Cada cerro es el protector de las comunidades o ayllus mínimos que componen el jap'iy, las mismas que se encuentran alrededor del cerro o frente al mismo, como vemos en el mapa. Entonces, un elemento importante para la organización social segmentaria es precisamente este orden espacial con sus referentes sagrados que son los cerros. En ningún otro estudio o documento acerca de Bolívar ni de otros ayllus hemos encontrado una referencia tan explícita entre el culto a los cerros y la organización social del ayllu. Antes bien, en los pocos documentos que encontramos acerca del Ayllu Kirkyawi, se mencionan los 10 jap'iy sólo como si fuera un tipo de división político administrativa. La organización socio espacial del Ayllu, a diferencia del tipo de organización política estatal no se define por las “divisiones” y delimitaciones territoriales, sino por las relaciones sociales, productivas y espirituales. Es la referencia sagrada a un cerro y por ende a un ancestro común la que define el jap'iy como tal. Es por eso que en nuestro mapa hemos omitido la “división territorial” de los jap'iy porque no corresponde a la realidad. El jap'iy no es un tipo de “división” territorial sino un tipo de organización socio espacial con un referente geográfico de carácter sagrado: el cerro protector.

El otro elemento fundamental es la relación entre el culto a los cerros y la organización social. Al momento de ser investido como Kuraq Tata, la autoridad “entrante” encarna al cerro protector del jap'iy. La autoridad originaria es la encarnación del cerro y en las reuniones, se confirma la asistencia de los Kuraq Tata, pero no se los llama por su nombre, sino por el nombre de su cerro, como lo manifiesta en la cita de arriba el Ambrosio Mamani. De este modo, la cuatripartición o la doble adscripción de cada cerro tiene que ver también con la

doble referencia o doble adscripción del cuerpo de Kuraq Tatas. La inscripción en una geografía sagrada del culto a los cerros se traduce en una configuración organizativa.

Así el Kuraq Tata Vilaje encabeza el cuerpo de kuraq tatas por ser la cabeza de la parcialidad de arriba, también se lo denomina Tata Alcalde. Al mismo tiempo reconoce como su correspondiente cabeza de la parcialidad de abajo al Kuraq Tata Chaska Pukara. Lo propio sucede con el resto de kuraq tatas. De este modo, el esquema organizativo se corresponde con el de los cerros y se reproduce en las ceremonias donde los Kuraq Tata de la parcialidad arriba ocupan el lado derecho, encabezados por el Kuraq Tata Vilaje y los kuraq tata de abajo ocupan el lado izquierdo, empezando por el Kuraq Tata Chaska Pukara, sentándose los correspondientes de arriba y debajo de manera simétrica.

WICHAY PEDAÑO					URAY PEDAÑO				
Chaya Chayani	Chaskani	Pabellón	San Martín	Vilaje	Chaska Pukara	Tanqa Tanqa	Wara Warani	Japu Eximo	Viluyo

Tabla 13. Pedañaos o parcialidades.

De este modo, el paisaje ritual del Ayllu se recrea en las ocasiones en las que todos los kuraq tata están presentes, particularmente en determinadas ceremonias que se realizan durante el cambio de autoridades en las fiestas de Carnaval como veremos más abajo.

En este apartado hemos caracterizado aquella compleja unidad socio cultural que se identifica como Ayllu Kirkyawi y su trayectoria histórica que ha devenido en un complejo organizativo que se desarrolla en los límites político administrativos de la Provincia y el Municipio. Hemos visto también las características centrales de la “matriz agraria” de esta comunidad entre las que destacamos el manejo segmentario del territorio, el cultivo en mantas, la rotación de cultivos, y la correspondencia y complementariedad territorial y social que deviene de esta matriz. Vimos también cómo, a partir de la matriz agraria de la comunidad, los principios de correspondencia y reciprocidad van tejiendo una imagen del territorio que se inscribe en un paisaje sagrado y en un ciclo agrícola y ritual que recrea permanentemente las relaciones entre los hombres con el medio, con la tierra, con el mundo y las relaciones sociales, las identidades más próximas como la familia, la cocina, el urigen, la comunidad hasta las identidades con la parcialidad o ayllu mayor y el Ayllu mayor, Kirkyawi. El Ayllu como comunidad, como la “unidad social básica que contiene el sistema, los principios económicos y políticos a partir de los cuales se constituyen sistemas mayores”, puede ser comprendido así, más bien como una “comunidad de comunidades”, donde los referentes identitarios van desde las unidades mínimas (la cocina, el urigen o los afiliados), pasando por la parcialidad y llegando hasta el ayllu mayor.

De esta descripción podemos afirmar, en primer lugar que, la comunidad, como constructo cultural y social es producto de la interacción humana mediada por las relaciones de poder. Las mismas, al igual que el lenguaje o la cultura entran en juego, como lo señalamos en el apartado teórico, de manera distinta en los distintos niveles relacionales y para los distintos grupos humanos. Lo mismo vale para la comunidad como referente identitario. En algunas circunstancias y para determinadas personas el referente central será la cocina, el urigen o el ayllu mínimo. En otras circunstancias y para otras personas, el referente central será el ayllu menor, la parcialidad, o el ayllu mayor.

En segundo lugar, sostenemos que la comunidad, en cuanto referente identitario central se constituye en la relación. No puede haber identidad sin la relación matricial con la tierra. El acceso a los recursos, a la tierra, al agua, a los pastos, etcétera marca definitivamente los límites de pertenencia a la comunidad y es uno de los criterios centrales del orden social de la misma. A partir de la matriz agraria se define la organización social y la participación en la misma. Vimos que sólo la pareja puede acceder a la tierra (y por ende al agua, pastos, etcétera). La relación con la tierra marca el estatuto de pertenencia y los mayores o menores derechos y obligaciones en la organización social, en el sistema de cargos, en la toma de decisiones, etcétera. Y viceversa, la participación en la organización social de la comunidad reafirma el derecho al acceso a la tierra. Por tanto, los migrantes que se han desvinculado de sus tierras de alguna manera quedan fuera de la comunidad, han renunciado a su estatus identitario, al menos en sus elementos fundamentales, el acceso a la tierra y el acceso a los cargos.

En tercer lugar está la comunidad en su dimensión simbólica. La comunidad con la tierra y con los otros miembros de la misma se actualiza en el rito y en la fiesta, aspectos, como vimos, íntimamente ligados a la matriz agraria, a la relación con la tierra, el paisaje sagrado y el panteón inscrito en el mismo. Sin embargo, en el caso de los migrantes, éste puede ser el último reducto identitario que eventualmente los reúne con la comunidad. Quienes se han desvinculado de sus tierras y de la organización social muchas veces retornan solo para las fiestas patronales, para renovar o restablecer temporalmente los vínculos simbólicos con la comunidad. Sin embargo, es menos probable que para este grupo la comunidad sea el referente identitario central. En este caso, la identidad tiene que ver más con un aspecto subjetivo, que mantiene los vínculos afectivos con la comunidad, los mismos que en determinado momento pueden permitir restablecer los vínculos con la tierra y con la organización social. Este segmento social sería una especie de comunidad latente o en potencia.

La caracterización del Ayllu en sus elementos centrales es sólo el punto de partida para nuestro análisis posterior en el que veremos que no se trata de un tipo de sociedad estática o

conservadora sino más bien que la capacidad de recrear la organización social a partir de la matriz agraria le permitirá redefinirse, recrearse y resignificar al Ayllu manteniendo su carácter comunitario.

Capítulo 5. La recreación de la Comunidad

Hasta aquí hemos caracterizado el Ayllu como comunidad y la matriz agraria como referente principal de la organización social y política de sus miembros. Sin embargo, nos toca analizar un momento en el que las reformas estatales de mediados de la década de 1990 transforman significativamente la dinámica social y política del Ayllu. Llegamos así al tema central de nuestro trabajo. Desde la implementación de la LPP contamos con una gran cantidad de estudios y evaluaciones que dan cuenta de cómo las políticas estatales han sido implementadas en particular en el área rural de Bolivia. Los mismos atienden precisamente a evaluar y analizar el mayor o menor éxito de la implementación de las reformas. En nuestro caso, no se trata de ver qué pasó en el nivel local con la LPP o con la Ley INRA, sino que veremos qué pasó en el Ayllu y cómo el mismo asimiló estas medidas y esta nueva ingeniería institucional para seguir siendo Ayllu en un sentido amplio. Pueden leerse estos cambios al interior del Ayllu en dos sentidos. Primero, que finalmente el Estado logró asimilar a las comunidades indígenas a la estructura estatal (tal como explícitamente pretendía la LPP). Segundo, que las comunidades indígenas asimilaron las reformas estatales para mantener sus formas tradicionales de vida y organización en un nuevo contexto. Es muy difícil generalizar los derroteros de este proceso en las comunidades andinas. Más aún cuando es un proceso que todavía está en marcha y que las comunidades están en una época de rápidos y constantes cambios, en consonancias con los cambios políticos del país. Por eso, aquí no pretendemos ofrecer una única y definitiva explicación, sino los elementos locales y particulares que nos ofrece la etnografía de un caso concreto. Un caso, como el de Kirkyawi que es además particularmente dinámico y rico.

Por un lado, veremos cómo el proceso de municipalización implementado desde el Estado a través de la Ley de Participación Popular (LPP), dio lugar al surgimiento del “sindicalismo campesino” y la reorganización política del Ayllu⁴³. Por otro, la Ley INRA dio lugar al proceso de “reconstitución” del Ayllu y su institucionalización en términos también estatales.

⁴³ Si bien es cierto que antes de este proceso existía formalmente una subcentral sindical primero y una central sindical cuando Bolívar se constituye en Provincia, la misma era una institución circunscrita a los vecinos del pueblo quienes detentaban estos cargos normalmente. El sindicalismo campesino heredado de la Revolución de 1952 era más bien una forma de intermediación política entre el campesinado y el Estado. En el caso del Ayllu Kirkyawi, sucede lo propio, se trataba de una instancia de intermediación política entre el Estado y el poder político local más que una forma de organización asumida orgánicamente. La introducción de la forma organizativa “sindicato” en las “comunidades” y su asunción de parte de las mismas como una forma propia de organización es el proceso que analizamos y que se inicia en 1994.

El proceso de municipalización

El proceso de municipalización en Bolivia (descrito en un acápite anterior) ha significado una radical transformación en dos ámbitos principalmente: el Estado y la sociedad civil en lo que se refiere a la creación de una nueva institucionalidad. En cuanto al primer ámbito, la municipalización del país supuso la creación no sólo de los municipios, sino de instancias de planificación, fiscalización y control social tales como el Consejo Municipal, los Comités de Vigilancia, las Mancomunidades, los Consejos Provinciales de Participación Popular, entre los más importantes. Uno de los componentes principales de la nueva normativa es precisamente la creación de instancias de participación ciudadana en los procesos de planificación y control social de la gestión municipal. De este modo, las organizaciones existentes han tenido que adaptarse y otras han tenido que crearse para responder a este nuevo contexto institucional. La normativa establece mecanismos institucionales mediante los cuales el ciudadano está en la posibilidad de participar. La Ley reconoce como único interlocutor válido a las Organizaciones Territoriales de Base (OTB). Las organizaciones de base territorial existentes (comunidades campesinas, pueblos indígenas y juntas vecinales, según el Art. 3 de la LPP) y sus representantes debían ser acreditadas por el Estado mediante la obtención de la “personalidad jurídica” para participar en el marco de esta nueva institucionalidad (Art. 4). En este apartado analizaremos cómo fue el proceso de implementación de la LPP en el Municipio de Bolívar en estos dos ámbitos.

La Provincia Bolívar y el proceso de cantonización

Los nuevos municipios creados por la LPP se asentaban sobre la base del territorio de las “secciones municipales de Provincia” vigentes en 1994. En el caso de Bolívar, la Provincia no estaba dividida en cantones, tenía una única sección, dividida en “cantones”.

El proceso de “cantonización” del Ayllu es anterior a la LPP. La Provincia Bolívar fue creada en 1985. Hasta antes de esa fecha era parte de la Provincia Arque. Al crearse como Provincia, el territorio se dividió en cantones, la unidad política mínima estatal. Sin embargo, los cantones no respondían a la antigua estructura territorial del ayllu, sino al predominio demográfico y político que ciertas comunidades habían adquirido. De esta manera, incluso la denominación de los cantones era la misma que la comunidad preeminente.

La máxima autoridad política de la Provincia, para el año 2005 era el subprefecto, cuya designación era atribución del Prefecto (cargo que actualmente se denomina subgobernador y es elegido por voto), lo cual le daba un tinte eminentemente político a este cargo. Sin embargo, para el año 2005, el sub prefecto fue elegido por las bases y ratificado por el Prefecto. El subprefecto tenía entre sus funciones velar por el orden en su jurisdicción, en

coordinación con la policía. De este modo, cuando existen conflictos en las comunidades, la gente acude ante el sub prefecto para intermediar y llegar a una solución. En caso de delitos, también intervenía el subprefecto, aunque algunas veces la gente acude directamente a la policía.

El subprefecto también tenía la función de coordinar con la prefectura departamental en la solicitud y ejecución de los proyectos prefecturales en beneficio de la región, tales como apertura y mejoramiento de caminos, construcción de puentes, etcétera.



Figura 14. Crianza de camélidos en altura.

Cuando realicé el trabajo de campo, la sub prefectura no contaba con ningún otro funcionario además del sub prefecto. Su despacho se encontraba en la plaza, en la parte baja de un edificio antiguo, delante de la alcaldía. Consta de una antesala con un banquito de madera donde uno puede sentarse a esperar al subprefecto. En la antesala estaba además un antiguo generador de electricidad, tan grande y pesado que da la impresión de que lo hubieran puesto allí antes de construir el edificio. El generador probablemente abastecía de energía eléctrica al pueblo antes de que el tendido eléctrico llegara a la zona. Una delgada pared dividía esta antesala del despacho. El despacho consta de un escritorio detrás del cual el sub prefecto atendía a quienes acuden a él. Junto a la pared, de cada lado del escritorio están unas cuantas sillas. A la derecha del escritorio está una mesita donde se encontraba una máquina de escribir, único instrumento del que el sub prefecto se servía para despachar la correspondencia oficial, elaborar certificados, etcétera. Sólo una pequeña ventana permitía la entrada de alguna luz al recinto, el cual permanece oscuro aunque se encienda el único foco que pende del techo de tablas, que al mismo tiempo es el piso de la segunda planta. En la pared del frente, detrás del escritorio,

dos láminas con las imágenes de Simón Bolívar y de Antonio José de Sucre respectivamente colgaban de la pared, a cada lado del escudo nacional. Los rostros cubiertos de patillas y los uniformes militares de charreteras y estrellas de los “libertadores”, así como las banderas, cañones, fusiles y el gorro frigio del escudo nacional le daban cierta solemnidad al despacho como para que quienes comparecen ante el sub prefecto entiendan que se encuentran ante el estado boliviano.

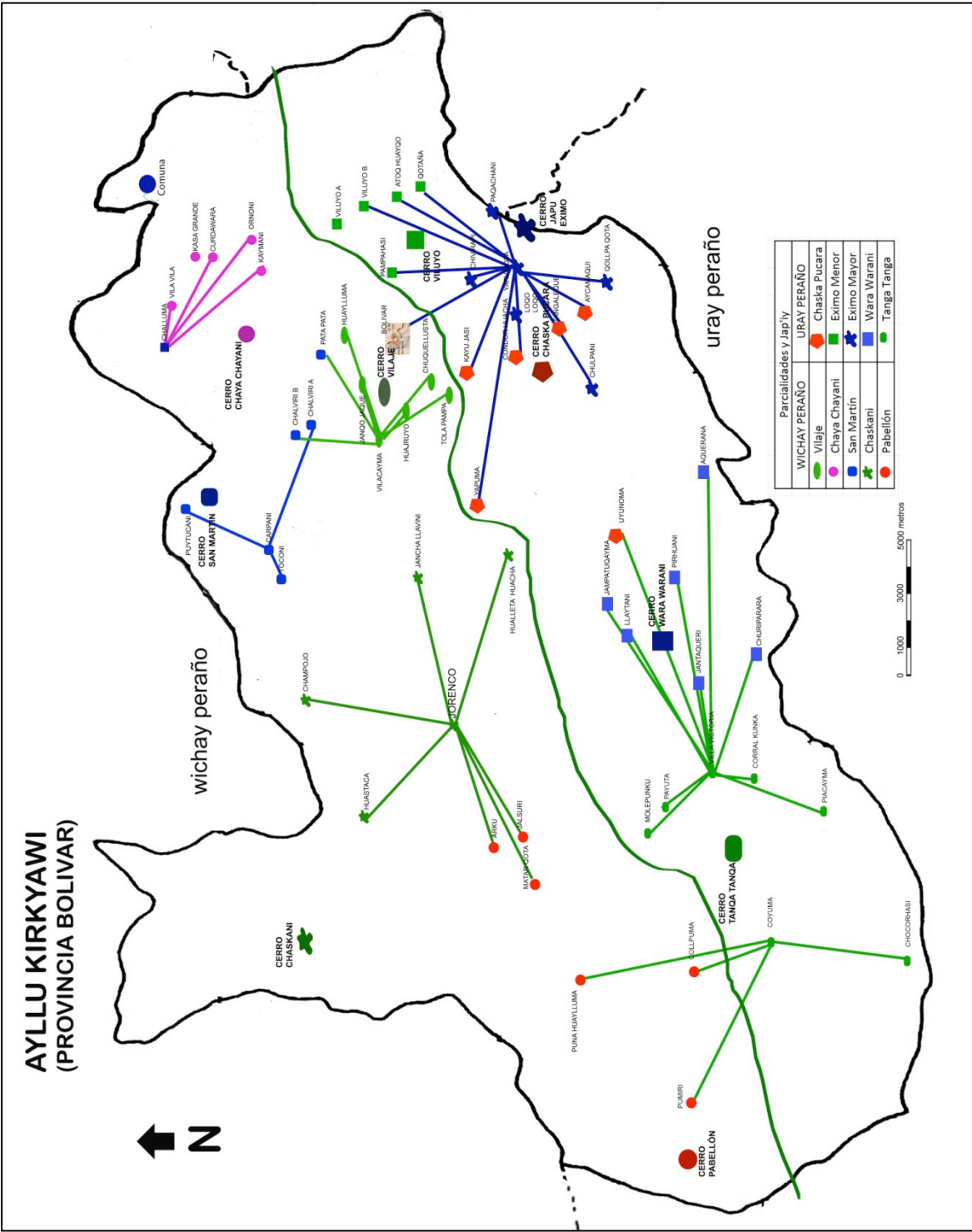
Cantones	Jap'iy	Comunidad	Familias (PDM 2002)	Población		
Carpani	San Martín	Toconi	35	896		
	San Martín	Carpani	95			
	San Martín	Puytucani	43			
	San Martín	Challviri A (Pata Chalviri?)	63			
Challoma	Chayachayani	Challoma Grande	64	690		
		Cordawara	18			
		Ornoni	23			
		Vila Vila	14			
	Kaymani	45				
Comuna		Comuna	89	374		
Coyuma	Tanga Tanga	Coyuma	35	451		
	Tanga Tanga	Chocorhuasi	25			
	Pabellón	Collpuma	20			
	Pabellón	Puna Hualluma	20			
	Pabellón	Pumiri	30			
Villa Verde	Chaskani	Huastaca	29	957		
	Chaskani	Champojó	55			
	Chaskani	Jorenko (arriba) Villa verde	35			
	Chaskani	Jorenko (abajo) (Hualleta huacha?)	25			
	Chaskani	Jancha Llavini	30			
	Pabellón	Matarcota	45			
	Pabellón	Falsuri	20			
	Pabellón	Arco	25			
	Vilacayma	Vilaje	Choquellusta		39	1096
		Vilaje	Vilacayma		91	
Vilaje		Huajruyo	60			
Vilaje		Tolapampa	36			
Vilaje		Huaylloma	15			
Vilaje		Jankoaje (Palca)	25			
San Martín		Challviri Chico (abajo?)				
San Martín		Ichukawa	46			
San Martín	Pata Pata	24				

Tabla 14. Distribución de las comunidades según cantones.

Cantones	Jap'iy	Comunidad	Familias (PDM 2002)	Población
Villa Victoria	Ch'aska Pukara	Uyunoma	42	1487
	Warawarani	Pirhuani	32	
	Warawarani	Jampatu Caima	30	
	Warawarani	Llaytani	55	
	Warawarani	Jantaqueri	22	
	Warawarani	Churiparara	24	
	Warawarani	Aquerana	46	
	Tanga Tanga	Corral Cunca (Corral Uma; Villa Victoria)	33	
	Tanga Tanga	Payuta	47	
	Tanga Tanga	Piacayma	40	
Yarvicoya	Tanga Tanga	Molle Puncu	45	3172
	Tanga Tanga	Vila Pampa	64	
	Ch'aska Pukara	Tanga Leque	59	
	Ch'aska Pukara	Aicamaqui	63	
	Ch'aska Pukara	Condorhuacha	30	
	Ch'aska Pukara	Cayojasi	25	
	Ch'aska Pukara	Yapuma	50	
	Eximo Mayor	Yarvicoya	65	
	Eximo Mayor	Pacachani	75	
	Eximo Mayor	Cosmi	20	
	Eximo Mayor	Locko Locko	9	
	Eximo Mayor	Kollpa Kota	40	
	Eximo Mayor	Chullpani	45	
	Eximo Menor	Pampajasi	80	
Eximo Menor	Viluyo B	25		
Eximo Menor	Atoc Huayco	38		
Eximo Menor	Cotaña	36		
Eximo Menor	Chivirapi	30		
Eximo Menor	Bolívar	120		

La Provincia Bolívar, así, está dividida en ocho cantones. Presentamos a continuación un mapa de la división por cantones de acuerdo al reagrupamiento de las comunidades del Ayllu.

Tanto en el mapa como en la tabla, podemos ver que el ordenamiento estatal por cantones responde más bien a una lógica territorial en la que se agrupan las comunidades en torno aquella que en la zona sea preeminente. De esta manera, tenemos tres cantones para la zona de las alturas: Coyuma, Villa Verde y Villa Victoria; tres cantones en la zona de transición: Carpani, Vilacayma y Yarvicoya y dos cantones en la zona de ex hacienda: Challoma y Comuna (que es una sola comunidad).



Mapa 5. Provincia Bolívar. Distribución de las comunidades según cantones.

Vemos en el cuadro que el caso de Yarvicoya tres ayllus menores fueron agrupados en un solo cantón. En el caso de Villa Victoria, Warawarani y Tanga Tanga fueron fusionados en un solo cantón. El cantón Vilacaima comprende todo el jap'iy Vilaje y dos comunidades de San

Martín. Las otras cuatro comunidades de San Martín formaron el cantón Carpani. Villa Verde abarca el jap'iy Chaskani y dos comunidades de Pabellón. Finalmente, el cantón Coyuma tiene dos comunidades de Tanga Tanga y tres de Pabellón. La distribución política en cantones responde a una lógica de ordenamiento estatal, cercanía geográfica, etcétera, pero sin tomar en cuenta la organización del ayllu, sus parcialidades y ayllus menores.

Este tipo de división es funcional a dos propósitos. Por una parte, era en ese entonces la menor división política del Estado, en la que la autoridad máxima era el corregidor. Sin embargo, existe una confusión entre el cantón y sus comunidades adscritas y la comunidad preeminente. Es decir que en la concepción de la gente el cantón es la comunidad misma que lleva el nombre del cantón y el resto son como comunidades inferiores. Se dice por ejemplo que tal comunidad “tiene su corregidor”, y no se reconoce la tuición del corregidor para todas las comunidades que, según la división política oficial están comprendidas en el cantón. El corregidor de un cantón es miembro de la comunidad que se adjudicó el título de cantón, por lo que el resto no se sienten identificadas con este tipo de división política. Es una cuestión más bien de prestigio de unas comunidades sobre otras.

Con la municipalización se instituyó también el cargo de “agente cantonal”. Esta autoridad debe recoger periódicamente las demandas de las comunidades de su cantón y hacerlas llegar a las autoridades municipales. Como veremos adelante, es difícil que un agente cantonal pueda llegar a todas las comunidades de su cantón, sobre todo en los casos en los que un cantón abarca muchas comunidades.

A continuación analizaremos qué pasó con la antigua división por jap'iy con el proceso de cantonización. Este análisis no es relevante desde el punto de vista de las comunidades, pues, como dijimos, no se reconocen como parte de un cantón, sino en lo que atañe específicamente a las funciones del corregidor o del agente cantonal en determinadas circunstancias. Sin embargo, es importante ver cómo la división política estatal coincidió o no con la división por jap'iy y en qué casos hubo fusiones o fisiones.

Más que el reagrupamiento de las comunidades en cantones, lo que interesa notar de este proceso es que los nodos integradores de un jap'iy eran los cerros tutelares, como símbolo de un territorio compartido. En cambio, en el caso de los cantones, se trata del reconocimiento oficial de la preeminencia de unas comunidades sobre las otras. El referente en este caso no será el territorio compartido, sino los pequeños centros de poder político que buscan constituirse en referentes de sus regiones.

El Municipio de Bolívar y la implementación de la LPP

Hasta antes de la Ley de Participación Municipal (1994), el municipio era una instancia cuyas acciones se limitaban a los centros urbanos o a los pequeños pueblos rurales. En el caso del Municipio de Bolívar, la Junta Municipal era elegida en una asamblea del centro poblado denominado también Bolívar en la que participaban solamente los “vecinos” del pueblo (y no los campesinos de las comunidades). Presidía esta Junta Municipal el Alcalde. Este era un cargo honorífico y sus funciones se limitaban a administrar los escasos recursos provenientes del “sentaje” (pago por el derecho a vender en el mercado o en la plaza ciertos días de la semana) e impuestos mínimos aplicados a los pocos negocios que existen en el pueblo. Según don Hernán Goitia

la alcaldía remataba el impuesto a las panaderías, el impuesto al cobro de la matanza de chanchos, el impuesto a la chicha, de las casitas cobraban también, de las tiendas, después había el plazaje, que de la plaza que vienen a cambiar, a principio de año en enero se remataba todos esos. pagaban, por decir del plazaje cuánto va a cobrar, por decir 300 bolivianos, entonces pagaban unos 150 bolivianos, ganaban una mitad y aparte el ingreso había también el cementerio, se remataba el cementerio, es decir por adelantado pagaba (el que se adjudica el remate) (Entrevista a Hernán Goitia).

Estos recursos eran destinados a mantenimiento de caminos y de lugares públicos como las plazas o calles.

El Sr. Humberto Pacheco, que fue uno de los principales gestores de la creación de la Provincia Bolívar, detentó por mucho tiempo el cargo de alcalde de Bolívar, por el poder y prestigio que tenía entre los vecinos. Sin embargo, la función de esta figura era más bien política y no así ejecutiva, al punto que este señor, siendo alcalde de Bolívar, vivía en la ciudad de La Paz. El cargo que detentaba era un medio ser reconocido en su partido (ADN) y ser postulado como diputado (Gobierno Municipal de Bolívar 1997:73).

El 20 de abril de 1994 se promulgó la Ley de Participación Popular. En ese entonces estaba como múnice don Aurelio Quiroz quien había sido elegido en 1993 y ratificado en 1994.

Inmediatamente se empezaron las acciones para la implementación de la Ley en Bolívar, que había sido seleccionado como municipio piloto. El primer paso fue la elaboración de un Plan de Desarrollo Municipal, el cual se realizó en escasos tres meses, entre septiembre y diciembre de 1994.

La ONG encargada de ejecutar este proceso fue PROSANA⁴⁴. Esta institución al mismo tiempo se había adjudicado la elaboración del Plan de Desarrollo de la Provincia Arque

⁴⁴ Institución que era parte del convenio entre la Corporación de Desarrollo de Cochabamba (que era parte de la Prefectura) y la GTZ (Cooperación alemana).

(vecina de Bolívar), por lo que subcontrató a otra ONG denominada CEDER (Miguel Arratia, 2002:99).

La ONG CEDER tuvo que vérselas con la premura del tiempo para cumplir con el trabajo, con las grandes distancias entre comunidades y lo inaccesible de las mismas y sobre todo con la resistencia de los comunarios, sobre la que volveremos adelante. Para llevar a cabo la elaboración del Plan se valió de los maestros rurales, a quienes se les encomendó la elaboración de la “Carpeta comunal”. En teoría, la elaboración de la carpeta comunal debería responder a un proceso en el que junto con la comunidad se realiza un diagnóstico de sus necesidades, se elabora un censo comunal, un mapa y se priorizan sus demandas ante el municipio. En la práctica, los maestros fueron rápidamente entrenados para el llenado de estos documentos y la acción de la ONG se limitó a repartir la documentación entre ellos y a recogerla posteriormente. Los improvisados planificadores, en la mayoría de los casos priorizaron “la construcción de la escuela” (Arratia, 2002: 100-102).

Paralelamente, desde el precario municipio debía impulsarse la constitución de las Organizaciones Territoriales de Base y su acreditación ante el Estado. Se constituyó un primer Concejo de Participación Popular, encabezado por el cura del pueblo.

De este proceso recogimos el testimonio de don Freddy Quiroz. Don Freddy Quiroz fue presidente de la Junta Municipal entre 1994 y 1995, justo en la época de la implementación de la LPP. Según nuestro entrevistado, en esos primeros años de la Ley de Participación Popular se constituyeron las comunidades como OTB, pero como sindicatos campesinos, porque “no se conocía de los ayllus”. Fue a partir de la Ley de Participación Popular que se reorganizaron los sindicatos con la intervención de la ONG CEDER. En la primera etapa, cuando se realizó el primer Plan Anual Operativo, don Freddy debía ir a las comunidades a ofrecer obras, pero la gente no quería, tenían desconfianza. Don Freddy, así como las otras personas que participaron en el proceso iban a las comunidades a pie, con sus *q’epis* (aguayos que sirven para transportar documentos y vituallas para el viaje. Como anécdota y como muestra de la mentalidad de los “profesionales” mestizos, cuenta que el asesor legal designado en ese momento les decía que ya no caminen con sus “maletas redondas” (alusión sarcástica a los *q’epis*), que él les iba a regalar mochilas para que vayan “presentables” a la ciudad a realizar algunos trámites (porque se consideraba impresentable e indecoroso que los munícipes lleven el *q’epi* a la usanza de los campesinos).

Como lo habíamos mencionado, la función de la Junta Municipal antes de la LPP estaba restringida a la administración de los exiguos fondos de la alcaldía y a atender algunas de las necesidades del pequeño pueblo rural. La implementación de la Ley fue algo novedoso y difícil para quienes en ese momento se encontraban en la Junta Municipal. Así recuerda don Freddy ese proceso.

He sido candidato por ADN y he sido el Presidente de la Junta Municipal. El alcalde Municipal ha sido don Bautista Ríos, también de la ADN y varios munícipes más, entonces no había concejo municipal, era junta municipal, se elegía por voto secreto igual como ahora ha sido eso.

El proceso ha sido muy difícil, ha sido un trabajo muy arduo, muy duro para nosotros porque en realidad a nosotros con la Ley de Participación Popular nos ha cogido en calzoncillos. No sabíamos de qué se trataba, no sabíamos de la Ley. Pero había una ONG que estuvo trabajando en esta provincia, ASAR DESEC, quienes ya nos dieron las orientaciones que realmente la Participación Popular beneficiaría a los pueblos olvidados, a los pueblos marginados y nos dimos cuenta que realmente beneficia y nos ha beneficiado hasta el momento la LPP.

Posteriormente llegaron del Ministerio de la Participación Popular, quienes nos dieron cursos de qué se trataba y entonces nosotros leyendo, yo soy el primero que ha aceptado la promulgación de la LPP. Pero aquél entonces nuestros hermanos campesinos no estaban bien organizados y ellos tampoco sabían de qué se trataba la Participación Popular y mucha gente decía que eran leyes malditas, pero no habían sido leyes malditas sino leyes que realmente beneficiaba a los pueblos.

Posteriormente ha llegado ya según la LPP que cada OTB tenía que gestionar su personería jurídica. OTB significa una comunidad. Entonces ellos tenían que hacer su trámite de personería jurídica mediante el municipio. Ellos no sabían qué pasos dar, no sabían. Entonces ya nosotros fortalecidos con ex CORDECO, con varias autoridades, hemos hecho el trámite de personería jurídica. Hemos sufrido concientizando a la gente porque no querían sacar su personería jurídica, porque rechazaban esas leyes. ‘¿Para qué va a ser?’ decían ellos. Pero hemos logrado que al 100 por 100 las comunidades hayan obtenido su personería jurídica. Aquél entonces, el 95, el señor subprefecto, don Benedicto Burgoa, quien ya ha finado, no era tan preparado, no hizo nada sobre esto, más bien los munícipes hemos trabajado. Solamente el subprefecto firmaba y nada más. Entonces no ha hecho una buena socialización con la gente, no tenía esa iniciativa de decir que ustedes deben tener su personería jurídica y gracias a la personería jurídica ustedes pueden obtener algunas obras, nosotros somos los que hemos trabajado todo eso (Entrevista a Freddy Quiroz).

El testimonio de uno de los protagonistas del proceso nos da cuenta de varios elementos que son importantes de remarcar. En primer lugar, la Participación Popular fue una medida que vino sorpresivamente desde arriba, desde el Estado central. Su implementación supuso la intervención del Estado desde instancias gubernamentales nacionales como los ministerios y vice ministerios, instancias regionales como las prefecturas y sus instituciones (como PROSANA) y la intervención de las ONG como ejecutoras de estos procesos de planificación.

En segundo lugar podemos destacar que en el nivel local, la implementación de la LPP se asentó en la antigua estructura municipal, detentada por los “vecinos” de los pueblos. Como vimos en el apartado respectivo, los vecinos de los pueblos rurales, si bien pueden ser de extracción campesina, se identifican más bien con la sociedad nacional mestiza y se distancian celosamente de los campesinos indígenas de las comunidades (en muchos casos escuchamos referirse a los campesinos como “esta gente” o “esa gente”, para marcar las distancias). Por lo tanto, la nueva institucionalidad se configuraría desde sus valores y desde su perspectiva. Y

desde esta perspectiva, la institución más adecuada para encarnar los nuevos valores de la participación ciudadana sin lugar a dudas era el “sindicato campesino”, sobre el cual volveremos adelante.

Si bien en la Ley se reconocen como sujetos de la participación popular todo tipo de organizaciones originarias, en la concreción local, la organización más acorde, civilizada y civilizatoria y “presentable” (como diría el asesor jurídico) era sin lugar a dudas el sindicato. La organización originaria, el ayllu, simplemente “no se conocía”. Es decir, se lo desconocía, no en el sentido de que no existieran los kuraq tatas o no estuvieran vigentes esos cargos y sus prácticas, sino en el sentido de que era un tipo de organización que pertenecía al mundo indio (campesino, dirían los pueblerinos), signo de ancestrales e inveteradas costumbres que los sumían en el retraso, la marginación y la pobreza.

Un elemento que no ha sido suficientemente analizado en los diversos estudios sobre participación popular y que sale aquí a la luz es el papel de los “vecinos” de los pueblos rurales y de los maestros rurales como “intermediarios” privilegiados entre el Estado y las comunidades campesinas.

La sindicalización forzada o estimulada que devino de este proceso tiene su antecedente en el proceso de sindicalización forzada o estimulada que se dio a inicios de la década 1980, a raíz de la intervención de las ONG en el norte de Potosí. Entonces, como ahora, hubo un primer momento de resistencia. Sin embargo, con la Ley de Participación Popular, se pasó de la resistencia a la asimilación por parte de las comunidades campesinas del nuevo marco institucional y a la recreación o creación de formas nuevas de participación política.

Uno de los elementos más significativos que sobresalen tanto en nuestras entrevistas como en los estudios que se hicieron sobre el tema de la implementación de la LPP en la región (Miguel Arratia 2002; Fernando Antezana 2003; Justiniano Cunurana 2003) es el de la inicial desconfianza y resistencia de las comunidades campesinas ante la Ley y sus instituciones. Esta fue la primera y la más grave dificultad con la que en sus inicios tropezó la implementación de la LPP.

No nos compete aquí analizar el proceso de formulación de la LPP, simplemente señalaremos que una de las causas para la inicial desconfianza fue precisamente que en nuevo marco institucional y legal que transformaría la fisonomía político administrativa de Bolivia fue elaborado paradójicamente sin participación popular. Vino por sorpresa, desde el Estado Central, desde el equipo de asesores y técnicos de Sánchez de Lozada (Arratia, 2004: 179). No sólo las comunidades indígenas desconfiaron y rechazaron la Ley, sino principalmente las organizaciones campesinas e indígenas nacionales como la Central Indígena del Oriente

Boliviano (CIDOB) y principalmente la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Esta última instruyó a los sindicatos campesinos a rechazar la Ley. En una asamblea sindical llevada a cabo en Bolívar, el entonces dirigente departamental de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Cochabamba, Alejo Veliz instruyó el rechazo a la Ley calificándola de “ley maldita” (Arratia, 2002: 97).

Sin duda, las directivas emanadas desde las organizaciones sindicales campesinas nacionales y departamentales habrían pesado en el ánimo y en el carácter naturalmente desconfiado de las comunidades campesinas. Según los testimonios recogidos por Arratia (2002), las comunidades campesinas no aceptaban la Participación Popular y por tanto no asistían a los talleres de planificación. Reproducimos algunos de ellos: “No aceptaban nada porque la ley que llega del gobierno era para quitarles sus tierras”, ‘Había dudas, mucha duda’, decían los campesinos ‘¿De dónde viene el dinero?’” (Arratia, 2002: 98).

Según Hernán Goitia, “un poco el temor era por los impuestos más que todo, decían ‘nos van a cobrar impuestos, por eso están haciendo obras, se van a venir los q’aras a vivir aquí’, poco a poco, después ya empezaron a creer” (Entrevista a Hernán Goitia).

Don Aurelio Quiroz, quien fue alcalde en los primeros años de la PP, nos relata lo siguiente:

...ha habido celos, antes llegabas a una comunidad y no te decían nada, pero después había desconfianza, porque había rumores de que ‘nos van a cobrar impuestos’, ‘ellos se lo van a expropiar’, ‘¿porqué están invirtiendo plata?’. Porque teníamos que sacar la nómina de afiliados, cuánto de tierra tiene, eso les hacía tener desconfianza, pero se han dado cuenta que el beneficio era para ellos... primero poco se ha hecho... luego se ha explicado... (Entrevista a Aurelio Quiroz)

El testimonio nos muestra que no sólo las directrices de las organizaciones sindicales sembraban dudas y desconfianza, sino el proceso mismo de planificación que implicaba el levantamiento de censos comunales, diagnósticos de cantidad y calidad de las tierras, tenencia de animales, etcétera. Además otro factor de desconfianza era que el proceso de planificación fuera realizado por las autoridades mestizas del pueblo. Incluso el hecho de que se hagan obras en las comunidades generaba temor y desconfianza, pues decían que las mejoras serían para que las tierras posteriormente les sean arrebatadas.

Asimismo, muchas comunidades se resistieron en principio a tramitar su personería jurídica porque desconocían la finalidad de la obtención de ese documento. El trámite implicaba la presentación de libros de actas de los sindicatos, lo cual no era visto con buenos ojos, como lo relata don Freddy Quiroz

Ellos no querían porque no sabían para qué servía ese cartón, teníamos que trabajar en eso porque lo que más celosos se portaban decían por qué el número de familias, porqué a toda la población nos cuentan, yo soy el papá, la mamá, para qué más. Es

como si estuvieran levantando otro censo. Nosotros hemos logrado que den todo su número de familias y lo peor es que en uno de los requisitos exigía el libro de actas, tenían que entregar a la oficina su libro de actas y peor no querían soltar. (Entrevista a Freddy Quiroz)

Sin embargo, esta inicial resistencia fue venciendo paulatinamente con la intervención de los técnicos de las ONG que trabajaban en el lugar y con las obras que se fueron haciendo en algunas comunidades más vinculadas con el pueblo y las instituciones, donde se venció más fácilmente la resistencia.

Lo primero era que logremos unas dos tres, entonces inmediatamente los otros seguían nomás ya, pero bien desconfiados, porque no querían dar el número de familias, el número de población, esos datos no querían dar, entonces nos ha costado mucho a nosotros.

El piloto ha sido Pata Pata, Vilacayma, me acuerdo exactamente eso. Pata Pata ha sido porque ahí estaba una ONG ASAR DESEC y ellos son los que asesoraban a la comunidad. Ellos les decían que deben sacar su personería jurídica para tener todo el derecho de reclamar cualquier obra para su comunidad, mientras una comunidad que no van a tener su personería jurídica no tienen derecho a reclamar. Después, en el sector de la puna, de arriba no estaban bien concientizados. Pero hemos traído de otras provincias para mostrarles, ‘esto son las personerías jurídicas’, ‘de esta forma se hacen las resoluciones, los trámites’, todo eso nos ha costado a los municipales. (Entrevista a Freddy Quiroz)

Después de la apresurada elaboración de un Plan de Desarrollo Municipal empezaron a ejecutarse las primeras “obras” en algunas comunidades y con ellas poco a poco se fueron venciendo los temores y la desconfianza:

Después poco a poco así con pequeñas obritas ya la gente empezó a creer, ya no dijo que son leyes malditas sino que de una comunidad a otra había un poco de progreso. Entonces la gente decía “porque nosotros no estamos trabajando, somos flojos o qué, porque si la ayuda ha llegado ahí, no creo que se lo lleven una obra del sistema de riego ni de agua potable” (Entrevista a Hernán Goitia).

Después de este primer momento de implementación de la Ley, en 1995 se celebraron las primeras elecciones bajo la Participación Popular y se eligieron los primeros concejales y alcalde para una gestión de cuatro años. Como en la mayoría de los flamantes municipios la gestión resultó accidentada, se cambiaron los alcaldes varias veces y no faltaron los conflictos en la gestión.

Para empezar, resultó elegido como alcalde don Freddy Quiroz, según comunicación personal que tuve con él, pero “otras personas fueron a la corte electoral y se hicieron posesionar en el cargo”. Resultaron electos, según los resultados de la Corte Nacional Electoral, dos concejales del MNR (Práxedes Ríos y Esther Quiroz), dos concejales de ADN (Humberto Pacheco y Hernán Goitia) y un concejal campesino, Esteban Fuentes, de la comunidad de Carpani (Arratia, 2002: 114). Si bien uno sólo de los concejales electos era campesino, este ha sido un

antecedente importante del ascenso de los campesinos al poder municipal que fue creciendo en las elecciones siguientes. De todas maneras, las primeras elecciones municipales muestran que los mestizos del pueblo rural dominaban la política local y que los campesinos apoyaron a los partidos tradicionales porque las elecciones y los partidos eran vistos como cosa de los mestizos, de los q'aras. Todavía no había la conciencia de poder participar activamente con un partido y candidato propios.

Fue elegido como alcalde don Humberto Pacheco, quien había sido ya varias veces alcalde y diputado por la ADN. Fue el primer alcalde de la Participación Popular. Sin embargo, por diversas circunstancias se sucedieron en el cargo Práxedes Ríos y Esteban Fuentes, hasta donde tenemos noticia.

El concejal campesino, don Esteban Fuentes, fungió también como presidente del concejo. De su gestión en esa época nos comenta lo siguiente:

Quando entré como presidente del consejo, poco a poco mediante seminarios, cursos nos hemos capacitado, y había discusiones en el concejo para ver qué obras eran necesarias y vimos que era primordial el saneamiento básico, agua potable, el agua es vida, y en todas las comunidades hemos procurado agua potable, después escuelas y salud. Son los pilares fundamentales que vimos nosotros, runas jina t'ukurisparayku, y según esos pilares hemos ejecutado (Entrevista a Esteban Fuentes).

Posteriormente le tocó asumir por algunos meses el cargo de alcalde, circunstancia en la cual pudo ejecutar algunas obras pese a que existían retrasos en los desembolsos de parte del Estado Central.

Quando fui alcalde... hubo problemas, no desembolsaban del Tesoro General de la Nación. Los desembolsos eran muy irregulares, a veces había recortes del TGN. Si hubieran entregado todo el dinero no hubiera fallado ninguna obra, cuando había recortes había dificultad. También las empresas no cumplían los contratos, a veces sí. Cuando yo era alcalde, yo tenía la experiencia de haber sido sindical y atispa mana atispa agilizarqani y se hicieron once microrriegos, con alimentos por trabajo, con poco financiamiento y traté de ejecutar todas las obras programadas, con los cupos que conseguimos de alimentos. (Entrevista a Esteban Fuentes).

Ya para las elecciones de 1999, la central sindical campesina decidió participar en las elecciones municipales con candidatos propios. Sin embargo, para participar de las elecciones era necesario estar postulado por un partido. De ese modo, el Partido Comunista de Bolivia postula a los candidatos campesinos. Fue se presentó como candidato Justiniano Cunurana, que era dirigente de la Central Sindical.

Al respecto, Cunurana manifiesta que él ha sido elegido por las bases para candidatear a alcalde porque no estaba comprometido con ningún partido:

“Yo era un líder de la central de la provincia Bolívar, entonces ellos han vistos que yo sea candidato porque yo no estaba comprometido con ningún partido, porque a mí me

han buscado grandes partidos del ADN y de MIR y de otros partidos, pero la organización ha definido que yo vaya con un pequeño partido, de esa manera en la campaña hemos ganado, existe interés, lo que falta es mayor preparación, formación, capacidad” (En Arratia, 2002: 115)

La candidatura de Cunurana logró mayor votación y obtuvieron dos de las cinco concejalías. El otro concejal electo por el PCB fue Hilaria Ramírez, de la comunidad Pampahasi. Los otros tres concejales electos fueron Nicolás Condori, también campesino de la comunidad de Vilacayma, pero candidato por ADN, Hernán Goitia, mestizo del pueblo, también candidato por ADN y el MNR se quedó con la quinta concejalía, con Juvenal Escalante (Arratia, 2002 y CNE, 2005). En estas elecciones participaron nada menos que quince partidos. Los resultados obtenidos por los mismos se consignan en el siguiente cuadro.














Partido															
Votos obtenidos	48	24	124	4	9	15	27	107	34	389	438	313	11	20	187
Porcentaje	2,74%	1,37%	7,09%	0,23%	0,51%	0,86%	1,54%	6,11%	1,94%	22,23%	25,03%	17,89%	0,63%	1,14%	10,69%

Tabla 15. Resultado de las elecciones municipales 1999

Para un total de menos de dos mil votantes, es evidente que el voto fue dispersado entre una gran cantidad de candidatos y partidos. Es interesante notar que también el MAS participó en las elecciones de 1999, pero obtuvo apenas 187 votos, menos incluso que el MIR.

Según la normativa electoral, de todas maneras no era el voto ciudadano el que elegía directamente al Alcalde, sino sólo a los concejales y el concejo elegía de entre uno de los concejales electos al alcalde. El día en que debía sesionar el Concejo para elegir a Cunurana como Alcalde se dieron cita más de quinientos campesinos en la plaza de Bolívar para la posesión de Cunurana, pero éste, sorpresivamente dio su voto a favor de la ADN y salió electo como Alcalde otro campesino, Nicolás Condori. Cunurana fue elegido como presidente del Concejo. Posiblemente pudo más la presión de las élites pueblerinas locales que no iban a permitirse tan fácilmente perder los espacios de poder, especialmente en un momento en el que el poder municipal significaba además el acceso a recursos económicos. De esta manera pusieron transitoriamente a un campesino de su partido, el que no duró más de un año, y se sucedieron distintas personas en el cargo.

Don Aurelio Quiroz era concejal suplente de Condori. Al ser elegido Condori como Alcalde, Aurelio Quiroz pasó a ser concejal titular y después de la renuncia de Condori fue elegido como Alcalde. Al respecto nos comenta:

En el municipio yo he estado ocho meses... yo no he candidateado, yo he sido suplente de una persona. El otro ha sido elegido como alcalde y yo he sido concejal. El alcalde renunció y he sido elegido por el concejo a la alcaldía. Con la LPP manejamos esas veces un millón y pico, pero se ha manejado una cosa de cinco millones con las ayudas

de ONG. Se ha construido diecisiete sistemas de agua potable sector baja, sector alta, escuelas multigrados, cuatro. Después, se ha hecho para la población la electrificación. Después el camino Bolívar - Tacopaya - Tacopaya – Km.101, el puente de Bolívar, los microrriegos (entrevista a Aurelio Quiroz).

Como vemos, en esta segunda etapa de la LPP se pudieron hacer obras de importancia en el Municipio, tales como el agua potable para algunas comunidades, las escuelas, el mejoramiento de la vía caminera que lo conecta con Cochabamba; esto último muy importante, pues como veremos, Bolívar estaba más en relación con Oruro y el norte de Potosí que con la ciudad de Cochabamba, por su proximidad geográfica con estas regiones.

De todas maneras, el presupuesto del Municipio de Bolívar había subido de Bs. 85.000 en 1994 a más de Bs. 5.641.000 en 1999, por lo que se contaba con recursos para hacer sobre todo obras de infraestructura (Arratia, 2002: 114)

En este periodo fue elegido como alcalde Hernán Goitia, con lo que los mestizos del pueblo nuevamente se hicieron del Municipio. El Sr. Goitia, por su larga experiencia como concejal y por sus conocimientos técnico administrativos pudo administrar por más tiempo la Alcaldía y ejecutar varios proyectos en coordinación con las ONG. Al respecto, el Sr. Goitia nos comentó lo siguiente:

Nosotros, cuando estábamos en la alcaldía hemos trabajado en administración directa. Es decir sin contratar empresas. Sólo hemos contratado albañiles, y teníamos un buen técnico para que alcance el presupuesto a todas las comunidades, con muchas instituciones que trabajan también nos ofrecían, dependiendo de su rubro, si trabajan con carpas solares, forestación saneamiento básico, salud, educación. Entonces podíamos distribuir a las comunidades. Porque las prioridades ya las conocemos de memoria, ya sabemos dónde debe ir una escuela, una posta, todo ello ya sabíamos. Según lo que pedían les dábamos, aunque sea una pequeña obrita, un baño antiséptico, siempre algo. Si no, no tiene sentido que venga a la reunión de la participación popular, no tendría sentido. Si no tiene obra, a qué va a ir todo el año a las reuniones, no hay beneficio para la comunidad. Eso sabíamos cuidar, para que la gente garantice la reunión y el control también. Pero cada mes era mucho, no se avanzaba en un mes, así que hemos optado por que las reuniones sean cada dos meses. En dos meses había más para informar sobre las obritas (Entrevista a Hernán Goitia).

Lo que el Sr. Goitia nos relata devela varios puntos importantes. Su gestión tomó como estrategia la ejecución directa de las obras para abaratar costos. Por otra parte se trataba de hacer pequeñas o medianas obras de modo que, por una parte se puedan ejecutar directamente (sin necesidad de contratar empresas constructoras) y por otra parte se posibilitaba que lleguen las obras a la mayor parte de las comunidades, aunque sea una obra pequeña “siempre algo”. El hecho de que todas o al menos gran parte de las comunidades tengan la posibilidad y la expectativa de recibir alguna obra estimulaba directamente su participación en los Consejos Provinciales de Participación Popular (CPPP, sobre los que volveremos adelante). El razonamiento es muy claro. Si una comunidad no tiene la expectativa de recibir

una obra entonces no tiene sentido que su dirigente participe de las reuniones, en las que básicamente se informaba “sobre las obritas”. Este es uno de los puntos centrales del proceso de implementación de la Ley de Participación Popular. Si bien en un primer momento, entre 1994 y 1996 supuso una reconfiguración o configuración institucional y organizativa, el segundo momento fue el de la ejecución de las obras por comunidades.

Los procesos de planificación, finalmente devinieron en un interminable listado de obras demandadas por las comunidades.

La institución PROSANA, que hizo el PDM de la provincia Bolívar, que era un libro que era demasiado gordo, porque las necesidades de cada comunidad eran muchas, hasta 15 necesidades en cada comunidad. Todos se admiraban ¿no? Desde entonces tuvimos un PDM, trabajábamos con un POA bien consensuado, las comunidades tenían muchas demandas, empezaron a creer y empezaron a progresar con todo ello (Entrevista a Hernán Goitia, 4 de septiembre de 2005).

El PDM al que hace referencia el Sr. Goitia es el que se reformuló en 1997, dos años después del primero que se hizo a fines de 1994. En él podemos constatar que figura una lista interminable de demandas, las cuales, evidentemente, no podían ser satisfechas inmediatamente, pero estaban allí. Por otra parte, además del PDM, el criterio para la ejecución de obras era también el financiamiento y los proyectos que ofrecían las instituciones (de las muchas instituciones de desarrollo que surgieron con la LPP en el campo). Si alguna conseguía financiamiento para micro riegos, carpas solares, cría de conejos o gallinas, etcétera, se ejecutaba ese proyecto con una contraparte del municipio, aunque sin evaluar lo suficiente si responde a las demandas y necesidades de la comunidad, como nos lo explica el mismo Sr. Goitia.

Hay instituciones que cooperan con animales menores, hay tesisas que hacen cría de conejitos, gallinas, porcinos. Lo malo de la gente también por eso, no sé si será por falta de capacitación, por hábito de consumo... producen huevo y en vez de alimentarse ellos se lo van a vender. Si para eso las instituciones están sembrando [para que se alimenten mejor] y ellos no lo consumen y eso está mal ¿no? (Entrevista a Hernán Goitia).

Por ejemplo, el tema de la construcción de micro riegos en las comunidades, en un principio parecía traer un beneficio a la comunidad en cuestión, pero a la larga empezó a generar conflictos entre comunidades por el tema del agua, porque las “obritas” se hacían en parte en función a la premura de las ONG de ejecutar sus presupuestos y sin una visión de conjunto. Don Hernán Goitia, en tono de autocrítica nos indicaba lo siguiente.

En cuanto a la agricultura, se ha hecho sistemas de riego. Muchas instituciones también han cooperado en carpas solares, producción de hortalizas. También tiene sus pros y sus contras. Por ejemplo, se ha hecho sistemas de riego, por decir arriba, por decir Carpani, pero el agua que llegaba aquí abajo, ahora ya no llega, ese es el problema. Todo el mundo te pide sistema de riego, pero hay que ver desde el punto de vista

técnico, hay que ver. Ahora están sembrando la zona de arriba ahorita, pero ya no llega aquí. Ese es el problema ahorita, debería haber una buena planificación. (Entrevista a Hernán Goitia).

Sobre el tema de las obras volveremos adelante, cuando hablemos de las percepciones de los comunarios acerca de la Participación Popular.

Hacia la “toma del poder local”

Para las elecciones de diciembre de 2004 el panorama y el sentido político había cambiado notablemente. El MAS, que en las anteriores elecciones de 1999 había tenido poca convocatoria, en las elecciones generales de 2002 había dado una sorpresa y se había constituido ya en la segunda fuerza política del país. El año 2003 había sido derrocado el MNR y el presidente Sánchez de Lozada había huido. El MAS ya era la primera fuerza política de Bolivia. También se habían hecho modificaciones a la Ley Electoral y se daba paso a que tanto los pueblos indígenas como las agrupaciones ciudadanas puedan participar en las elecciones sin tener necesariamente que estar adscritos a un partido político.

Fue así como entre los mismos campesinos surgió, no una, sino dos fuerzas políticas que competieron por la Alcaldía y el Concejo. En ambos casos, se había madurado la idea de que los mismos originarios campesinos debían hacerse del poder municipal para “governarnos a nosotros mismos”.

Antes [del 2004] había desconfianza en el gobierno municipal porque no hubo rendición de cuentas claras. Por eso del pueblo hemos elegido, diciendo ‘porque nosotros no podemos entrar ahí adentro, y así para governarnos a nosotros mismos’. Esa idea está en el instrumento político, el MAS, el Movimiento al Socialismo, para llevar (*apaykachana*) transparentemente... (entrevista a René Alave)

Resurgía así el antiguo proyecto político esbozado ya por Zárate Willca a principios del siglo pasado, la idea de que el autogobierno siempre sería mejor que estar gobernados por los mestizos o *q’aras*. Esa era en su momento, además la consigna ideológica del MAS, que llegaba hasta lo más profundo de las bases de boca en boca, de reunión en reunión. El MAS era, en ese momento, la alternativa a los partidos tradicionales, a los partidos del opresor blanco, a los partidos *q’aras*.

En las elecciones municipales de 2004 el sindicato campesino presentó a sus candidatos bajo la sigla del MAS. Un sector que no se sintió representado en la plancha presentada por el sindicato decidió conformar un nuevo frente, el mismo que estaba ligado a las autoridades originarias⁴⁵ bajo la sigla de POKUY. El resultado de las elecciones fue que el MAS obtuvo el

⁴⁵ Según la ley modificada para las elecciones de 2004, podían presentar sus candidatos no sólo los partidos políticos, sino las agrupaciones ciudadanas y los pueblos indígenas. Las autoridades originarias habían obtenido, tiempo atrás su

primer lugar en votos y POKUY el segundo y entre ambos ocuparon la totalidad del concejo municipal. El alcalde electo y tres concejales pertenece al MAS, mientras que dos concejales son de POKUY. Una vez en el concejo, los miembros de ambos frentes hicieron un pacto de trabajar juntos, pues todos representan a los campesinos.

En cuanto a la participación del sindicato en el MAS y en las elecciones municipales, hubo siempre reuniones en la federación. Ellos han orientado para apoyar al MAS y nos hemos dado cuenta que los partidos tradicionales, MNR, ADN, Unidad Nacional, todo lo están vendiendo, porque sus bolsillos están llenos ... y dijimos 'cómo nosotros no vamos a poder gobernar y organizarnos bien' y ese pensamiento ha llegado a las bases, hasta a las mujeres (*warmis ukhuman*), hasta las familias (*familias ukhuman*). Y nos hemos organizado y elegido como instrumento político, con el MAS, a los representantes del sindicato. Y hemos elegido ocho candidatos, de los ocho cantones un representante. Y así yo mismo he sido candidato de Villa Verde. Porque éramos puro hombres en la plancha ahorita a mi me han puesto como suplente si yo hubiera sido mujer hubiera estado ahorita como concejal. Así hemos organizado, hemos hecho campaña diciendo 'así los partidos tradicionales han hecho y ahora nosotros vamos a llevar nuestro propio gobierno', así hemos dicho.

Ese movimiento ha liderado el sindicato, las subcentrales, los dirigentes de la Federación han hablado, y nosotros mismos nos hemos dado cuenta de la situación y así hemos empezado a organizarnos... Al actual alcalde lo hemos elegido porque de su cantón agarra 18 comunidades y él ha convocado como presidente del MAS, y a él le sigue mucha gente (*qhatillamun*) y ha entrado con votos como primer titular (entrevista a Teófilo Gutiérrez).

Para entonces, como veremos más adelante, también la organización originaria se había fortalecido como Ayllu Kirkyawi. En una primera instancia, hubo tratativas entre el ayllu y el sindicato para formar una sola plancha, según la cual el primer candidato sería propuesto por el sindicato, el segundo por el ayllu y así sucesivamente. Pero la organización sindical propuso más bien que los tres primeros candidatos serían suyos y los dos últimos para los ayllus. Enterados de que había una Ley que les permitía presentar sus candidatos como pueblo originario, ya que hace tiempo atrás tenían su personería jurídica, los dirigentes del ayllu decidieron ir a las elecciones por su lado.

Para que entres al cargo de concejal, ¿cómo se organizaron para entrar a las elecciones? este es el Ayllu Kirkyawi, como candidato teníamos que ir juntos a las elecciones municipales, como primero de las organizaciones tenía que ir el Instrumento, como segundo tenía que ir del ayllu, teníamos que trabajar juntos. Pero a veces la política no es así, las organizaciones se fueron con el MAS, y a nosotros nos dieron el cuarto titular. En ese sentido el Ayllu Kirkyawi tiene su propia personería jurídica, años atrás salió una ley, ahí nos organizamos para salir como candidato de los pueblos indígenas originarios, *t'ukurerqayku imaynapitaq siglancheq kanqa* (hemos pensado cómo siempre va a ser nuestra sigla), de ahí hemos nombrado POKUY, es con

personalidad jurídica como pueblo indígena, lo que les permitió presentar sus candidatos a las elecciones del 2004. Sin embargo, en la plancha no se presentaron las mismas autoridades originarias sino representantes elegidos por ellos mismos.

este nombre que nacemos. De esta manera nos preparamos. A veces tuvimos peleas entre compañeros, pero aún con eso logramos sacar dos concejales. Si nosotros nos hubiéramos preparado desde antes, en este momento hubiéramos sido alcaldes. Porque nosotros nos preparamos faltando un mes. Esperemos que para las elecciones municipales del 2010, si Dios quiere vamos a ganar la alcaldía como POKUY (Entrevista a Juan Escalante)

Esta decisión causó tensiones entre la organización originaria y los sindicatos. Sin embargo, pronto surgió una consigna común. Votar por uno u otro, pero no votar por los partidos tradicionales. Así lo señala Teófilo Gutiérrez, candidato a concejal suplente por el MAS.

Los originarios han entrado como agrupación ciudadana, igual que el Tuto, ahorita todos los partidos tradicionales están como agrupación, la misma chola con otra pollera. Hemos hablado de unificarnos, pero ellos no querían estar con los partidos. ‘Entonces ustedes hagan su campaña como originarios y nosotros también vamos a hacer nuestra campaña’. Y hemos prometido que no vamos a votar para los partidos tradicionales. Entonces nosotros hemos hecho campaña para que voten a conciencia, ya sea por el sindicato, ya sea por los originarios, pero menos para los partidos tradicionales. Igualito que sindical se han organizado el ayllu (entrevista a Teófilo Gutiérrez).

De todas maneras, se siente un tono de descalificación hacia la organización originaria al compararla con la agrupación de Tuto Quiroga, jefe de Podemos, una agrupación ciudadana identificada con los militantes de la ADN del dictador Banzer.

Finalmente, el resultado de las elecciones fue que el MAS obtuvo tres concejales y POKUY dos concejales.

No.	Titular	Suplente	Sigla	Descripción
1	Aniceto Cuti Felipe	Andrea Gutierrez Choque	MAS	Movimiento Al Socialismo
2	Juan Escalante Apaza	Cirila Gutierrez Condori	POKUY	Ayllu Kirkiawi
3	Prudencio Tola Simon	Benita Franco Quinzamolle	MAS	Movimiento Al Socialismo
4	Pablo Cruz Choque	Pablo Pare Yupa	POKUY	Ayllu Kirkiawi
5	Dolores Rojas Beltran	Teofilo Gutierrez Condori	MAS	Movimiento Al Socialismo

Tabla 16. Resultados de las elecciones municipales 2004

Fuente: <http://obd.autonomia.gob.bo/municipal/fichas/ficha.php#remote-2F-2>

Aniceto Kuti fue elegido como Alcalde. El Concejo estuvo compuesto por Andrea Gutiérrez (MAS), Juan Escalante (POKUY), Prudencio Tola (MAS), Pablo Cruz (POKUY) y Dolores Rojas (MAS).

El municipio en manos de campesinos originarios

El resultado de las elecciones de 2004 fue una verdadera revolución. Hernán Goitia, que se había presentado con una sigla propia, así como los candidatos de los partidos tradicionales tuvieron una escasa votación. Por primera vez, todos los miembros del Concejo y el mismo

Alcalde eran campesinos. Este hecho generó en los primeros meses duras críticas hacia ellos, principalmente argumentando su falta de capacidad, su falta de preparación, su nivel escolar, etcétera, augurándoles poco éxito en sus funciones. Los mestizos del pueblo, que desde siempre habían ocupado los cargos políticos de la región, esta vez quedaron al margen del poder municipal. Este hecho ha provocado reacciones en la población pueblerina y en los “residentes”⁴⁶. Tanto para los pueblerinos, como para los residentes, el hecho de que un campesino sea alcalde es motivo de preocupación y hasta de indignación, pues en la mentalidad colonial los cargos públicos son privilegio de los mestizos. De alguna manera se disfraza su inconformidad con el argumento de que los campesinos no tienen preparación profesional para desempeñarse en estos puestos. Finalmente, los pueblerinos tuvieron que aceptar los resultados de las elecciones y asumieron una actitud de oposición al alcalde y siempre mostrando su escepticismo ante la posibilidad de que un campesino haga una buena gestión municipal. Al respecto, el ex alcalde Aurelio Quiroz decía:

Muchas veces la persona elegida del campo tal vez no está bien enterada todavía de esta situación, entonces manejar una provincia no es como manejar una comunidad. Tampoco manejar el dinero, hay que tener la capacidad... porque en realidad si una persona postula para ser alcalde tiene que cumplirlo, no tiene que ir a interés de ganar nomás... y eso está fallando un poco... hay que saber manejar, coordinar con todas las autoridades provinciales, comunidades, pero si no lo haces así hay retraso... si no hay coordinación vamos al retraso. Por ejemplo en Bolívar se está tropezando con una situación crítica sobre alcantarillado hay mucho problema... no se ha terminado por falta de buena organización... nuestro alcantarillado vemos avance 80% económico, pero en obra realizada no está ni el 50%, y en eso están fallando varias personas, hay que tener mucha responsabilidad en el manejo del municipio, contratar al personal profesional (entrevista a Aurelio Quiroz).

Por su parte, Hernán Goitia nos decía lo siguiente.

Ahora en el tema político, la gente se ha dado cuenta, quieren ir a la alcaldía, a la concejalía aunque no tengan capacitación. Un poco también ha influido el MAS, de que sindicalmente también lo manejan pues ahora. Dicen ‘tenemos que votar por el Evo Morales’, y todos votan y si no votan les dicen que no van a tener tanta prioridad. Entonces votan. La elección también ha sido por subcentrales. De cada subcentral se puso a una persona. No ha sido así directamente elegido. Hay gente que tiene un poco de capacitación, sabe leer y escribir bien, pero los concejales de ahora están mal, un poco pésimos. Cómo en la comisión de educación va a estar a cargo de uno que ha estado hasta segundo curso, cómo va a ir a controlar a un colegio, a una escuela. Tiene que tener los conocimientos básicos para desempeñarse en el cargo de comisión de

⁴⁶ Los “residentes” son los oriundos del pueblo que han migrado a las ciudades, en este caso a Oruro. En Oruro los residentes han conformado su asociación y a título de una supuesta preocupación por su pueblo, se han organizado para fiscalizar las acciones del municipio y para “colaborar” con el municipio. Muchos de estos residentes son profesionales que trabajan en puestos burocráticos intermedios. Sin embargo, por su condición de residentes en la ciudad y de profesionales se consideran muy superiores no sólo a los indígenas y campesinos, sino a los pueblerinos que no migraron.

educación. No tienen eso. No ha habido buena selección. Ojalá en las próximas elecciones tengan un nivel de educación más elevado (entrevista a Hernán Goitia).

En este caso no sólo se cuestiona el bajo nivel educativo de los campesinos en el poder municipal, sino la forma corporativa de elección de los candidatos y del apoyo al MAS. El Sr. Goitia aquí señala algo muy importante. Si bien en el sistema electoral el voto es individual y secreto, en la práctica de las comunidades indígenas el voto es corporativo. Primero se decide a quién se va a postular y a quién se va a apoyar. En este punto es importante señalar que las organizaciones sindicales y originarias han utilizado el mecanismo democrático electoral nacional para acceder al poder municipal. Sin embargo, en la elección de los candidatos y en la decisión de votar por uno u otro se ha recurrido a las formas y criterios propios.

El Gobierno Municipal

Con el proceso de municipalización, la figura del municipio adquirió un papel preeminente tanto en las zonas urbanas como rurales. El centro administrativo del Municipio está en el mismo pueblo de Bolívar. La alcaldía es un edificio nuevo, que se ubica en la plaza principal del pueblo, a un lado de una cancha de fútbol y básquet. Los ambientes forman una herradura en torno a un pequeño patio principal donde resalta una gran antena parabólica. El primer ambiente con el que uno se encuentra es un gran salón de reuniones que cuenta con mesas y bancas largas.

En el corredor principal está la oficina del concejo, todos los concejales comparten esa oficina. Es amplia y bien iluminada, cuenta con un estante en el que se archiva la correspondencia, un escritorio y varias sillas junto a la pared. En esta sala se llevan a cabo semanalmente las sesiones del concejo municipal.

A continuación está una oficina técnica, en la que trabajan algunos funcionarios cuando vienen de Cochabamba y en la que se encuentra una fotocopiadora. En el centro del pasillo está otra oficina técnica en la que trabajan los dos funcionarios técnicos radicados en Bolívar. En las paredes se pueden ver mapas de la provincia, avisos administrativos, ayuda memorias, etcétera. Al final del corredor se ingresa a la antesala del despacho del alcalde. En la misma se encuentran los equipos que sirven para retransmitir la señal de televisión al pueblo y una televisión. En el fondo de la misma se encuentra el despacho del alcalde. La oficina tiene el piso tapizado, un escritorio de muy buena calidad, sillones nuevos y detrás del escritorio las imágenes de Simón Bolívar y Antonio José de Sucre flanqueando el escudo nacional que se encuentra al centro. El cierto lujo de la oficina es herencia de las anteriores gestiones, para las cuales este tipo de gastos eran prioritarios.

Además de los dos técnicos, trabajan en el municipio un encargado de áreas verdes, dos choferes y la portera. El municipio cuenta también con una “oficina de enlace” en la ciudad de Cochabamba, donde trabajan un técnico, el administrador y una contable⁴⁷.

Los dos técnicos que trabajan en Bolívar pasan gran parte de su tiempo en las comunidades. El alcalde y los concejales atienden diversas actividades fuera del municipio. Por lo que en la alcaldía durante la semana no se encuentra a nadie, excepto a la portera que es la que da las informaciones acerca del municipio. Los fines de semana, el alcalde procura estar en la alcaldía porque son los días en que la gente acude al pueblo y lo busca para diversos asuntos.

En el municipio tanto el alcalde como los concejales y los funcionarios atienden a la gente en lengua quechua. Los técnicos, entre ellos hablan el español, pero los concejales entre ellos hablan quechua. La correspondencia y las actas se realizan en español, aunque las reuniones se lleven a cabo en quechua.

La principal función del municipio es la administración de los recursos municipales, lo que se traduce en la ejecución de obras en las comunidades. Estas obras son principalmente de infraestructura: construcción de escuelas, canchas, sistemas de micro riego, duchas solares, mantenimiento de caminos, pozas para la desparasitación del ganado bovino, etcétera.

Las obras se ejecutan de acuerdo a un Plan Operativo Anual (POA) que se lo elabora a fin de año, para ejecutarse el año siguiente. El POA, debería responder a los lineamientos dados por el Plan de Desarrollo Municipal, que se elabora cada cinco años. Pero en la práctica responde a las demandas inmediatas de las comunidades.

Los concejales, a su vez, tienen la función de fiscalizar la gestión del municipio. Cada concejal tiene además funciones específicas. Entre ellos nombran quién se dedicará al tema educación, salud, etcétera. La cabeza es el Presidente del Concejo, asimismo uno de los concejales hace de secretario.

Administrativamente el municipio se divide en agencias municipales, las cuales en el caso presente coinciden con los “cantones”. En cada cantón existe un agente cantonal. La función del agente cantonal es la de intermediación entre el cantón y el municipio. Debe velar por que las obras sean ejecutadas en su jurisdicción, informar a las comunidades acerca de la gestión municipal y llevar al municipio las necesidades y demandas de las comunidades. El agente

⁴⁷ Cuando realicé el trabajo de campo, una buena parte de los técnicos vivía y trabajaba en la “oficina de enlace” de la ciudad de Cochabamba y muy eventualmente visitaban el municipio. Posteriormente esta oficina de enlace se cerró y todos los técnicos se trasladaron a trabajar en el mismo municipio. Esta fue una demanda de las mismas bases, quienes, con razón, no veían con buenos ojos que los técnicos de su municipio trabajen en la ciudad de Cochabamba y ni siquiera conozcan el lugar.

cantonal se elige en la misma plancha de candidatos municipales a alcalde y concejales, en las elecciones municipales.

Pese a la existencia de esta estructura formal, la división cantonal tiene poco o nada que ver en la gestión administrativa municipal. Como veremos adelante, el municipio interactúa sea con las subcentrales o directamente con las comunidades. Por tanto, en lo que concierne al ámbito municipal, prevalece la “comunidad” como la unidad territorial principal, seguida de la división por subcentrales, sobre la que se planifica y con la que interactúa el municipio. Es la misma Ley de Participación Popular la que reconoce a las organizaciones de base (en este caso las comunidades) como el interlocutor válido para la gestión municipal. Como veremos, esto implica al mismo tiempo el desconocimiento de la especificidad del tipo de organización que existe, en este caso en los ayllus y las organizaciones intermedias como el ayllu menor (o jap’iy), así como las subcentrales y centrales sindicales (ver Canedo 1998).

Las Organizaciones no Gubernamentales

Antes de seguir adelante, debemos detenernos brevemente para mencionar a otro actor importante en el contexto local, las Organizaciones no Gubernamentales. Se trata de instituciones privadas sin fines de lucro (al menos declarativamente) que ingresaron en la región junto al proceso de municipalización. Según los testimonios recogidos en el trabajo de campo, antes de la municipalización el ingreso de instituciones de desarrollo a Bolívar era muy difícil, precisamente por la reticencia de la gente.

Pero junto con las “obras” del municipio empezaron a llegar los técnicos, los ingenieros, los proyectos, los talleres. Y así como la inicial resistencia a la municipalización se fue venciendo, igualmente pasó con la presencia de las ONG.

El papel de las mismas es ambiguo. Por una parte, son un vínculo entre los entes financiadores externos y posibilitan la llegada de recursos a la región. Por otra parte, a través precisamente de los recursos, imponen sus agendas y prioridades tanto a las comunidades como al municipio. Prioridades políticas, económicas y también confesionales.

Asimismo, existe poco o ningún control sobre los recursos que reciben y administran a nombre de los beneficiarios. Recuerdo una triste escena en una comunidad en la que se hizo un pequeño tramo de un canal de riego financiado por una de estas ONG. La misma debía financiar y ejecutar más de un canal de riego. Cuando los comunarios estaban trabajando en la construcción del canal les pidieron que se cambien de ropa dos o tres veces para tomar fotos y hacer ver que se hizo esta obra en varios lugares y con distinta gente.

Tampoco es claro el impacto que logran los proyectos diseñados por los técnicos bajo parámetros ajenos a la comunidad, con poco conocimiento de la realidad de la misma y con criterios que responden más a las agendas de los financiadores que a las necesidades locales. Ejemplos abundan. Baterías de duchas abandonadas, baños ecológicos utilizados como depósitos, en fin, tiempo, dinero y esfuerzos que en muchos casos prosperan poco.

Sin embargo, también se pudieron ver otros proyectos de impacto como la instalación de agua potable en las comunidades, y su evidente efecto positivo en la salud de los habitantes al disponer de agua de mejor calidad y a menor distancia. Asimismo, a pesar de los reparos que se pueda poner a la acción de estas instituciones, las actividades de educación, prevención, liderazgo, salud, etcétera que se traducen en un sinnúmero de talleres, son una ocasión y un espacio de capacitación para los miembros de las comunidades que participan en los mismos. Las habilidades y destrezas que poco a poco se van adquiriendo en estas actividades sin duda repercuten en la calidad de la participación en las instancias organizativas locales, regionales y niveles mayores.

La reconstitución de los ayllus

La actual organización del ayllu Kirkyawi se remonta a 1997, cuando, a instancias de algunas instituciones que trabajaban en la zona, y también en parte por la dinámica organizativa que se había generado a partir del proceso de municipalización, empieza un proceso paralelo de “reconstitución” del ayllu. Es difícil reconstruir la historia de la organización originaria. Lo que hemos podido rescatar de los testimonios y las entrevistas son fragmentos de recuerdo de cómo era la organización antiguamente. Sin embargo, un fenómeno nos ha llamado la atención. Por los testimonios recogidos, pareciera que hasta antes de la reconstitución del ayllu, el sistema de cargos originario y sus funciones estaban languideciendo, que era cosa de unos pocos conservadores, de los abuelos que se empeñaban en mantener ciertas “costumbres”, y que paulatinamente habían quedado como elementos marginales de la comunidad. En contrapartida, constatamos que el sistema de autoridades originarias tenía una vigencia y una fortaleza que desmentía esa sensación de languidescencia y marginalidad que transmitían nuestros entrevistados. Esta aparente contradicción se explica en parte por una autonegación del valor o de la importancia que hayan podido tener los cargos originarios. Sin embargo, también tiene algo de cierto, pues el sistema de cargos, a fines del siglo pasado, había perdido gran parte de sus funciones rituales y políticas, al menos en el nivel de la marca o ayllu mayor, mientras que se mantenía plenamente vigente en el ayllu mínimo.

Considero que la dinámica política y organizativa desatada con el proceso de municipalización y la organización de la estructura sindical, ha puesto al ayllu (el ayllu no en el sentido de la

organización como tal, sino entendido como todos los miembros que lo componen) ante dos epistemes distintas, ante dos proyectos políticos, ante dos visiones del mundo. La disyuntiva ayllu sindicato en el nivel de la institucionalidad de alguna manera se resuelve gracias a ciertos arreglos más o menos estables que se han instaurado entre ambas organizaciones. Como veremos adelante, no se trata de que un grupo se identifique con una u otra institucionalidad, no se trata de una disputa por la legitimidad de una u otra organización, aunque este aspecto en algunos momentos surja con fuerza. Se trata más bien de dos tipos de proyecto vital que están en juego. Por un lado, el sindicalismo y la municipalización representan la idea de progreso, una referencia al “futuro”, un ingreso de los ayllus al proyecto civilizatorio de la sociedad mestiza, representada en el Estado (nacional o plurinacional). Por otro lado, el ayllu lleva implícita la resistencia de siglos ante la sociedad criollo mestiza y al Estado, la referencia al “pasado”, a los ancestros, a las deidades protectoras, a la vida que viene de la tierra y a una autonomía política que ha sido buscada y conservada en los enclaves étnicos donde han prevalecido los ayllus. De ahí que el ayllu busca siempre su referente en un pasado real o ficticio, la misma idea de “reconstitución” tiene algo de nostálgico y algo de “retorno al pasado”, tiene que ver más bien con una concepción cíclica del tiempo frente a una concepción lineal del tiempo que subyace en la idea de “desarrollo” o “progreso”. Veremos así, antes de entrar en el proceso contemporáneo de reconstitución institucional de los ayllus, las representaciones que están vigentes acerca del ayllu, acerca de “cómo había sido antes” el ayllu y cómo estas representaciones se plasman en los discursos que legitiman los procesos de “reconstitución”.

Cómo era el ayllu antes de la reconstitución

Como dijimos anteriormente, daría la impresión de que hasta antes del proceso de reconstitución de los ayllus la organización originaria tenía un papel más bien marginal tanto en las comunidades como en todo el ayllu. No tenemos datos precisos acerca de la historia del ayllu Kirkyawi durante el siglo pasado, pero por los datos que tenemos sobre los ayllus del norte de Potosí, podemos inferir que los cargos originarios tuvieron plena vigencia mientras existía la obligación de pagar la contribución indigenal de la que hablamos en los capítulos precedentes. Tenemos noticia de que en el norte de Potosí la contribución indigenal estuvo vigente hasta la década de 1970. Asimismo, un anciano de Kirkyawi nos decía que cuando él era kuraq tata, aproximadamente a inicios de la década de 1980, recuerda que su función era la de pagar el “catastro” o la contribución territorial del ayllu al tesoro departamental de Cochabamba.

Sin embargo, la contribución territorial o “catastro” como se denomina localmente, está perdida en un recuerdo relativamente vago y lejano.

En algunos casos encontramos referencias a la Revisita de 1881, al tiempo de las haciendas, etcétera. Más allá de las precisiones temporales, lo importante es que existe una relación directa entre el sistema de cargos originario, los abuelos, el impuesto o catastro, las asignaciones de las tierras por *urigen*, y las labores de cultivo.

Por origen, origen somos desde nuestros abuelos y anchaypi kay kamachitaga ruasani noqaqa (desde entonces hay esos mandatos que yo estoy cumpliendo). Desde antes, tiempo de las haciendas, habían pagado catastro, ese catastro lo las que habían, autoridad alcalde. Entonces, desde ese tiempo nosotros pagaban tenemos autoridad originaria. Desde esos tiempos se ha originado, en que habían pedido una visita y en esa visita vieron cuántas personas eran. En algunas comunidades 12 en otras 6, así son los originarios. Entonces se habían matriculado. Ahí entonces esos orígenes carguta ruasqanku (esos cargos originarios solían ejercer). Cada uno, a quién le toca. Pero ese tiempo habían pagado el catastro ¿no? en Cochabamba, y en el Tesoro, pero ahora se ha cerrado y ya no se paga (entrevista a Ambrosio Mamani)

En otros casos, aunque no sabemos si la referencia es exacta, existe la idea de que con la reforma agraria se ha terminado la contribución territorial.

Antes eran respetados más el jilancu y kuraq tata... antes eran los que aportaban en el Tesoro de Cochabamba, con la reforma agraria se ha perdido el impuesto, pagábamos el impuesto porque éramos legítimos dueños... ahora ellos [los kuraq tata] están caminando para poner al día los documentos, esa es su función... ahora ya no hay costumbres, van a matrimonios de su jap'iy, diachacus, caminan en esas costumbres, tiene que challar siempre pues... (entrevista a Calixto Yupa).

De estas y otras entrevistas podemos colegir que fue precisamente el hecho de que se hayan ido eliminando las obligaciones tributarias de los ayllus hizo precisamente que una de las funciones principales de los kuraq tata se haya perdido. Entonces podríamos distinguir como tres etapas. Una en la que tenían plena vigencia, cuando las autoridades originarias eran “respetadas”. La segunda, a partir de la eliminación de las obligaciones tributarias que es la etapa en la que las funciones de estas autoridades se vieron reducidas y una tercera etapa, que es la de la reconstitución de los ayllus.

En esta primera etapa, además del tributo, el kuraq tata tenía además una función ritual. El kuraq tata encarnaba al *apu* o cerro protector de la comunidad, identificándose con él. De ahí que era obligatorio el uso del poncho durante todo el año en que ejercía el cargo. El poncho era el signo del cerro protector encarnado en el que lo viste como autoridad.

El kuraq tata es el mallku que representa de cada sector y eso está comparado el mallku con un cerro. Por ejemplo, de nosotros este kuraq tata se llamaba Bolívar pedañó, el cerro que tenemos el Vilaje. Él representaba a Vilaje. El segundo es Chayachayani y representaba al kuraq tata de Chayachayani. El otro que viene es Chaskani que representaba también al otro cerro que es más allá Tanqa Tanqa. El Churi es de aquí abajo, es de urayperaño... cada kuraq tata es con su cerro, muchas veces el mallku llamaban de sus cerros. Dónde está Vilaje, le decían y se presentaba, Chayachayani,

Chaskani, Tanqa de arriba. A él le llamaban así, como si él fuera el cerro (entrevista a Aurelio Quiroz)

Es decir que, en los momentos rituales, al kuraq tata no se lo denomina ya por su nombre, sino que asume el nombre del cerro de su jap'iy. Por tanto, en el kuraq tata como institución recaían también las “funciones” protectoras del *apu*. El kuraq tata es como un padre, como un pastor, que tiene a su cargo a sus hijos o a sus *jallp'achus* (algo así como sus ovejas, sus crías de animales).

Uno de los rituales en los que era imprescindible su presencia, entonces, era el matrimonio, porque el matrimonio significa un crecimiento de aquellos que están a su cargo, significa vida

El kuraq tata tenía que hacer visitas a su comunidad, entonces cuando hay un matrimonio obligado tiene que estar el kuraq tata, los dos marido y mujer, pero cuando hay duelo tiene que ocultarse, no tiene que aparecer, porque de él cuando está entrando es contadito es. Decían ‘son mi gente, son mis jalp'achus’, mis ovejas o mis llamas, así más o menos. Entonces, en un matrimonio de una sola persona aparecen dos, eso es para el kuraq tata es un progreso en su gestión, y cuando muere es un fracaso (entrevista a Aurelio Quiroz).

Así habían sabido hacer, había sido sagrado. Ahora no lo hacen valer tanto... nuestros abuelos uno sólo habían sido. En uno nomás pagaskanku y habían hecho kamachistaqa (cargos) según usos y costumbres. Y así la autoridad originarias como autoridades veían qué demandas, que problemas, ellos jallch'asqa jallch'asqa kasqanku (hacían rituales, celebraciones a los cerros) y ‘uj kintal jasutiy’ (un castigo de un quintal) esas cosas paralasqanku apaykachasqanku ¿i? (esas cosas decían y ejercían ¿no?). Ese camino ya no lo han seguido, lo han dejado, eso de las autoridades originarias, origen origen, eso empujaban, ‘a quién ya le está tocando, entonces a ellos ya les toca’, así elegían a esa autoridad se le llama alcalde o kuraq tata (entrevista a Ambrosio Mamani).

En este breve fragmento de una entrevista realizada a Ambrosio Mamani, que entonces era kuraq tata en ejercicio, se condensan varios elementos acerca del recuerdo que se tiene de “cómo estaban organizados los abuelos”.

En primer lugar, el carácter sagrado del cargo y del sistema de cargos. Como lo mencionamos anteriormente, el cargo de kuraq tata significaba asumir la responsabilidad de encarnar al *apu*, hasta el punto de identificarse incluso con el nombre del mismo. El kuraq tata y el *apu* eran uno y el mismo. Y como de pasada nos dice que ese carácter sagrado y ese reconocimiento se han perdido, porque “no lo hacen valer tanto”. Otro elemento, nuevamente el de los impuestos. La función del kuraq tata no era sólo ir a pagar los impuestos, sino en muchos casos “completar lo que faltaba” al impuesto. Es decir que en muchos casos los originarios no estaban presentes o por diversos motivos la contribución de cada originario no alcanzaba para pagar la tasa fijada y el kuraq tata debía “aumentar” de sus propios recursos para cubrir la tasa. Por eso, por ejemplo, el kuraq tata de eximo era “el más respetado”, porque al mismo tiempo era el que tenía que pagar un impuesto mayor.

Y nos dice además que de esta manera fueron cuidando y conservando estas tradiciones “jalch’asqa jalch’asqa”. Jall’chay es conservar, cuidar, guardar y la repetición de la palabra denota una acción continua.

Además mediaban en los conflictos y mantenían el orden. Hacían de jueces. “Uj kintal jasutiy” quiere alude a un castigo físico de azotes con el que sentenciaba a alguien que había cometido una falta grave en la comunidad.

Además velaban porque se mantuviera el sistema rotativo de los cargos por urigen, ‘a ellos ya les toca’, decían. Es decir que se respetaba la rotación en los cargos por urigen. El uso del plural denota que el cargo era asumido no sólo por el individuo, sino por todo el grupo familiar del *urigen* y en particular por la pareja.

Veamos otro testimonio que también nos aporta varios elementos de cómo era antiguamente la organización originaria.

Es que un mallku, un kuraq tata no puede trabajar, está dispuesto a entrar con esa decisión, si tiene que ir a visitar cuando hay un problema un charla eso lo hace. Después entre kuraq tatas visitas, después más antes la contribución territorial al Tesoro Nacional, tenía que pagar de su bolsillo... el de Churi de hartas comunidades tenía que pagar, era más respetado porque tenía más gente. También organizados se sentaban, los dos mallkus, como jefes al medio, y a sus lados sus kuraq tatas. Los dos mallkus eran los de uray pedaño y wichay pedaño, aparte de los kuraq tatas, ya viene elegido, es de una sola comunidad, tiene que ser de Vilacayma, el de arriba, y el de abajo el de Yarvicoya, de ese jap’iy, ese es el tata pedaño, alcalde de campo, se reúnen uray pedaño wichay pedaño se sientan a ver donde están tus kuraq tatas, llaman a la lista, con el nombre de su cerro (entrevista a Aurelio Quiroz).

Otro de los elementos que nos aporta esta entrevista es que durante el tiempo en que el kuraq tata asumía el cargo no podía trabajar, en parte por su condición “sagrada” y en parte porque debía dedicarle mucho tiempo a su cargo. Sin embargo, recibía la ayuda del resto de los miembros de la comunidad para subsistir, quienes trabajaban para él durante ese tiempo.

En otra parte de la entrevista, el Sr. Quiroz nos decía que los kuraq tatas se reunían cada domingo en la oficina del corregidor. Cada domingo asistían a la misa, con las varas de mando, les hacían “escuchar misa” y después se reunían con el corregidor.

En la misa y en las reuniones, la disposición en la que estaban sentados simbolizaba también el orden simbólico en que están dispuestos los jap’iy. Al centro estaban los dos kuraq tata que eran cabeza del ayllu, el de “wichay pedaño” (el del pedaño de arriba) que siempre era el del Vilacayma y el del uray pedaño (de abajo) que siempre debía ser de Yarwicoya. A la derecha los kuraq tata de arriba y a la izquierda los kuraq tata de abajo, con sus señoras y se “llamaba lista con el nombre del cerro”.

Los elementos rituales, además de la vara y el poncho y el resto de la indumentaria que describiremos adelante, son también el alcohol y la coca. El uso ritual del alcohol y la coca es uno de los elementos centrales tanto de las reuniones como de los ritos agrarios.

En cuanto a la segunda etapa, los entrevistados manifiestan que “no se sabían bien” las funciones de los kuraq tata, pero se mantenían como parte de una tradición en su dimensión ritual al menos.

Pero había también kuraq tatas, se elegía por turno de cada cantón o cada subcentral, por comunidad por comunidad, por turno era. Las funciones no se sabían bien, porque estaba perdido, sólo estaba nombrado, no hacía nada, no había como ahora q'otuchariy, reuniones del ayllu, no había, sólo estaba nombrado. Sólo ajina (así) en los matrimonios, fiestitas que había y ahí 'kuraq tata, kuraq tata' diciendo respetarinku [le respetaban], para eso nomás era (entrevista a Cirilo Tola)

El entrevistado dice que reconocían la autoridad del kuraq tata sólo en ocasiones especiales, tales como en los matrimonios, donde su presencia era imprescindible u otras ocasiones festivas y le decían “kuraq tata, kuraq tata”, como saludo, como señal de respeto y reconocimiento. Pero además de estas circunstancias no se sabía exactamente cuál era su función, porque poco a poco fueron apareciendo las autoridades sindicales al menos en los cantones.

En esta etapa se fueron perdiendo muchas de las funciones que eran atribuidas a las autoridades originarias. Sus funciones se redujeron a los ritos familiares y a los ritos agrícolas. Una de las funciones de las autoridades originarias era precisamente la de organizar y presidir rituales agrícolas y en particular los ritos relacionados con los *apus* o deidades protectoras. Gran parte de estos ritos dejaron de practicarse o al menos la participación de los miembros de la comunidad fue disminuyendo debido también al ingreso en la zona de las iglesias evangélicas en las últimas dos décadas del siglo pasado. Las nuevas religiones condenan todo tipo de rituales y deidades (también el catolicismo), así como el uso del alcohol y la coca. Esto no quiere decir que los ritos hayan desaparecido del todo, sino que estas prácticas se convirtieron en semi clandestinas, en prácticas que de ser respetadas pasaron a ser “toleradas” siempre y cuando se realicen con cierta reserva.

En estas condiciones, surgió a partir de 1997 el proceso de “reconstitución” del ayllu. El mismo denominativo de “reconstitución” denota un cierto estado de decadencia o al menos de marginalidad en el que se encontraba el ayllu. A continuación describiremos algunos elementos centrales de este proceso, que tiene que ver además con la demanda de la titulación de la TCO iniciada por la nueva organización originaria.

El proceso de reconstitución del Ayllu Kirkyawi

El proceso de reconstitución del Ayllu Kirkyawi data de 1997, cuando PROSANA (una institución que entonces dependía de la Prefectura) y otra institución denominada CIDRE realizaron un estudio acerca de la organización originaria del ayllu. A instancias de estas instituciones es que los kuraq tata de entonces se reunieron con Marcos Mamani, el heredero del antiguo cacique apoderado del ayllu y restituyeron el cargo de “cacique”, como cabeza del ayllu. A partir de entonces empezaron el trámite para lograr la personería jurídica del ayllu. Para realizar este trámite empezaron a hacer reuniones y poco a poco la organización “se fue levantando”.

Don Marcos Mamani era de la comunidad de Walleta Wacha. Y fue en esta comunidad donde empezaron a realizarse las reuniones con los kuraq tata de todos los jap'iy. Pocos años después falleció don Marcos Mamani y el cargo pasó por sucesión hereditaria a su yerno, don Vicente Arias, pues Marcos Mamani no tenía hijos varones.

Ese mismo año se fundó la CONAMAQ (Concejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qollasuyu), organización que aglutina a los ayllu y marcas del Qollasuyu. De esta manera, podemos decir que la reconstitución del ayllu Kirkyawi data de la época en que a nivel nacional se iniciaba un proceso de reconstitución de los ayllus y un proceso organizativo en ese sentido.

El ayllu Kirkyawi se afilió a la CONAMAQ el año 2000. El año 2003 se organizó el Concejo de Ayllus de Cochabamba. Las instancias organizativas regionales y nacionales hicieron posible que se genere una dinámica de constantes reuniones de los kuraq tata de Kirkyawi. Asimismo, algunos miembros ligados a las organizaciones originarias pudieron participar de la corriente más amplia de reconstitución de los ayllus gracias a su participación en eventos nacionales y cursos de capacitación convocados por el Concejo de Ayllus de Cochabamba y por la CONAMAQ. De este modo se formaron líderes comunales que fueron asimilando el discurso étnico de reivindicación que se plasmaba en un proyecto político de “reconstitución” de los ayllus.

Como vimos en los apartados precedentes, en la Provincia Bolívar se vivía en paralelo un proceso de organización o reorganización de los sindicatos campesinos, quienes se convirtieron en los interlocutores principales en cuanto al proceso de municipalización desde los inicios del mismo. Miguel Arratia (2002) hizo un estudio acerca del papel de la organización originaria precisamente en el proceso de municipalización. En el mismo afirma que la organización originaria del ayllu Kirkyawi fue relegada de dicho proceso. La

participación de las autoridades originarias en los procesos de planificación “fue marginal, manipulada y nula” (Arratia, 2002: 106).

Arratia atribuye este hecho a varios factores. En primer lugar, afirma que “la Ley de Participación Popular como forma de **dominio estatal** avasalló y relegó la institucionalidad de la organización ‘tradicional’, al interlocutar con los sindicatos campesinos, organizaciones más proclives y funcionales a la institucionalidad estatal” (Arratia, 2002: 104; énfasis del autor). Si bien a continuación desarrolla la idea de que el sindicato tienen por definición una función que tiene que ver más con la relación “hacia afuera” de la comunidad y en concreto una función de relación con el Estado, no queda claro el argumento que justifique la idea de que la LPP es una forma de dominación estatal. Otra de las razones que expone Arratia del relegamiento de las organizaciones originarias en el proceso de municipalización es que ésta está “orientada hacia adentro, hacia el espacio de vida que es el territorio” (2002: 105). En este caso, el hecho de que la organización originaria no participe de estos procesos de planificación municipal tiene que ver más bien con el carácter de la misma y sus funciones específicas. También se menciona que los responsables de los procesos de planificación marginaron sistemáticamente al ayllu y que las autoridades originarias, por su parte, desconocían la Ley de Participación Popular y sus mecanismos de planificación (Arratia, 2002: 107). Considero que esta explicación tampoco es del todo cabal, pues los dirigentes sindicales y las autoridades del ayllu, al pertenecer al mismo grupo social tienen más o menos la misma información disponible (sea mucha o poca). Tampoco creo que se trate de una lógica de “dominio estatal”, la que haya hecho que se privilegie a una u otra organización, porque tenemos casos de otros ayllus donde la LPP ha tomado como interlocutor válido a la organización originaria (como es el caso de Kakachaka) ante la inexistencia de sindicatos.

Considero que, por los datos recogidos, se tenían dos organizaciones latentes antes de la implementación de la LPP, al ayllu y el sindicato. En 1994, los mestizos del pueblo, que detentaban al mismo tiempo el poder político estatal y en parte la organización sindical, consideraron que el interlocutor “natural” del municipio debía ser el sindicato, y que esta idea también era compartida por las mismas comunidades. Sin embargo, PROSANA y otras instituciones como PRODEVAT veían también en el ayllu a un interlocutor válido de este proceso. Esta idea fue adquiriendo vigencia a medida que se hicieron las gestiones para la reconstitución del ayllu, la obtención de la personería jurídica, etcétera.

Cirilo Tola nos contaba en una entrevista que cuando él era Provincial fue que se empezó con la reorganización del ayllu. Sin embargo, fue el mismo sindicato que por momentos puso resistencia a la reorganización del ayllu.

Cuando yo era provincial organizamos cursos, nos fuimos donde Marcos Mamani, vimos que era necesario que no se pierda nuestra cultura y yo he buscado organizar a los kuraq tatas del ayllu, hemos ido con los kuraq tatas a Walleta Wacha, y he organizado a los kuraq tatas, y los he posesionado y el libro de actas hemos elaborado sobre las reuniones, para sacar la personería jurídica, de ahí hasta ahora están los kuraq tatas... La organización CIDRE nos ha ayudado a organizar a los kuraq tatas, y los del sindicato 'está organización para qué estás haciendo' me han dicho, yo quería revalorar la organización de nuestros padres, de nuestros abuelos, no estaba valorado... ahora las bases valoran a los kuraq tatas, ya tienen sus sellos, libros de actas. Porque no tenían ni sellos ni nada, recién están eligiendo a sus kuraq tatas de manera rotativa, antes no lo veían como autoridad, en las fiestas, le decían "tata kuraq tata" nada más. Ahora está valorado... El abuelo de Marcos Mamani era cacique porer (apoderado) y se ha muerto y ellos se quedaron con los documentos, su papá se quedó con los documentos y así Marcos Mamani quedó como cacique y así entró como cacique, antes no era cacique, no se conocía cacique. Cuando murió don Marcos entró don Vicente Arias... porque Marcos Mamani no tuvo hijos varones y entró su yerno. Antes había competencia [entre ayllu y sindicato], pero ahora ya no. En un congreso se ha acordado que trabajemos juntos dentro de la base, entonces recién han entrado de acuerdo, había combate... porque los del sindicato no querían a los ayllus, no querían al cacique... (entrevista a Cirilo Tola).

Sin embargo, pese a los acuerdos, de alguna manera los miembros de la organización originaria quedaron marginados. De ahí que se cambió la estrategia. Según Arratia, la organización originaria no participó en las elecciones municipales de 1995 ni de 1999

porque su preocupación y actividades centrales están centradas en la problemática de la tierra-territorio, por lo que no participan en política, es más, no quieren saber nada de la participación popular porque piensan que es un engaño. Por consiguiente, la gran preocupación del Ayllu es el saneamiento de tierras y el reconocimiento del territorio por parte del gobierno nacional (Arratia, 2002: 118).

Las afirmaciones de Arratia muestran que hubo un momento, después de 1999, de descalificación del proceso de municipalización de parte de la organización originaria, al sentirse marginada de los procesos de planificación. El argumento es, resumidamente el siguiente: la Participación Popular es un engaño, el sindicalismo está metido en política, nosotros no nos metemos en política ni en el municipio, nosotros nos preocuparemos del saneamiento de tierras. Y de ahí que el ayllu reconstituido, encabezado por Vicenta Arias, se arrogó la función de llevar adelante el saneamiento de las tierras y conseguir la titulación como Tierra Comunitaria de Origen para el ayllu Kirkyawi, del cual ellos formalmente eran sus legítimos representantes. Fue así como iniciaron los trámites para la titulación de las tierras de las comunidades como un solo territorio bajo la figura de Tierra Comunitaria de Origen (TCO)⁴⁸.

⁴⁸ De todas maneras, el cierto rechazo hacia la participación política regional a través del Municipio de parte del ayllu, del que da cuenta Arratia el 2002, era parte más bien de una postura temporal que de una convicción, puesto que en

Según Arratia, al sentirse marginados (antes de 2004) del proceso de planificación municipal y de los CPPP en concreto,

la organización del ayllu ha optado por realizar sus propias reuniones en la comunidad de Walleta Wacha, comunidad donde vive el cacique, en estas reuniones se tratan temas que tienen que ver estrictamente con la organización, problemas, coordinación, actividades a realizar y fundamentalmente el largo e irresuelto problema de la tierra y territorio, legalización y saneamiento del mismo (Arratia, 2002: 123).

De esta manera fue surgiendo la organización originaria ligada a resolver el problema de la titulación de tierras bajo la figura de la TCO. Sin embargo, como vimos anteriormente, las funciones y en alguna medida la legitimidad de las autoridades originarias había ido menguando. Varios de los testimonios dan cuenta de que respecto a la reconstitución de los ayllus las opiniones estaban divididas.

Algunos apoyan [al ayllu] porque nosotros de la tierra siempre vivimos desde nuestros abuelos había esta autoridad y otros no quieren reconocer, no quieren hacer valer a esta organización. Antes como dueños legítimos éramos y pagábamos al tesoro. Ahora como eso se ha congelado algunos ya no se sienten como dueños legítimos de la tierra, dicen que otra vez sacaremos testimonios. Otros dicen ‘qué es ayllu’, otros no saben. Hasta yo no estaba bien enterado, hasta que he llegado a este cargo y recién me he enterado cómo había sido el ayllu y recién para impulsarlo me he preparado (entrevista a Ambrosio Mamani).

La reconstitución del ayllu Kirkyawi se ha asentado así en un aspecto extremadamente sensible, el de la tenencia de la tierra. Pese a ser un elemento central para los pobladores del ayllu, también es un ámbito en el que priman el desconocimiento y la incertidumbre. Las opiniones y decisiones al respecto están guiadas más bien por temores que surgen del desconocimiento de las leyes al respecto.

Entonces, cuando la organización originaria empezó a hurgar en el tema tierra saltaron los conflictos y las susceptibilidades respecto a la propiedad de la tierra, el pago de impuestos, etcétera:

Al año dos veces solían pagar [el tributo]. Así pagando, dueños legítimos habían sido pues nuestros abuelos. Ahora como no pagamos algunos dicen ya no es de nosotros esta tierra. Ha entrado la reforma y peqturpariqu a nuestros abuelos... si no van a agarrar la reforma entonces tenían que seguir pagando. Entonces cuando ha entrado la reforma ya no tenían que pagar. Porque tenían que pagar por cada origen, origen. Una vez que pagaban les daban un recibo y eran dueños de las tierras y la reforma un poco peqturpayamun y ahora sin pagar no nos vemos como dueños (entrevista a Ambrosio Mamani).

las elecciones siguientes, como vimos, la organización originaria se valió de la personería jurídica que había obtenido para participar en las elecciones y logró acceder a dos concejalías.

Este breve fragmento de la entrevista a Ambrosio Mamani, que ejercía ese entonces como kuraq tata, refleja toda la concepción a la que hace referencia Platt sobre el “pacto de reciprocidad ayllu estado”. Según esta idea, el impuesto o tributo no era percibido como una carga opresora sobre los ayllus, sino como una garantía de la propiedad sobre la tierra y como parte del reconocimiento del Estado de los derechos del ayllu sobre la tierra. Con la reforma agraria (aunque en realidad décadas después) se suprimió el tributo y este hecho, en vez de ser percibido como algo positivo es percibido como una amenaza, como fuente de incertidumbre. El entrevistado dice en dos ocasiones que el reforma ha causado confusión (*peqturpayamun* es de difícil traducción, quiere decir que ha mezclado las cosas, ha causado un embrollo, una confusión): “ahora, sin pagar ya no nos vemos como dueños”, dice el Sr. Mamani y añade a continuación: “pero como dueños estamos aunque con o sin documentos. Como dueños estamos nosotros, pero es necesario hacer sanear la tierra otra vez. Y vamos a ver si nos va a tocar pagar o no, colectivamente vamos a ver porque son pequeñas tierras que producen poco, no hay mucho, tal vez, vamos a ver cómo será si vamos a pagar o no vamos a pagar” (entrevista a Ambrosio Mamani). El tema de la titulación genera sentimientos contrapuestos. Por una parte se percibe que como ya no pagan impuestos ya no se sienten dueños de la tierra. Para sentirse dueños de la tierra será necesario el saneamiento, pero también con el saneamiento es posible que deban pagar nuevamente impuestos o contribuciones, lo cual tampoco es visto con buenos ojos.

De este modo, el trámite de titulación como TCO debió atender dos frentes. Por un lado, atender a los largos, tediosos y costosos procedimientos legales. Pero, por otro lado, debían convencer a las comunidades de que era algo favorable para todos, que les iba a dar seguridad jurídica sobre la tierra y que no significaba que iban a pagar más impuestos.

Durante el trabajo de campo, hemos podido registrar una parte muy breve del proceso, que duró varios años.

La titulación del ayllu como Tierra Comunitaria de Origen (TCO)

En cuanto a la titulación como TCO, nos referiremos a cuatro aspectos principales que recogidos en el trabajo de campo: los motivos implícitos y manifiestos para conseguir la titulación como TCO, el surgimiento de los conflictos de límites, la negativa de algunas comunidades de adscribirse a la TCO y las disputas surgidas con la organización sindical.

Don Juan Escalante, concejal por POKUY, nos manifestaba que la titulación como TCO era más conveniente que la titulación individual o la titulación simple puesto que implicaba derechos no sólo sobre la tierra, sino sobre los recursos, en particular del agua.

Queremos TCO, porque la idea es ser dueños de tierra territorio, si no saneamos TCO, nos lo medirán nuestras parcelas, de esito seremos dueños, pero no seremos dueños del agua, áreas verdes, ni de los árboles, ni de las piedras. Digamos desde la puerta de mi casa mi parcela van a medir, pero si por ahí está pasando el río, eso ya no nos va a pertenecer. Entonces eso no está bien para nosotros, siendo un ayllu grande, vamos a ser dueños ahí adentro, y si viene alguna institución, ONG, primero nos deberán consultar a nosotros, no podrán entrar fácilmente. Por eso sanear como TCO es un beneficio, quizás de aquí a unos años haya una ley y tengamos que pagar hasta del agua de los juturis que damos de beber a nuestros animales, pensando y reflexionando (t'ukurispa) estas cosas hemos entrado al saneamiento de las TCO (entrevista a Juan Escalante).

El razonamiento del entrevistado responde en parte a una interpretación de la Ley INRA, según la cual, bajo la figura de TCO, las comunidades beneficiadas por esta modalidad de titulación podrán hacer uso de los recursos de su territorio, además de la tierra. Pero también, en parte, está presente un cierto temor a que si no se opta por la titulación como TCO podrían perder el derecho a utilizar el agua de las vertientes e incluso “los árboles y las piedras” dejarían de pertenecerles. Son más bien estos temores infundidos los que han motivado a las comunidades a apoyar el proceso de titulación como TCO. Además, según el entrevistado, cuando tengan la titulación como TCO tendrán derecho a decidir acerca del ingreso de las ONG en las comunidades. Esto no es del todo preciso. Los pueblos indígenas tienen el derecho a ser consultados sobre las decisiones que les afecten independientemente del tipo de titulación que tengan sobre sus tierras. Sin embargo, este tipo de argumentos responden más bien a una estrategia para convencer a los comunarios de apoyar el proceso. Otra de las razones que se esgrimieron es que como TCO tendrían derecho a recibir “más financiamientos”, según pudimos constatar en las reuniones a las que asistimos, donde se trató el tema de la TCO. De todas maneras, durante el trabajo de campo, pudimos constatar que no todos estaban convencidos de los beneficios de llevar adelante el proceso de titulación e incluso las autoridades municipales se preguntaban hasta qué punto era favorable este tipo de titulación, debido a que el mismo había desatado algunos conflictos graves en cuanto a límites y en cuanto a la negativa de algunas comunidades de apoyar el proceso.

Uno de los requisitos fundamentales para la conclusión del trámite y para la obtención del respectivo título era precisamente que todos los puntos del polígono a ser titulado estén saneados y que no hayan conflictos de límites. Los puntos conflictivos, cuando hicimos el trabajo de campo eran Qollpa Qota, Chullpani y Aquerana. Las autoridades del ayllu, junto con los técnicos del INRA tuvieron que recorrer las comunidades, hablar con los comunarios e incluso recurrir a las autoridades locales para llegar a acuerdos.

En una reunión, el 1 de octubre de 2005, el Tata Cacique informaba acerca de estas gestiones que hicieron. A modo de ilustración reproducimos las notas que tomamos sobre este informe.

El tata cacique informa que el día 19 y 20 de septiembre estuvieron en Bolívar las autoridades del INRA. Con ellos visitaron Qollpa Qota, y que han hablado bien con los comunarios. Ese día también fueron a Tanqa Leque y a Chullpani, pero en esta última comunidad no han encontrado a las autoridades. El 22 fueron a Chijmu y que hablaron con las bases, bien nomás. Y han pasado a Tanga Tanga – Molino. Ahí estaban reunidos los comunarios con el presidente del Consejo de Caripujyo (Potosí) y les dieron pito, comida y que están en la disposición de arreglar el conflicto. Después de eso fueron a Aquerana. Allí los detuvieron y les reclamaron que porqué están “caminando de callado” (haciendo trámites en secreto). El jilancu había sido un joven llamado Hilarión, pero había otros comunarios que estaban borrachos, se les aproximaron y les dijeron que por qué están caminando, que ellos no quieren TCO y se van a esperar hasta la Constituyente. Que les han quitado su bolsa y el coche en que viajaban lo han trancado con piedras. Que para él es una pena (llakiy) que hagan eso. Al final no hubo reunión en Aquerana, vino en vano la técnica del Concejo de ayllus de Cochabamba, que es la hermana Toribia. Que van a recurrir al tribunal agrario para solucionar el problema. El viernes fueron a Qollpa Qota, pero no se avanzó mucho. Y también se determinó la mancha urbana que estará en la TCO. Fueron a Chullpani, y los comunarios habían cambiado de parecer, que no querían solucionar para que siga el trámite de TCO. Entonces tuvieron que ir don Pablo Cruz del Consejo y el sub prefecto para dejar una citación. Los de Caymani tampoco quieren titulación como TCO, sino titulación simple, y los de Pata Pata también. Informó también que los de Aquerana les han querido pegar diciendo que deben estar ganando dinero con esos trámites. Y el Cacique se quejó de que no recibe ayuda, que no caminan todos los kuraq tatas, algunos nomás, ese día sólo estaban los de Uray Peraño, Wichay Peraño y San Martín. Y amenaza con abandonar los trámites porque él también tiene trabajo que hacer.

El informe del Tata Cacique da cuenta de las dificultades que tuvieron que enfrentar por la resistencia en las mismas comunidades a la titulación como TCO y de los conflictos suscitados a raíz de la misma, al punto que amenazaba con renunciar a seguir con el proceso. También, como se refleja en el informe, donde el conflicto se tornó incluso violento fue en Aquerana, donde el conflicto de límites data de la época colonial, como da cuenta el trabajo de Izko (1992), uno de los pocos en los que podemos encontrar alguna referencia histórica acerca del ayllu Kirkyawi. El problema de límites entre Aquerana (Bolívar) y Tanga Tanga (Sacaca), según el mencionado trabajo, tiene una larga data y periódicamente resurge con ribetes violentos. Pese a la intervención del estado colonial primero y de las autoridades republicanas posteriormente, los conflictos por límites en este sector nunca pudieron ser definitivamente resueltos. El territorio en disputa, según consta en las fuentes coloniales y en los testimonios actuales, no tiene gran valor, ni siquiera se trata de zonas de cultivo, sino más bien de tierras de pastoreo. Los conflictos por límites, en particular en este sector, son más bien parte de una rivalidad ancestral entre comunidades y se reactivan periódicamente cuando las rivalidades se agudizan, es más bien un “pretexto” para el enfrentamiento. En este caso en particular, la titulación de la TCO y la necesidad establecer una delimitación definitiva no hizo más que reactivar estas antiguas rivalidades, es por eso que el conflicto se tornó particularmente virulento.

Al respecto, pude obtener a siguiente información. En una ocasión caminaba por la cima de unos grandes pedregones, donde había pinturas rupestres y huellas petrificadas. En plena cima encontré un señor de Yarwicoya que estaba recogiendo leña, a unos 10 km. de su casa. En el curso de la conversación, me contó que su hermana vive en Aquerana y que hace unos cuatro

años los de Aquerana sufrieron una agresión de parte de los de Sacaca. Al parecer hubo una incursión violenta a algunas casas de los de Aquerana. Anoticiados del hecho, él y sus hermanos y gente de otras comunidades fueron a ajustar cuentas con los de Sacaca, con trajes de combate, con la faja del t'inku y monteras, fajas de cuero y zapatos pesados y que pelearon con los de Aquerana. Uno de sus hermanos era el más “capito” (más hábil) para pelear porque tenía más fuerza, pero a él lo agredieron entre tres y se salvó de que lo mataran de un picotazo, porque le dieron un picotazo en la faja de cuero. La pelea es por los linderos, según nos comentó esta persona, por tierras que son purumas, donde no se siembra, pero sirve para pastoreo. Nos decía que es una zona peligrosa porque sigue latente el conflicto con los de Sacaca.

Me sorprendió mucho el relato por el nivel de violencia que había alcanzado el conflicto, pero también por el hecho de que se hayan tomado represalias contra los de Sacaca con la indumentaria bélica ancestral, que sólo se veía en los t'inkus (peleas) rituales que se practicaban hasta hace unas décadas en Kirkyawi y que todavía se practica en algunas regiones del norte de Potosí. Esto da cuenta de que el enfrentamiento no es circunstancial ni casual, sino que tiene incluso un carácter ritualizado y organizado. De todas maneras, los enfrentamientos pueden tener consecuencias trágicas como la muerte de miembros de ambos bandos⁴⁹.

Precisamente el problema de Aquerana hizo que desde el 2003 el proceso de titulación se haya paralizado (al menos hasta el 2005, que seguía el conflicto), pero los intentos de las autoridades originarias, las autoridades locales e incluso del ejército que intervino anteriormente para hacer las delimitaciones fueron vanos. De todas maneras, dado que el conflicto de Aquerana había paralizado todo el proceso, crecía la presión del resto del ayllu para obligarlos a ponerse de acuerdo con sus vecinos y solucionar el problema, pues se estaba perjudicando a todos. Además, la reacción violenta de los de Aquerana contra las mismas autoridades originarias causó indignación. Un señor que sin ser autoridad había acompañado a los kuraq tatas a Aquerana cuando estos fueron agredidos por los comunarios, protestaba ante la asamblea en la que se informó de este hecho, diciendo que “en vano habían tienen escuela, en vano han ido al cuartel porque son unos malcriados” y que de todas maneras se debe seguir adelante con el proceso de titulación de la TCO.

⁴⁹ Pudimos constatar anteriormente, en Oruro, un enfrentamiento por límites de mayores dimensiones. El año 2004 pasado los ayllus de Condo, Kakachacas y Tola Palca atacaron un ayllu que se encuentra en la provincia Huari, y saquearon sus llamas, obligándolos por la fuerza a anexarse a la provincia Avaroa. Los de Tola Palca, por temor a las represalias violentas de los afectados vendieron todas sus llamas. Los afectados, por su parte reclaman la restitución de 500 llamas que les fueron arrebatadas. El tema de los límites es un problema grave que ha llevado a enfrentamientos violentos, e incluso armados, entre ayllus.

Otro de los graves conflictos que surgieron a raíz de la titulación de la TCO fue la negativa de algunas comunidades a sumarse al proceso, en particular las comunidades de ex hacienda que alegaban “no ser del ayllu” y que no tenían por qué renunciar a sus títulos porque sus abuelos habían comprado sus tierras “con oro y plata” a la “corona española” o “al patrón”⁵⁰. De hecho, al final del proceso, estas comunidades no entraron en el territorio de la TCO. Sin embargo, queremos resaltar algunos aspectos de interés en este conflicto.

No tenemos los datos precisos acerca del carácter de los títulos de propiedad de estas comunidades. Lo cierto es que en una época anterior a la reforma agraria eran haciendas. Con la reforma, o tal vez antes, los colonos y pegujaleros adquirieron los derechos de propiedad sobre las tierras. El hecho de que hayan pagado alguna suma de dinero puede ser cierto, debido a que antes de la reforma muchos hacendados optaron por vender sus tierras a sus mismos colonos. No se cuentan con datos históricos de las haciendas de la región, pero por las pocas referencias que tenemos en la obra de Izko (1992) podemos afirmar que el ayllu Kirkyawi se extendía hasta estas tierras que son actualmente consideradas de ex hacienda. Es decir que étnicamente tanto los ex colonos como los miembros del ayllu tienen las mismas raíces. Sin embargo, la experiencia histórica de estas comunidades, su condición de ex colonos de hacienda, el contacto con los patrones, mayordomos, etcétera, ha generado cierta diferenciación étnica y social. Ellos “no se consideran parte del ayllu”, no sólo en el sentido del carácter de la tenencia de la tierra, sino que se tienen en mayor valía, se consideran en una escala social mayor que sus vecinos de los ayllus.

Hernán Goitia nos decía refiriéndose a los de Kumuna: “el problema radica en que ellos han sido hacienda y a los campesinos les dicen *laris* y ellos son medio *q'aras*, por eso nomás no quieren [ser del ayllu], por racismo, por costumbre. Dicen en Bolívar es ayllu, puro ayllu y nosotros no queremos ayllus, nosotros somos hacienda” (entrevista a Hernán Goitia).

El entrevistado hace referencia a la comunidad Kumuna, que no sólo no querían titularse como TCO, sino que además negaban pertenecer a la misma Provincia Bolívar y querían anexarse a Arque. Lo interesante del caso es que ellos identificaban a Bolívar como “ayllu” y pretendían ser “medio q'aras” (no indios, mestizos). Y es que a pesar de las leyes y de los discursos reivindicativos de las culturas originarias, persiste la idea de que mientras menos indio uno sea es mejor. Los ayllus representan en nuestra sociedad la escala más “baja” de la estratificación racista, al menos en los andes, precisamente por su carácter conservador, por su resistencia a adoptar fácilmente los rasgos culturales de los mestizos, porque se mantienen en sus enclaves

⁵⁰ Es interesante que los de Challoma afirmaban, según escuché en una reunión que ellos no querían pertenecer al ayllu porque sus abuelos habían comprado sus tierras “con siete mulas de oro y plata a la corona española”.

de montaña con sus tradiciones, su lengua, sus formas organizativas, su indumentaria propia, etcétera. Despectivamente, quienes se sienten “menos indios” dijéramos, denominan a la gente de los ayllus como *laris*. De esta forma han surgido, a raíz del tema de la titulación de tierras las diferencias étnicas que están latentes entre las comunidades que aparentemente tienen el mismo origen indígena, pero que en los hechos el ser indio o indígena es todavía motivo de discriminación.

A todo esto se suma la oposición de parte de un sector de la organización sindical, en particular de aquél identificado más bien con la población pueblerina. En el fondo, pese a los discursos de que las dos organizaciones, tanto sindical como la del ayllu, van a trabajar coordinadamente, subyace, como lo veremos más adelante, una lucha por la legitimidad de ambas organizaciones ante las bases, ante las comunidades.

Podemos decir también que la organización originaria se arrogó para sí la tarea de llevar adelante los trámites para la titulación como TCO. Dadas las características de la Ley INRA, la TCO sólo se otorga a los pueblos indígenas u originarios. En este caso, la organización sindical era la que quedaba al margen y se legitimaba la organización originaria, incluso ante el Estado. En el fondo, el tema de la TCO tenía por función legitimar la organización originaria en su, a veces abierta y a veces encubierta, disputa con el sindicato.

Así como quienes estaban más identificados con el ayllu hicieron una campaña entre los comunarios para hacerles comprender la importancia y las ventajas de la TCO, también quienes estaban más identificados con el sindicato hacían campaña en contra. Uno de sus argumentos era que el saneamiento de la TCO era para que “paguen impuestos”. En otra ocasión, la dirigente departamental de la organización de mujeres, que era de Bolívar, decía que la Ley INRA era de Sánchez de Lozada y que se debía parar el proceso hasta que salgan haya una nueva Constitución (porque en ese momento se estaba en pleno proceso constituyente). Por lo tanto, los kuraq tatas, el cacique y el INRA debían detener el proceso. Y acusaba al cacique y a los kuraq tatas de haber ocasionado los conflictos de límites y el conflicto con Kumuna, diciéndoles “caciques problema ruadores” (que eran generadores de conflictos). Acusaba también a las autoridades originarias de “no coordinar con el sindicato” y de estar haciendo estos trámites de manera clandestina, “de callado”.

En la misma reunión, inquirieron a uno de los presentes, el Tata Félix del Concejo de Ayllus de Cochabamba, de por qué había dicho por radio que está mal la Ley INRA, que sólo favorecía a los q'aras del oriente del país. La hermana Toribia, técnica del Concejo de Ayllus de Cochabamba salió al paso, explicando que en las alturas, en el altiplano habían rechazado en un principio la Ley INRA, que contemplaba la figura de TCO sólo para los pueblos indígenas de tierras bajas, pero que la CONAMAQ les había asesorado para que también los

ayllus y marcas sean considerados en esa modalidad y que ante esa solicitud “el gobierno casi se desmaya”. Pero ahora la Ley INRA ya era favorable para los ayllus. En definitiva, las acusaciones a las autoridades del ayllu y los argumentos para que se detenga el proceso no prosperaron, en parte porque carecían de fundamento y en parte porque las comunidades ya estaban convencidas de la necesidad de sanear sus tierras bajo esta figura legal.

De todas maneras, la posición de los sectores afines al sindicato tampoco era de oposición cerrada al trámite de TCO, sino la de esperar a los resultados de la próxima Asamblea Constituyente y a las elecciones de fin del año 2005. El argumento era que si los indígenas iban a “ganar en la Constituyente” (en el fondo, se pensaba que la Constituyente iba a ser el Pachakuti, el inicio de un tiempo nuevo, de un cambio total en las relaciones de poder en la sociedad nacional), por tanto, ya no sería necesario atenerse a las leyes anteriores a la misma. En realidad, tanto respecto a la Constituyente y a la TCO, se esgrimían argumentos que iban más bien orientados a infundir temores o esperanzas que orienten las decisiones de las comunidades a favor o en contra del proceso de titulación de la TCO.

Pese a la oposición de algunos sectores del sindicalismo, a los conflictos de límites, a la decisión de las comunidades de ex hacienda de no ser parte de la TCO y a lo largo y costoso del trámite, finalmente el año 2008 se logró la titulación del ayllu Kirkyawi como Tierra Comunitaria de Origen, un gran logro para la organización originaria.

Antes de pasar a describir la estructura organizativa originaria y sus funciones, es necesario recalcar que la reconstitución del ayllu ha sido impulsada en parte por agentes externos al mismo ayllu, tanto instituciones como organizaciones nacionales, en particular la CONAMAQ y el Concejo de Ayllus de Cochabamba. Estas organizaciones tienen un discurso de reivindicación étnica y cultural de los ayllus quechuas y aymaras de las tierras altas de Bolivia. Uno de los elementos fundamentales de su discurso es la referencia a un pasado idílico y a un presente ominoso. La legitimidad de los ayllus se funda ante todo, según su discurso en su antigüedad, en el hecho de que provienen “desde el tiempo de los incas”. Tuvimos oportunidad de asistir a un taller organizado por el Concejo de Ayllus de Cochabamba, en septiembre de 2005 con la presencia de técnicos del Ministerio de Asuntos Indígenas del gobierno de entonces (gobierno transitorio de Eduardo Rodríguez Veltzé). Precisamente es desde las instancias gubernamentales como esta y desde las instancias institucionales como la CONAMAQ, que se va difundiendo una versión elaborada de la “cosmovisión andina”, con una visión más política que histórica o social. En el taller, uno de los técnicos hizo un recuento histórico de las luchas indígenas desde la resistencia Inca hasta 1992, “cuando se recuerdan los 500 años de la invasión española”. Según esta versión histórica, existiría una suerte de continuidad entre la resistencia Inca, los levantamientos de 1781 de Tupac Katari, Tomás

Katari, Tupac Amaru, etcétera, Zárate Willka y la reforma agraria. El común denominador en la historia, según el expositor, sería la oposición entre indios y q'aras. Sin duda es una versión demasiado simplista y demasiado distorsionada de la historia.

Otro de los elementos del discurso reivindicativo que se manifestaba en estas exposiciones era una contraposición entre la cultura andina y la cultura mestiza, atribuyéndole a la primera una serie de virtudes como la complementariedad hombre mujer, el principio de unidad y hermandad comunitaria y ecológica. “Nuestros abuelos aprendieron a vivir en comunidad – decía el técnico del Ministerio- cuando se vive en grupo nos ayudamos, nuestros abuelos aprendieron a vivir en comunidad con las estrellas, de la astronomía sale la cruz escalonada”. En definitiva, decían, los españoles no han traído nada bueno al ayllu, “ni siquiera el fútbol, porque nuestra selección siempre pierde”. Respecto a la antigüedad del ayllu, uno de los presentes decía “Los ayllus somos de 62 mil años antes de Cristo (sic)” y añadía además que “el territorio es la jallp'a y la Pachamama, la Pachamama es como la gente, vive con el agua. Nosotros no contaminamos, cuidamos, *ch'allamos*. En cambio los *q'aras* contaminan. Nosotros no somos indios, somos ‘originarios’”.

A todo este discurso se añadía además las referencias infaltables al Convenio 169 de la OIT, al artículo 171 de la (antigua) Constitución, etcétera. Y con este bagaje se planteaba un cambio total en el Estado q'ara, que era obra de los q'aras, que habían traído la división por Departamentos, Provincias, Cantones, etcétera. Debía reconstituirse todo el Qollasuyo y los antiguos ayllus y por tanto la división política, y elegir a las autoridades rotativamente e instaurar un gobierno propio, un estado plurinacional, como lo había sido el Qollasuyo, etcétera. Se planteaba además hacer desaparecer las provincias y los cantones, hacer desaparecer el corregidor, el prefecto, el subprefecto y que en su lugar estén el jilacata, el mallku, los caciques.

Lo que debemos destacar en este punto es que, estas instancias de organización como la CONAMAQ o el Concejo de Ayllus de Cochabamba, se han constituido en el nexo entre las organizaciones originarias de los ayllus y la política nacional, confiriéndoles una nueva perspectiva en su participación en la misma. Los pueblos indígenas del oriente y de tierras altas tuvieron una activa participación en los procesos políticos que llevaron al derrocamiento de Sánchez de Lozada y en la demanda de que se realice una Asamblea Constituyente. En el caso de Bolívar, los dirigentes y comunarios participaron tanto de parte del sindicato como del ayllu, pero en todo caso esto significó una apertura a la política nacional de la que tradicionalmente se habían mantenido al margen.

Uno de los entrevistados, que participó de estas movilizaciones, tiene un recuerdo muy profundo de esas jornadas:

ñak'ariykunas wañunku (en estos conflictos hubo muertos), chaykunas marchasman rinku (así van a estas marchas), chayjina mana mikhuspa sufrey (así sin comer sufren en estas movilizaciones), pitaq chaymanta kutichiy (quién responde por eso), pitaq chay ñakariymanta yanapan (quién ayudará a los que han sufrido). Noqaqtaq sacrificakuni, sufrini enteramente (yo también me he sacrificado, he sufrido mucho) y cuando sea abuelo quién me va a ayudar y reconocer de las luchas... ahora si no se va a hacer la Asamblea Constituyente, entonces en vano ha sido la lucha, en vano tanta gente ha perdido su tiempo... si no van a hacer... no sé quién va a hacer justicia... de tanta gente que lucha, comiendo sin comer (entrevista a Ambrosio Mamani)

De todas maneras, la participación de los ayllus en la política partidaria era percibida con cierto recelo, porque los partidos políticos eran vistos con desconfianza, Ambrosio Mamani, comentaba al respecto que “no es bueno entrar en la política, porque como autoridades originarias tenemos nuestra propia política”.

Antes, nos decía, los ayllus dábamos el voto diciendo “quién será presidente”, y apoyaban al que pensaban que iba a ganar... ahora participan en bloqueos, marchas, “ch'aqwas” (bullicios, líos), etcétera.

Al respecto, el entonces diputado Severino Condori, nos decía que las comunidades de la Provincia estaban bien organizadas, que habían participado de las movilizaciones sociales de las marchas hacia la ciudad de La Paz “para exigir la Asamblea Constituyente y el enjuiciamiento de Goni”. La participación en las movilizaciones sociales ha permitido que una parte importante de la población vaya adquiriendo otra perspectiva respecto a la política nacional, a la que ellos ya no eran ajenos, sino de la que eran, aunque muy esporádicamente, protagonistas. El Sr. Condori nos contaba que ha participado gente de varias comunidades, en turnos semanales de más de cien personas que llegaban a los puntos de bloqueo o a la ciudad de La Paz.

Sin duda, parte de las propuestas de la CONAMAQ han sido recogidas en la posterior Asamblea Constituyente y se plasmaron en la actual Constitución, al menos en los elementos más bien de tipo simbólico, como instaurar la wiphala como emblema nacional. Se abre además la posibilidad de que se instauren autonomías indígenas “en el ámbito de sus territorios”. No es nuestra intención analizar aquí la nueva Constitución, pero sí podemos decir que en la época en la que se estaban realizando las discusiones en la Asamblea Constituyente, existía la idea de que la Constitución iba a subvertir completamente el orden institucional y social establecido, que iba a significar un “pachakuti”, un cataclismo social. En un taller llevado a cabo en Villa Verde en septiembre de 2005, uno de los antiguos dirigentes, don Cecilio Jacinto, toma la palabra y dice que a ellos como originarios no los pueden marginar, que “aunque el diablo entre como presidente” no los pueden marginar de la Constituyente y que quieren asamblea constituyente para que se cambien las leyes y se acabe la marginación.

Otra persona entrevistada nos manifestaba que ellos habían participado en marchas, bloqueos y distintas movilizaciones sociales pidiendo Asamblea Constituyente, pues considera que con la nueva Constitución y con el apoyo que recibiría Evo se terminaría la discriminación (entrevista a Ambrosio Mamani). Si bien la Constitución no ha sido lo que se esperaba, el proceso mismo ha generado una nueva dinámica de participación política de los ayllus, al menos en sus niveles superiores.

Relación entre la organización originaria y el sindicato

La relación entre la organización originaria y el sindicato ha estado marcada desde un principio por cierta competencia en cuanto a la necesidad de una y otra de legitimarse tanto ante la comunidad como ante las instituciones con las que interactúa la misma. Sin embargo, la vigencia de las dos organizaciones en la misma Provincia al mismo tiempo es una característica propia y una riqueza.

No haremos aquí un recuento de cómo ha sido esta relación en los últimos años, puesto que no tenemos los datos de cómo sucedieron los hechos desde la reconstitución de ambos sistemas organizativos. Más bien hemos recogido las percepciones de los distintos actores acerca de la existencia de las dos organizaciones en la Provincia y acerca de la relación entre ambas.

Una primera percepción es que el hecho de que se estén organizando los kuraq tata alrededor de la reconstitución del ayllu y la consecución de la titulación como TCO significa una división en la organización regional.

Esta visión viene de parte de quienes han seguido una trayectoria ligada más bien a la organización sindical y ven con recelo el hecho de que surjan otros liderazgos desde otras organizaciones.

Una de las personas entrevistadas tenía una postura completamente antagónica hacia la organización originaria, veamos.

Hay en la Provincia Bolívar dos organizaciones, el ayllu indígena, y ese ayllu antes había y de esos los patrones eran los que los manejaban y ahora tal vez ayllus originarios indígenas somos dicen pero no son solo ellos los ayllus originarios, somos a nivel departamental a nivel provincia originarios indígenas. Entonces ellos ‘ayllu, ayllu’ dicen y yo no entiendo... Ahora hay una lucha grave porque ellos tienen financiamientos de otras naciones y tienen su organización que llaman CONAMAQ y con eso trabajan... porque antes no trabajaban y ahora capacitaciones están trayendo los k’ara runas de afuera y el dinero por dólares hacen llegar y con eso se capacitan y con eso han empezado a dividirnos y ahora estamos divididos. La Ley INRA se ha implementado sin consultar a las bases y por eso ha habido ch’aqwas en Oruro y Potosí... ellos dicen que son ayllus originarios y nosotros somos sindicales originarios indígenas... Dicen que están sacando títulos, pero en cuanto a los títulos cuarenta años nos han engañado, a nombre de Bolívar han sacado los títulos los patrones y ahora por

ese título que quieren sacar han provocado pelea con Potosí, ha habido muchos heridos y así también hay conflictos con los tacopayas, entonces así estamos dos organizaciones e incluso no hay coordinación con ese ayllu... (entrevista a María Goitia).

Es evidente que en el testimonio predomina una actitud más bien de descalificación del ayllu y de su organización, con argumentos que pueden parecer absurdos, pero que tienen un significado pues en la disputa por la legitimidad organizativa entra en juego el componente étnico. En primer lugar, se disputa la legitimidad del carácter “originario” de la organización del ayllu. Se dice que “ellos eran manejados por los patrones” y que nosotros somos también “originarios indígenas”. Se descalifica a la CONAMAQ porque reciben dólares de los k’aras. Luego, nuevamente se hace referencia a los patrones relacionándolos con el tema de los títulos de tierras, aludiendo a los trámites de la TCO y la Ley INRA. Intencionadamente también se les atribuye los conflictos con las poblaciones vecinas a las organizaciones originarias. Es interesante cómo el “sindicalismo agrario” ha heredado, por sus orígenes, el discurso de clase; sin embargo, también desde este ámbito se va elaborando un discurso que a veces es de reivindicación étnica y otras de simple rivalidad étnica (se trata de afirmar una identidad propia en contraposición a los patrones, a los k’aras, a los extranjeros, etcétera).

En el otro extremo tenemos a quienes simpatizan más con la organización originaria que con el ayllu. En este caso, el sindicalismo es visto como parte del sistema político partidario y por lo tanto esa sería su debilidad.

La organización sindical está manejada mediante la política, la organización del ayllu no depende de ningún partido tradicional hasta la fecha, a mi punto de vista he escuchado los rumores, creo que también van a formar los ayllus una partido, en esta país es necesario tener una partido para buscar la liberación nacional, sin partido parece que no vamos a llegar porque siempre vamos a estar manejados por los partidos tradicionales que nos utilizan como a una escalera a nosotros (entrevista a Esteban Fuentes)

El sindicalismo campesino, como vimos en el recorrido histórico, ha servido de “escalera” electoral a los partidos de turno y ha servido también de apoyo para los gobiernos militares. De este modo, se identifica al sindicalismo con la “política”. Es decir, no es una instancia que represente los intereses y las aspiraciones de las comunidades sino que más bien representa los intereses y aspiraciones de los partidos políticos. También debemos aclarar que en este caso, cuando se identifica al sindicalismo con la política en un sentido negativo, no se lo hace con afán de abierta descalificación, sino que esta es una percepción que responde más bien a la experiencia del sindicato campesino tradicional, la cual se ha vivido también en Bolívar.

Junto a esta percepción un tanto negativa del sindicalismo, está también una percepción positiva de la reconstitución del ayllu

Desde antes, desde hace mucho tiempo existía la organización del ayllu (unaymanta), pero el sindicalismo la había pisado. Pero estamos recuperando un poco, se está fortaleciendo, con lo que estamos caminando (purispa) se está volviendo a levantar. Desde nuestros abuelitos había estas autoridades, desde unay, y de eso no nos hemos olvidado y con lo que han entrado las organizaciones desde 1952, desde entonces han pisado (saruyllanku), a ese lado del sindicalismo se han ido y entonces y un poco estaba enterrada la organización y por eso a veces estoy sentido, (llakirikusqaña) porque otros no quieren saber de la organización originaria. Pero de nuestra organización nosotros no queremos olvidarnos (entrevista a José Beltrán).

En este caso, existe la percepción de que la organización originaria ha sido “pisoteada” por el sindicalismo y ha quedado “un tanto enterrada”. Pero se valora positivamente el “recuperar” la forma cómo algunos tratan de recuperar esta antigua organización, mientras que otros “no quieren saber nada” de ella.

Otro de los entrevistados hace una evaluación de la situación en que se encuentran las dos organizaciones.

Como dicen que desde antes somos ayllus originarios entonces de ahí quieren revalorar lo que habían sido los jilacatas, kuraq tatas, con eso quieren llevar (apay). Quieren decir nosotros somos desde antes y no queremos que se pierda la organización y por eso quieren hacerse respetar como ayllus originarios, que habían sido desde antes, con su cultura había sido y por eso ellos queriendo hacer respetar (respetachikuy munaspa) siguen manteniendo la organización como ayllus originarios. En cuanto al lado del sindicalismo, había aparecido desde la reforma, desde ahí nomás, entonces por eso no lo quieren valorar, pero la mayoría estamos organizados del lado del sindicalismo siempre... por eso un poco está llevando (apakusan) pero los ayllus un poco no lo quieren valorar y así un poco quieren debilitar, no hacen valer, pero la mayoría manda y el sindicalismo siempre está dominando todo en esta provincia (entrevista a Miguel Jacinto Checa).

En este caso se expresa la pugna que existe entre las dos organizaciones. La originaria que quiere “valorar” la tradición organizativa del ayllu y el sindicalismo, que si bien ha surgido desde la reforma agraria se ha consolidado en la región como la principal forma de organización.

En todo caso, existe incertidumbre acerca de los derroteros de ambas organizaciones y de su posible unificación o de que prevalezca una de ellas

Nosotros pensamos en los congresos, no es fácil pensar (qotuchakuyta, reflexionar, discutir), el ayllu no va a poder con la central (qotuchakuyta) no va a ser fácil. El sindicalismo es otra institución, metida en la política, y el ayllu tiene su política propia. Entonces otros no la valoran al ayllu y hay un poco de desorganización y no sé como irá a ser en el futuro, ojalá sea como cuando nuestros abuelos, uno solo color y un solo objetivo, para ir adelante, para luchar, sea para perder o para ganar. Si fuéramos solo uno estaría bien, pero ahora somos dos, no se va a poder hacer perder fácil ninguna de las dos organizaciones. El sindical viene desde arriba, desde la Federación... y no sabemos si va a prevalecer la parte sindical o la del ayllu. Como ayllu nosotros de la tierrita vivimos tenemos animalitos, nuestra herencia, que no va a acabar nuestra

herencia no. Pero no somos uno solo... hay división unos apoyan al ayllu otros a la organización sindical (entrevista a Ambrosio Mamani).

Por un lado es difícil que “se pierda” el ayllu. Antes bien, está en proceso de reconstitución, hay quienes no quieren que se pierda y valoran la propia cultura y la herencia de los antepasados. Por otro lado, el sindicalismo se ha asentado con fuerza entre las comunidades, sobre todo a partir del proceso de municipalización. Esta dualidad organizativa se la percibe como división, como una debilidad.

Algunas posturas más conciliadoras consideran que no es necesario que prevalezca una sobre la otra, que las dos son un valor y un aporte en la sociedad local y que más bien se debe trabajar juntos y de hecho se lo hace.

Antes no coordinaban bien las organizaciones sindicales con las organizaciones ayllus originarios⁵¹, no había una unión, ahora hemos entrado con pacto de unidad, caminamos unidos, si hay alguna reunión, problemas o bloqueos salimos juntos, ya no caminamos separados, sino juntos (entrevista a Esteban Flores).

Ellos tienen su propuesta y nosotros tenemos nuestra propuesta, aunque con dos organizaciones con una sola propuesta estamos yendo nosotros, uno solo somos, estamos trabajando juntos, pensando juntos (umalliriyta). Coordinamos, a ratos, así estamos, hay un poco de coordinación, ujllapiña kasayku... (somos uno solo) (entrevista a José Beltrán).

Uno de los momentos más álgidos de la relación ayllu sindicato fue sin duda la participación de ambas organizaciones en las elecciones municipales del 2004. Sin embargo, pasadas las elecciones, prevaleció el discurso de que “somos la misma gente”, es decir somos los mismos campesinos, originarios, indígenas, somos parte de la misma sociedad y que se debe coordinar. En este sentido se distensionaron las relaciones entre ambas organizaciones pasadas las elecciones. Pero, como vimos, la organización originaria no renuncia a su independencia y a su fortalecimiento a la par que la organización sindical se fortalece al estar vinculada a estructuras organizativas jerárquicas superiores, como la Federación Departamental, a su vez identificada con el MAS.

Podemos decir que la relación ayllu sindicato se juega en dos ámbitos, el de legitimarse ante las bases y el de legitimarse ante otras instancias de la sociedad como el Estado e instituciones. En ambos casos se juegan al menos dos visiones políticas. Una, la del sindicalismo, a corto plazo, identificada con el MAS y Evo Morales y otra, la del ayllu, que está más identificada con un tipo de reivindicación de la sociedad india, del ayllu y de los valores culturales propios, más allá del proyecto político del MAS.

⁵¹ El uso del plural para referirse tanto al ayllu como al sindicato “organizaciones sindicales” y “ayllus originarios” no debe entenderse como la existencia de varias organizaciones de ayllus y sindicatos, sino que se trata solamente de una expresión del entrevistado.

Quizás nuestros hermanos de las organizaciones sindicales tropiecen, es así la política, si algún día cae nuestro hermano Evo la organización se va caer, es por eso que estamos capacitando líderes, para levantarnos como pueblo indígena originario y ya no depender del sistema occidental, sino que saldremos adelante con nuestra propia cultura, con nuestro propio saber (entrevista a Juan Escalante).

En realidad, lo que está en juego son dos visiones de sociedad o dos proyectos políticos dentro de la política originaria, aquella que ha optado por la alianza con los otros sectores como los mestizos y aquella que está en busca de una política propia, de un gobierno propio.

Las distintas percepciones acerca del ayllu y el sindicato y su respectiva relación nos dan cuenta también de que al interior de la comunidad (entendida esta en un sentido amplio, como el conjunto de la sociedad, sea entendida como el ayllu o el municipio o la provincia) existen diversas posturas, intereses, grupos de poder, estrategias de legitimación. Estamos lejos de una visión según la cual el ayllu es una sociedad estática, anclada a sus costumbres y formas organizativas tradicionales. Al contrario, vemos que los procesos políticos son bastante dinámicos y van generando cambios y reacomodos en la sociedad local y en los sistemas de cargos.

Podemos decir que hay una continuidad ideológica entre el sindicalismo surgido en 1952 y el sindicalismo de 1994. En ambos casos el “sindicato” se plantea por los actores externos como una forma de “modernización” de la comunidad en cuanto a su sistema organizativo y en cuanto a las posibilidades de participación política. Sin embargo, en el caso del sindicalismo del Nacionalismo Revolucionario, éste estaba íntimamente vinculado con los partidos políticos y con la cooptación del campesinado, por una parte; y por otra, con el proyecto modernizador de la comunidad agraria en cuanto a la tenencia comunitaria de la tierra. El sindicalismo de la participación popular es presentado como la forma organizativa “moderna” y “civilizada” que permitiría a las comunidades acceder a los beneficios inmediatos del nuevo esquema de administración estatal, el municipalismo. Se trataba más bien de una forma de intermediación entre la comunidad y el gobierno local y por ende el Estado. Ahora bien, el otro proceso de titulación de tierras bajo la forma de TCO era percibido como la forma de salvaguardar la posesión comunal de la tierra, ámbito en el cual la organización originaria debía jugar el papel central. Considero que es con esta salvedad que se acepta y se adopta el sindicalismo como una forma organizativa propia y se van venciendo las resistencias iniciales a la Participación Popular. La inicial resistencia al sindicalismo y al municipalismo no debe entenderse como una actitud conservadora de resistencia al “progreso”. Poco a poco, la reflexión política sobre los procesos institucionales y normativos que vivía el país fue llevando precisamente a asimilar el sindicalismo desde la organización originaria, como una oportunidad de acceder a

los beneficios del Estado sin poner en riesgo su autonomía organizativa fundada sobre la matriz agraria de la comunidad y la tenencia comunitaria de la tierra.

Es difícil interpretar este proceso, por un lado hay una opción por el sindicato como una forma “moderna” de insertarse en la lógica estatal desde la perspectiva del estado, por otro lado el ayllu con el tema de la TCO y desde la perspectiva de insertarse al estado como pueblo originario, desde la particularidad del ayllu. Es el fin, de todas maneras, del pacto de reciprocidad, puesto que desde ambas formas hay una intención de asimilarse a la institucionalidad estatal desde dos proyectos políticos latentes: el “plurimulti” y la asimilación a la “mestiza”, desde la desindianización. Desde el “plurinacionalismo” discursivo al plurinacionalismo como proyecto político... es un momento de redefinición de la relación ayllu estado, pueblos indígenas estado que finalmente en la práctica, como veremos se manejan las dos lógicas, la del ayllu y la de la asimilación al Estado en un solo sistema complejo pero en tensión interna. Tal vez desde ambas perspectivas se busca “gobernarse a sí mismos”.

La organización sindical

Debemos anotar que en el contexto rural boliviano, el sindicato no es un tipo de organización gremial que atañe sólo a los afiliados, sino un tipo de organización social que comprende a toda la comunidad y organizaciones supracomunitarias.

El sindicalismo campesino tuvo su origen en la revolución de 1952. En los valles de Cochabamba, el sindicato campesino se originó en las ex haciendas que devinieron comunidades después de la reforma agraria de 1953. En el altiplano paceño, zona también de haciendas, el campesinado adoptó la organización sindical sobre la base de sus organizaciones propias. En el caso de los ayllus del norte de Potosí y sur de Oruro, muchos de ellos resistieron a los sindicatos y en los lugares donde llegó a implantarse, el sindicato fue una forma de dominación estatal sobre la organización originaria, sin que se haya dado el proceso de fusión entre los dos tipos de organización. Este es el caso del ayllu Kirkyawi, donde el sindicalismo campesino no se fundió con la organización originaria, sino que hasta cierto punto la desplazó. Como veremos más adelante, esta situación, aunada a la reconstitución del ayllu plantea una dualidad en la organización local y una disputa por la legitimidad de ambas.

Hasta 1985 Kirkyawi era una sub central de la central sindical de Arque. Al crearse la provincia también se crea la central provincial del sindicato campesino.

La Central Provincial se divide en 14 sub centrales. La mayoría de ellas comprenden 5 a 10 comunidades, y hay algunas que son sólo una comunidad. Esta diversidad en la división organizativa responde a las continuas divisiones entre comunidades. Algunas de ellas

decidieron separarse de la subcentral y formar una central en vistas a tener mayores beneficios, aunque al ser subcentral pequeña tienen desventajas en la política local⁵².

A continuación presentamos un cuadro en el que se puede apreciar la división territorial según la organización sindical.

Sub Central	Comunidad	Jap'iy	Familias (PDM 2002)	Total familias
1	Challoma	Chayachayani	64	64
2	Chalviri A	San Martín	63	63
3	Coyuma	Tanga Tanga	35	35
4	Wajroyu	Vilaje	60	60
5	Karpani	Toconi	35	243
		San Martín	95	
		Carpani	43	
		Puytucani	46	
		Chalviri Chico (Ichukawa)	24	
6	Kaymani	Cordawara	18	100
		Ornoni	23	
		Vila Vila	14	
		Kaymani	45	
7	Llaytani	Pirhuani	32	209
		Jampatu Caima	30	
		Llaytani	55	
		Jantaqueri	22	
		Churiparara	24	
		Aquerana	46	
8	Pampajasi	Eximo Menor	80	179
		Viluyo B	25	
		Atoc Huayco	38	
		Cotaña	36	
9	Tanga Leque	Tanga Leque	59	305
		Aicamaqui	63	
		Condorhuacha	30	
		Cayojasi	25	
		Uyunoma	42	
		Yapuma	50	
		Tolapampa	36	

Sub Central	Comunidad	Jap'iy	Familias (PDM 2002)	Total familias	
10	Vila Pampa	Payuta	Tanga Tanga	47	156
		Molle Puncu	Tanga Tanga	45	
		Vila Pampa		64	
11	Vilacayma	Choquellusta	Vilaje	39	290
		Vilacayma	Vilaje	91	
		Huaylloma	Vilaje	15	
		Jankoaje (Palca)	Vilaje	25	
		Bolívar		120	
12	Villa Verde	Huastaca	Chaskani	29	334
		Champojo	Chaskani	55	
		Jorenko Villa verde	Chaskani	35	
		Hualleta Huacha		25	
		Jancha Llavini	Chaskani	30	
		Collpuma	Pabellón	20	
		Puna Hualluma	Pabellón	20	
		Matarcota	Pabellón	45	
		Falsuri	Pabellón	20	
		Arco	Pabellón	25	
Pumiri	Pabellón	30			
13	Villa Victoria	Corral Cunca (Corral Uma; Villa Victoria)	Tanga Tanga	33	98
		Piacayma	Tanga Tanga	40	
		Chocorhuasi	Tanga Tanga	25	
		Yarvicoya	Eximo Mayor	65	
14	Yarvicoya	Pacachani	Eximo Mayor	75	284
		Cosmi	Eximo Mayor	20	
		Locko Locko	Eximo Mayor	9	
		Kollpa Kota	Eximo Mayor	40	
		Chullpani	Eximo Mayor	45	
		Chivirapi	Eximo Menor	30	

Tabla 17. Subcentrales y comunidades.

De la división territorial por sub centrales debemos destacar los siguientes aspectos.

En primer lugar, vemos que cuatro sub centrales (Challoma, Chalviri A, Coyuma y Wayruyo) están compuestas por una sola comunidad. Este hecho muestra la tendencia de estas comunidades a desligarse de un tipo de organización supracomunitaria con vistas a tener cierto tipo de ventaja política sobre las otras. El faccionalismo es un recurso al que se apela para tener un cierto prestigio sobre las otras comunidades (Xavier Albó y equipo CIPCA 1972).

En segundo lugar, el rango de sub central también recae sobre una determinada comunidad, lo que otorga cierto prestigio y preeminencia a la comunidad sub central, sin que necesariamente

⁵² Tal es el caso de una subcentral que se hace algunos años se independizó para obtener mayores beneficios al no depender de las otras comunidades de la subcentral a la que pertenecía. Sin embargo, cuando se realizó el trabajo de campo algunos de sus dirigentes estaban procurando la reunificación puesto que al ser una subcentral pequeña no tenían el apoyo suficiente para ocupar cargos directivos en la central provincial.

sea la sub central un elemento cohesionador de los sindicatos (comunidades) (Xavier Albó y equipo CIPCA 1972). De todas maneras, a excepción de los sindicatos que se hicieron sub central, podemos decir que las subcentrales se conformaron sobre la base de la antigua división por jap'iy o ayllu menor.

En tercer lugar, existe un cierto desequilibrio entre subcentrales que tienen menor número de sindicatos y familias y aquellas que tienen mayor peso demográfico. En el extremo estarían las cuatro subcentrales mencionadas que están compuestas por un solo sindicato, que tienen entre 35 y 64 familias. En un segundo bloque tenemos el caso de Kaymani, que está compuesta por las 4 comunidades de ex hacienda, con 100 familias. En el mismo nivel intermedio están Villa Victoria y Vila Pampa, que tienen tres sindicatos cada una con 98 y 156 familias respectivamente. Pampahasi comprende cuatro sindicatos y 179 familias.

Tenemos un tercer bloque de subcentrales que aglutinan entre 5 y 7 sindicatos y una población de entre 200 y 300 familias: Yarvicoya, Vilacayma, Carpani, Llaytani y Tangaleque. Finalmente destaca la subcentral Villa Verde, que aglutina a 11 sindicatos y 334 familias.

Veamos ahora la relación entre la estructura territorial del ayllu y la del sindicato.

Vemos que el Jap'iy Chaska Pukara y el Wara Warani mantuvieron íntegramente su unidad al conformarse como subcentral. Chaskani y Pabellón también mantuvieron su unidad como jap'iy pero se fusionaron en una sola subcentral. Eximo Mayor y Eximo Menor también mantuvieron su unidad casi íntegramente, a excepción de la comunidad Chivirapi. Challoma es la única comunidad del nuevo Jap'iy Chaya Chayani y al mismo tiempo es una subcentral. El Jap'iy San Martín también se mantuvo como una unidad territorial al conformarse como subcentral Karpani, a excepción del sindicato Chalviri A, que se desprendió de Karpani para convertirse en subcentral.

En el caso del Jap'iy Vilaje, el sindicato Tolapampa pasó a la subcentral Tanga Leque y Wajroyu se convirtió en subcentral.

Hasta aquí, vemos que los jap'iy fueron el referente territorial principal para la conformación de las subcentrales, con las contadas excepciones mencionadas. Es decir que la referencia socio territorial marcada por la organización del ayllu es sin duda la principal para la nueva estructura sindical.

Como excepción tenemos el caso del Jap'iy Tanga Tanga, que quedó fraccionado en tres subcentrales: Coyuma, Vila Pampa y Villa Victoria. En el mapa podemos apreciar que posiblemente por la extensión territorial y la geografía del Jap'iy, surgieron como tres núcleos que finalmente se constituyeron en subcentrales sindicales.

En el siguiente capítulo profundizaremos en las características, funciones y formas de elección vigentes en la organización sindical. Sin embargo, nos detendremos aquí en el surgimiento de otro tipo de organización, la organización de mujeres, que también marca un hito en la manera en que se han transformado las relaciones sociales gracias a una forma distinta de participación de la mujer en el ámbito organizativo.

La organización de mujeres.

La Central Sindical de Mujeres Bartolina Sisa de la Provincia Bolívar es una organización paralela a la Central Sindical, con la característica que permite a las mujeres la participación política en un ámbito organizativo propio. Si bien existen antecedentes de esta organización en 1986, la actual organización data precisamente de los años posteriores a la implementación de la Ley de Participación Popular y de la reorganización de los sindicatos.

La organización de mujeres cuándo se ha formado se ha formado según sé en 1997 o 1996. Era un comité ad hoc de la central de varones. De ahí se ha levantado la organización de mujeres. De ahí ha habido una central de mujeres. La primera [dirigente] fue Felipa Mendoza. Del comité ad hoc fue primero Valeriana Mendoza de Chalviri. De ahí ha convocado a congreso y se ha formado la organización de mujeres (entrevista a Dolores Rojas).

Fue precisamente el surgimiento de la organización sindical provincial el que estimuló la conformación de una organización femenina

El año 2000 teníamos mucho miedo, porque los hombres sabían hablar bien, nosotros no sabíamos. Pero nos hemos organizado como organización sindical, no nos van a ganar los hombres diciendo, nos hemos capacitado, igual tenemos que ser, nosotras también tenemos que saber y nos hemos organizado en las comunidades, en cada central y a nivel provincial. En cada comunidad hemos hecho reuniones, hemos organizado a las directivas, según al tamaño de las comunidades (entrevista a Andrea Gutiérrez Choque).

El mismo proceso de constitución de la organización que supuso reuniones, talleres, participación en eventos, contacto con instituciones, etcétera fue un espacio de formación para las mujeres. Precisamente uno de los roles principales de la organización de mujeres es el de posibilitar espacios de “capacitación”. Cada reunión, asamblea, taller es considerado un espacio de aprendizaje. Hay que considerar que las mujeres se veían limitadas para participar en las reuniones de los sindicatos porque no se consideraban capacitadas, porque “tenían miedo”, ya sea por su poco conocimiento de los temas allí tratados o por su baja escolaridad.

Así como crecen las wawas así hemos hecho crecer las organizaciones y hemos buscado para capacitarnos y como wawas que no sabíamos éramos antes y así como las mamás nos ponen a la escuela, así hemos tenido nosotros cursos sobre educación, salud, hemos tenido capacitaciones y la dirigente que entraba ella se sacrificaba capacitándose (entrevista a María Goitia, 29 de noviembre de 2005).

Nosotras tenemos derecho a organizarnos como mujeres para hacer nuestras reuniones, levantar nuestras actas, promover derechos de la mujer, porque antes no sabíamos, nos asustábamos de hablar. Hubo cursos, seminarios, y ahí hemos aprendido a hablar y a perder el miedo. Ahora estamos organizadas, sabemos hablar, no como antes que no sabíamos ni leer, no había organización (Entrevista a Dolores Rojas).

La organización femenina hace posible que la información pueda llegar a las mujeres. Las dirigentes asisten a reuniones, asambleas, cursos, etcétera y su principal misión es informar a sus bases acerca de todo lo tratado en estas actividades

Esta organización permite también que las mujeres puedan participar de ámbitos organizativos femeninos de carácter departamental o nacional.

La organización de mujeres tiene un gran valor político, por constituirse en un espacio de deliberación y de formación de las mujeres. Las decisiones que se toman en esta instancia son tomadas en cuenta en las asambleas comunales, en las asambleas de las centrales y en la CPPP. Podemos decir que las mujeres actúan en el ámbito político regional de manera corporativa. Es a través de su organización que se informan, deliberan y toman una posición consensuada acerca de las preocupaciones de la comunidad. Sin embargo, cabe anotar que la participación femenina en su organización es más restringida, puesto que las obligaciones domésticas les limitan la participación periódica en reuniones y otras actividades.

La organización de mujeres es valorada positivamente en la Provincia. En muchas entrevistas con dirigentes varones se resaltaba como un valor importante la participación de las mujeres y el fortalecimiento de su propia organización.

La Sra. María Goitia había sido dirigente provincial de la organización de mujeres y el 2005 fungía como Secretaria Ejecutiva a nivel departamental. Esta es una muestra más de que a pesar de ser una provincia pequeña, la fortaleza de la organización les ha permitido asumir cargos regionales. Así nos explicaba la Sra. Goitia la experiencia de su organización:

Cada 15 es la reunión de la central en que participan hombres y mujeres y en cada central se hace reunión sólo de la organización de mujeres. En cada comunidad también se hace una reunión sólo de las mujeres para informar. Ahí hablan y ven qué necesidades hay y ahí aprenden a hablar. De ahí vienen a la reunión de la CPPP a plantear sus reclamos y necesidades y también al Concejo Municipal... para eso nosotras nos capacitamos a nivel provincia y lo mismo a nivel departamental... porque antes sólo los hombres se capacitaban y ahora son hombres y mujeres y no hay discriminación (entrevista a María Goitia).

El proceso de organización de la Central de Mujeres y las subcentrales se ha ido consolidando hasta lograr un calendario regular de elección de dirigentes, calendario de reuniones en los distintos niveles, tanto en la Central como en las subcentrales, con lo que también la estructura

organizativa paulatinamente se va consolidando. La directiva a nivel provincial se elige para dos años, y en las subcentrales y comunidades se elige para un año.

A nivel central provincial se elige para dos años, en las centrales para un año nomás las dirigentas para un año también. Pero en un año no se hace mucho, en eso estamos fallando, dos o tres años tiene que ser la gestión. En un año no se sabe mucho y se cambia rápido y no están capacitadas y eso estamos viendo que la gestión sea por dos años... a nivel departamental también se elige por dos años, igual a nivel nacional... hay mucho trabajo para capacitar a las compañeras (entrevista a María Goitia).

Como lo señala la entrevistada, el año de gestión para el que son elegidas las dirigentas es apenas suficiente para que puedan capacitarse. Una de las principales dificultades que enfrentan las mujeres en el ámbito organizativo sindical es su baja escolaridad y en concreto la dificultad de leer y escribir y la comprensión del español. Si bien las reuniones se llevan a cabo en idioma quechua, parte de la cultura organizativa sindical se funda en prácticas propias del sindicalismo obrero, tales como la elaboración de actas, la comunicación escrita mediante cartas, informes, etcétera. Estos medios escritos de registro y comunicación de las actividades organizativas se los realiza en español. De este modo, uno de los criterios y a la vez limitantes para la participación de las mujeres y su elección en los cargos directivos es precisamente el manejo de estos dispositivos culturales: “elegimos para secretarias a las que saben un poco más leer y escribir” (entrevista a Carmen Choque).

Sin embargo, estas dificultades no son obstáculos insalvables. La Sra. Carmen Choque contaba que ella ha impulsado la organización de mujeres en su comunidad pese a que no podía leer y escribir, entonces ella “retenía en su mente” todo lo que se hablaba en las reuniones y luego se lo dictaba a su marido que redactaba las actas de la reunión. El marido comentaba al respecto: “así hemos fortalecido a las mujeres, y las otras dirigentes le han felicitado porque ha sido buena secretaria de actas, porque yo también le he guiado, así han dicho...”

Otra de las dificultades que enfrentan las mujeres para participar en la organización es la oposición, reticencia o falta de apoyo del esposo o la imposibilidad de atender a estas actividades por sus recargadas tareas domésticas. La Sra. Carmen, a quien entrevistamos, nos comentaba que su marido también está como dirigente y ella en la organización provincial, pero dejó de asistir regularmente porque no tiene con quién dejar a sus niños.

Dolores Rojas, concejal del Municipio, nos decía que los hombres, en algunos casos “no quieren que haya organización de mujeres, los hombres se atajan, entonces se tiene que pedir permiso a los hombres para organizarse, van a sus casas para decir que va a haber reunión y que haya acuerdo” (Dolores Rojas). Aunque paulatinamente esta situación ha ido cambiando. “Ahora hablamos de los derechos de la mujer, que no se le pegan a la mujer ni a los niños, antes había mucha discriminación. Decían ‘a qué vas a la reunión’. No había derecho de las mujeres, o tal vez había pero no estábamos enteradas” (entrevista a Andrea Gutiérrez Choque).

En cuanto a las formas de elección, normalmente en las comunidades se elige de entre las señoras que participan a la que tiene mayor preparación o que tiene algún nivel de escolaridad para los cargos de secretaria ejecutiva y secretaria de actas. Si bien se eligen también otros cargos, muchas veces estos no son funcionales, depende más bien de la persona que los ejerce. En los niveles supracomunitarios prevalece un criterio de escalafón. Las señoras que destacan en la organización comunitaria son postuladas para ejercer el cargo en las subcentrales y a su vez las señoras que han destacado en el nivel de subcentral son postuladas para los cargos de la Central.

Para elegir los autoridades sindicales llevamos a cabo una reunión en la comunidad y ahí sale una candidata a nivel comunidad y se elige en el voto igualmente en la central. De mi jap'iy es un central [en realidad subcentral], se elige con voto. En la Provincia igualmente se llevan las candidatas de cada central, nos hacemos conocer y conociéndonos vemos cuántas candidatas hay y cuántas organizaciones nos apoyan con el voto para salir a nivel provincial. Igualmente me han llevado a la departamental, con voto he salido, no solita, diciendo yo soy autoridad, las bases me han apoyado y me han elegido. Para salir elegida autoridad o candidata a diputada con el voto entramos, con el apoyo de las bases (entrevista a María Goitia).

Aquí, sólo a manera de apunte, queremos destacar otro elemento, el del financiamiento de la organización. Los eventos de la misma: reuniones, talleres, cursos tanto en la misma provincia como en otras localidades supone gastos en pasajes, alimentación, etcétera. Es muy difícil que las señoras que participan de la organización, además de asistir, den una cuota. En algunos casos lo hacen, pero no cubre los gastos de la organización. Además, el cobro de cuotas puede desincentivar la participación de las mujeres, particularmente en un contexto donde el circulante es escasísimo y se destina a la subsistencia familiar. Una de las funciones de la dirigencia será pues buscar formas de financiar sus actividades mediante convenios con instituciones no gubernamentales o buscar el apoyo financiero de las autoridades locales para financiar sus actividades.

Instancias de participación regional y nacional

Tanto la organización originaria del ayllu como la organización sindical están articuladas a instancias de organización regional y nacional. En el caso del sindicato, por su función de articulación de la comunidad con el Estado, este nexo es intrínseco al mismo. No sucede lo mismo con la organización de los *ayllus*. Las instancias de organización regional y nacional son relativamente nuevas y si bien han surgido de procesos históricos al interior de los *ayllus*, en gran medida también están impulsados por instituciones estatales o financiamientos externos.

La CONAMAQ

La Confederación Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu (CONAMAQ) agrupa a distintas organizaciones de autoridades originarias de la zona andina de Bolivia. Entre ellas figura la organización de los ayllus de Cochabamba. En Oruro existen grandes asociaciones de ayllus, como la Confederación de Ayllus del Jacha Carangas, los Soras, los Urus Chipayas, FASOR (Federación de Ayllus del sur de Oruro). Son organizaciones que intentan agrupar a varios ayllus. Sin embargo, las mismas tienen algunas dificultades a nivel organizativo puesto que son instituciones nuevas, y tienen problemas de doble liderazgo y divisiones internas.

Estas organizaciones, así como la CONAMAQ surgieron en la década de 1990, en un intento de reconstituir la antigua organización de ayllus de la zona andina. En muchos casos los ayllus desaparecieron para dar lugar a los sindicatos agrarios. Lo que pretenden estas organizaciones es reconstituir el sistema organizativo, ya no con un discurso de clase, como es el caso de los sindicatos campesinos, sino con un discurso basado en la identidad étnica, entendida de diversas maneras por los mismos líderes de las organizaciones indígenas.

La organización originaria había tenido alcances limitados a la circunscripción del *ayllu*, y como lo dijimos, su función estaba orientada hacia el interior de la vida de la comunidad. Las instancias de organización nacional tienen una función más orientada hacia la participación en la política nacional, ya sea mediante alianzas con partidos políticos o mediante la conformación de la figura de “pueblos indígenas” que les permite participar en las elecciones (como es el caso de POKUY). Este es un claro indicio de la acción del Estado en los procesos de etnicización (Barth 2000: 20), y cómo las diferencias culturales son parte de la reorganización social en el contexto nacional.

La CSUTCB

Los sindicatos agrarios, agrupados en la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Bolívar (CSUTCPB), pertenecen a la organización sindical departamental y nacional: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de la Cochabamba (CSUTCC) y la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), respectivamente.

Ambas organizaciones han incursionado en la política nacional presentando sus propios candidatos a través del denominado Instrumento Político. Esto es, a través de un partido político, el Movimiento al socialismo, MAS. De esta manera, el sindicalismo campesino se ha convertido en una forma de participar en la política nacional y de acceder a cargos públicos. En el nivel local, esto se traduce en el acceso a los cargos municipales.

Es necesario comprender las reformas legales e institucionales tales como la LPP y la Ley INRA en el contexto de las reformas liberales llevadas a cabo en la década de 1990 y el planteamiento no sólo de una nueva institucionalidad estatal que las mismas conllevan, sino de proyecto de nación que está detrás de las mismas. Las reformas constitucionales, el reconocimiento de la pluralidad cultural, la diversidad étnica y lingüística del país, etcétera fueron de la mano de las medidas de liberalización del mercado, la privatización de los servicios y de las empresas estatales que los proveían, la reducción del aparato estatal en favor de la empresa privada.

La LPP “reconoce” formalmente a la institucionalidad comunitaria, ayllus, comunidades campesinas, pueblos indígenas de tierras bajas, capitánías en la zona del Chaco, etcétera. Sin embargo, este “reconocimiento”, al mismo tiempo las niega. Las organizaciones propias de la cultura andina, amazónica o chaqueña pasan a ser meras intermediarias entre el Estado, expresado en su forma local como Municipio y los pueblos indígenas, pasan a ser simplemente organizaciones de base territorial que debían cumplir las funciones que les prescribía la LPP, la planificación participativa, la vigilancia de la administración de los recursos públicos y la participación entendida como la toma de decisiones sobre los más o menos magros recursos del gobierno local. Quedaban de este modo excluidas nuevamente de un proyecto político nacional. Por otra parte, el reconocimiento de la diversidad étnica, lingüística, cultural, etcétera, había dado lugar a la superación, al menos discursiva, del proyecto homogeneizante del nacionalismo. Sin embargo, la cultura quedaba reducida a la curiosidad exótica, pasaba a formar parte del acervo nacional que había que preservar con fines conservacionistas y desde una perspectiva nuevamente paternalista.

Las sociedades indígenas quedarían reducidas a OTB que estaban autorizadas a practicar sus usos y costumbres en los límites del municipalismo, mismo que traería recursos, progreso y desarrollo a las comunidades. No es nuestro fin analizar los efectos de este proceso en el contexto nacional o el mayor o menor éxito de esta política. El caso de Kirkyawi nos muestra cómo, en su momento, la comunidad fue lo suficientemente creativa como para recrearse en este nuevo contexto.

La municipalización significó un proceso de sindicalización, de construcción de una nueva institucionalidad local acorde con las exigencias de la institucionalidad estatal que se estaba implantando. Las “obras”, el discurso del progreso y desarrollo que traía consigo la Ley impulsaron inicialmente una nueva dinámica organizativa. Sin embargo, la organización social no podía reducirse a la mera administración de los magros recursos municipales. El tema de la tierra y la seguridad jurídica de su posesión como base de la misma existencia de la comunidad y sus miembros entró en el debate a través del largo camino que iniciaron las

autoridades originarias para la consecución de la titulación de la TCO, también en el marco de la nueva normativa impuesta con la Ley INRA.

De este modo, y a través de un proceso de constante reflexión colectiva, de no pocas disputas entre grupos al interior de la comunidad, de evidentes luchas de poder, prevaleció la comunidad bajo la forma Ayllu. Kirkyawi fue capaz de desarrollar un sólido sistema organizativo que responda a la institucionalidad estatal sin convertirse en una simple organización de base territorial. Logró integrar estos nuevos elementos organizativos desde la matriz agraria y la cosmovisión andina y de este modo pudo recrearse como comunidad, como el referente identitario principal de sus miembros y como la unidad social básica en la que se generan los marcos de comprensión que permiten las transacciones, la relación con el mundo y las representaciones que las posibilitan, la cosmovisión propia.

En el siguiente capítulo veremos cómo este sistema organizativo se ha consolidado, cuáles son sus principales características y cómo en la práctica política se ha resignificado a la comunidad, al Ayllu en un sentido más amplio.

Capítulo 6. La complementariedad del “control vertical” en la organización social y política del Ayllu

El año pasado he sido dirigente del sindicato, para la sub central Vilapampa. Esta subcentral comprende a dos comunidades, y con Vilapampa tres: Vilapampa, Payota y Molle Punku. Yo era de Payota, autoridad, de la comunidad. Igual ahí me han elegido, no por mi querer, sino democráticamente me han elegido en una reunión. Ahí he trabajado como dirigente del sindicato. Ahí he trabajado mucho, igual. He trabajado por la comunidad de todas las formas posibles, velando por que la organización se levante, entonces, todos tenemos que empujarla para que vaya adelante (tukuy lado manta, comunapeqa, organizacionpi, imayna rikchaq hermanopis... mana rikchaqpis, entonces tukuyta tanqanan tian ñawpaqman). Esa es la organización sindical, es como un padre, y empuja orientando, a todas las reuniones yendo, informe, después qué proyectos hay, qué demandas, ir al CPPP, hay conflictos (ch'ajwas), marchas, bloqueos, entonces hay que organizar para eso..., entonces es enviado a todo eso... al interior de la comunidad es aparte, hay también trabajos, en la comunidad hay trabajos en tiempo de cosecha, de siembra, ahí hay problemitas sobre las tierras, se equivocan, se quitonean las tierritas, esas cosas también nosotros solucionamos como autoridad. Esos mandatos tenemos en gran cantidad, eso tengo que cumplir (chaykunas kamachi ashka kallarkataq, chaypi junt'aspa kani). Entonces cada enero se renueva la autoridad, desde enero otro entra, entonces igual al entrante hay que darle un informe de lo que se ha hecho (entrevista a Ambrosio Mamani).

Cuando conversamos con Ambrosio Mamani era Kuraq Tata de su jap'iy. El año anterior había sido dirigente de su subcentral y anteriormente había sido dirigente de su comunidad. Tenía un amplio recorrido en la organización y un amplio reconocimiento de su comunidad y de otras comunidades. El uso de varias metáforas en su discurso nos transmite el dinamismo con el que funciona la organización, los avances y retrocesos, el esfuerzo que supone el cargo. Ambrosio nos dice “he trabajado mucho, por todos lados o en todo lado o de todo lado”, que es como se traduciría la expresión “tukuy ladomanta”. También dice “riqchaq hermanopis, mana rikchaqpis”. “Rikchay” quiere decir literalmente “despertar” y se usa esta metáfora para decir que a veces la gente se movilizaba, respondía, la organización se levantaba, los “hermanos” se levantaban (hermano es como se llaman los comunarios entre sí) y en otras ocasiones había un bajón, no se “despertaba” o no se “levantaba”. Y en estas circunstancias tenían que “empujar” (tanqanay tian) a la organización entre todos. Otra metáfora que se utiliza es la del “padre”, la organización es como un padre que alienta, que protege y que “empuja”. El dirigente debe velar por que se responda a las “demandas” en el sentido de aquellas obras que se solicitan a las autoridades o instituciones, y para esto debe asistir a las reuniones, al CPPP. Pero también es quien representa a la comunidad y la organiza en caso de que sea necesario movilizarla para las ch'ajwas. Literalmente la ch'ajwa es la “bulla, alboroto, bullicio” y con esta metáfora se denomina a la participación en momentos de conflicto, las marchas, bloqueos, movilizaciones, etcétera en que en su momento debieron participar los

dirigentes y las bases de Bolívar. Y hacia el interior de la comunidad, junto con el jilancu debe hacer de mediador en los conflictos.

Este breve fragmento de una entrevista sostenida con él sintetiza los elementos centrales que permiten comprender las nociones de poder estructurante que rigen la organización social y política del Ayllu. Nociones que nos remiten, una vez más, a la matriz agraria de la comunidad y a la complementariedad del “control vertical”.

En el capítulo anterior hemos visto cómo la Comunidad, el Ayllu como comunidad ha sido capaz de recrearse, adaptarse un contexto social e institucional creando nuevos referentes identitarios en los distintos niveles organizativos, distintos tipos de sujeto colectivo que se constituyen en la relación, en las transacciones. En este punto, podemos afirmar que el Ayllu debe comprenderse como Comunidad de comunidades, como una sociedad de sujetos colectivos que se van constituyendo de manera permanente, en la interacción. La virtud del Ayllu reside en que ha sido y es capaz de crear las condiciones para la emergencia de otros sujetos colectivos que interactúan en el marco de la identidad comunitaria. Explicaremos en este capítulo este planteamiento que es central para nuestra comprensión de las concepciones de poder estructural del ayllu andino a partir de esta noción central.

Recordemos que uno de los hallazgos más importantes y fundantes de la antropología del mundo andino ha sido formulado por el sociólogo e historiador boliviano Ramiro Condarco Morales quien estableció que la presencia de una gran variedad de microclimas determinada por la gran variabilidad altitudinal propia de la región andina dio lugar a un tipo de sociedad en las que las relaciones humanas se orientaron al aprovechamiento y explotación de los recursos del medio a través de la cohesión social y la unificación económica. Las sociedades andinas lograron el dominio transversal de varios pisos ecológicos que se extendían desde la costa, pasando por la puna hasta la selva o ceja de selva. El concepto de “control vertical” hace referencia al acceso a la mayor cantidad posible de pisos ecológicos y a los diversos recursos de cada uno de ellos.

La primera y fundamental característica de este sistema es el acceso a la diversidad de cultivos en los distintos pisos ecológicos que permiten asegurar la subsistencia del grupo familiar. La estrategia de producción consiste en la formación de una base de recursos múltiples mediante el acceso más variado posible a diversidad de ambientes. Por lo cual los predios campesinos consisten en una diversidad de parcelas distribuidas entre diversos microclimas, a veces muy lejanos del lugar de residencia. De este modo, la “complementariedad” tiene que ver con la posibilidad de subsistencia del grupo familiar y de la comunidad.

Hemos visto también que el trabajo temporal en las ciudades ha sido incorporado dentro de esta lógica del control de pisos ecológicos, en una lógica de complementariedad ya no sólo ecológica en cuanto al acceso a productos, sino en una lógica de complementariedad económica. Podemos hablar así de un “control vertical de un máximo de pisos socio económicos” (además de ecológicos) que responde perfectamente a la antigua lógica andina del control vertical.

Y en este punto, lo que planteamos es que la lógica de la “complementariedad” ecológica que rige el “control vertical” nos permite explicar también la organización social y política del Ayllu. Lo que vimos en el capítulo anterior es que con el proceso de municipalización y de reconstitución del ayllu nos encontramos con un sistema organizativo que integra a la lógica andina nuevas formas de organización, de manera complementaria y no excluyente. Así como el “control vertical” hace referencia a los diversos pisos ecológicos, también podemos decir que, en nuestro caso, la idea de “control vertical” se aplica a la diversidad de ámbitos de organización y participación política que, en relación de complementariedad, posibilitan el acceso a una gran variedad de “recursos” políticos, organizativos e institucionales.

De este modo, el Ayllu como comunidad es un tipo de organización social que comprende unidades identitarias menores en relación de correspondencia. Al mismo tiempo, es capaz de crear distintos juegos organizativos que se complementan entre sí. De este modo, los principios de correspondencia y complementariedad se ponen en juego en la organización social del Ayllu. Las distintas formas organizativas van creando un complejo de subsistemas que antes que excluirse, se complementan. Las identidades que se generan a la vez que posibilitan la constitución de estos sujetos colectivos son, pues, múltívocas y no excluyentes. Bajo esta lógica es que se nos hace comprensible cómo el mismo grupo social pone en juego distintas identidades en la interacción social.

Para desarrollar esta idea, analizaremos la organización social del Ayllu en tres niveles, el nivel de la comunidad, el nivel intermedio y el nivel regional. Debemos tener en cuenta además que el sistema de cargos en nuestro caso de estudio comprende distintos ámbitos o subsistemas que no son cerrados, sino que forman parte de un solo sistema amplio. Tenemos en primer lugar los cargos de la organización originaria, en segundo lugar los cargos de la organización sindical, en tercer lugar los cargos del aparato estatal y también algunos cargos que son propios de la institucionalidad no gubernamental. Tenemos también distintos niveles jerárquicos en cuanto a la jurisdicción del cargo: tenemos cargos comunitarios, supracomunitarios (nivel que hemos denominado intermedio), cargos en el nivel superior regional y cargos supraregionales (departamental y nacional). En cada uno de estos casos describiremos cuáles son los tipos de organización vigentes, las formas de elección de los

cargos en las mismas y sus funciones. También analizaremos el escalafón de los cargos mediante la reconstrucción de historias de vida. En tercer lugar presentamos la etnografía de las asambleas en los tres niveles, que nos permitirá aproximarnos a los momentos de interacción discursiva y política que se concreta en la reflexión colectiva y la toma de decisiones.

El escalafón o thakhi

En los distintos ámbitos organizativos encontramos que el sistema de cargos es vertical y escalafonado. Tenemos el sistema de cargos originario, la organización sindical, los cargos de la estructura estatal y cargos que surgen a partir del accionar de las instituciones de desarrollo⁵³. Iniciaremos con una breve descripción del escalafón en los distintos ámbitos organizativos para luego presentar una síntesis del sistema de cargos por niveles.

El sistema de cargos originario del ayllu es vertical y escalafonado. En la base del sistema están los *jilancus* de cada comunidad o ayllu mínimo, en nuestra terminología. Un grupo de comunidades forma un jap'iy o ayllu menor. La autoridad del jap'iy es el kuraq tata. Como dijimos anteriormente, el ayllu mayor está dividido en dos parcialidades, aransaya y urinsaya o uray peraño y wichay pedaño. Se reconoce una cabeza de cada pedaño, al que se denomina "Tata Alcalde" o "Tata peraño", que es el Kuraq Tata Vilaje y el Kuraq Tata Chaska Pukara para las parcialidades de arriba y abajo respectivamente. Antiguamente eran estos dos "tata peraño" los que hacían de cabeza de la organización y convocaban a los kuraq tatas a las reuniones semanales con el subprefecto u otras reuniones. En realidad, la autoridad máxima del ayllu es la reunión de los tata peraños y los kuraq tatas. Pero, con la institución del cargo de Cacique, éste último pasó a presidir esta especie de concejo supremo.

La estructura actual del sistema de cargos originario la podemos graficar de la siguiente manera:

⁵³ En nuestro caso, los cargos religiosos han ido perdiendo visibilidad, no hemos encontrado mención o referencia a los mismos en el trabajo etnográfico. Esto se debe a que los cargos políticos de la organización originaria están íntimamente ligados a las actividades rituales y festivas de la comunidad y no hemos encontrado distinción entre cargos originarios y cargos religiosos.

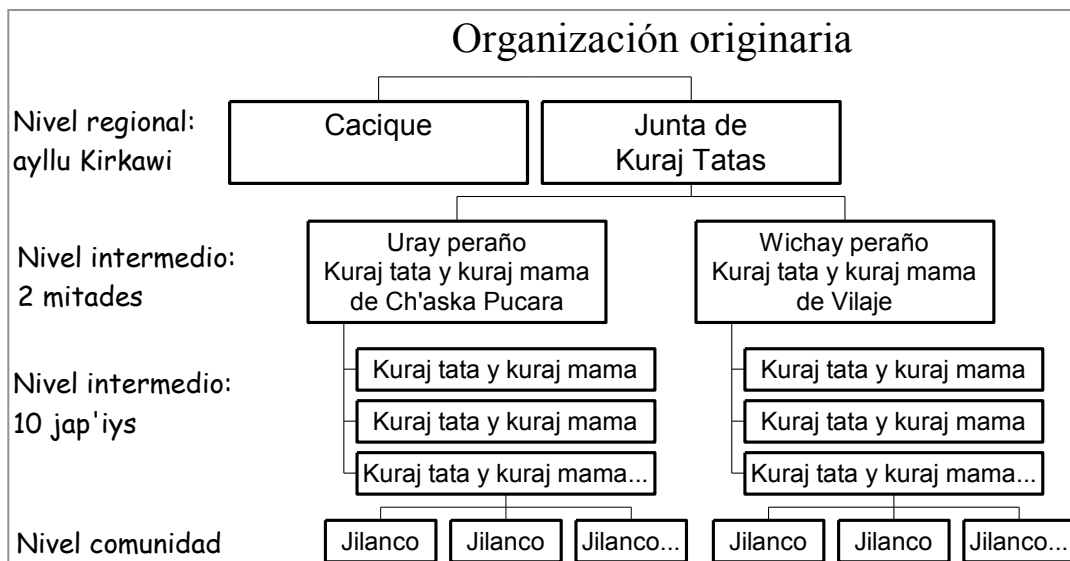


Figura 15. Esquema de la organización originaria.

También a organización sindical es jerárquica. En la base están los sindicatos de cada comunidad. Luego están las subcentrales, que aglutinan a los sindicatos comunales. En el nivel provincial la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de la Provincia Bolívar (CSUTCPB). La misma a su vez está afiliada a la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Cochabamba, que depende de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

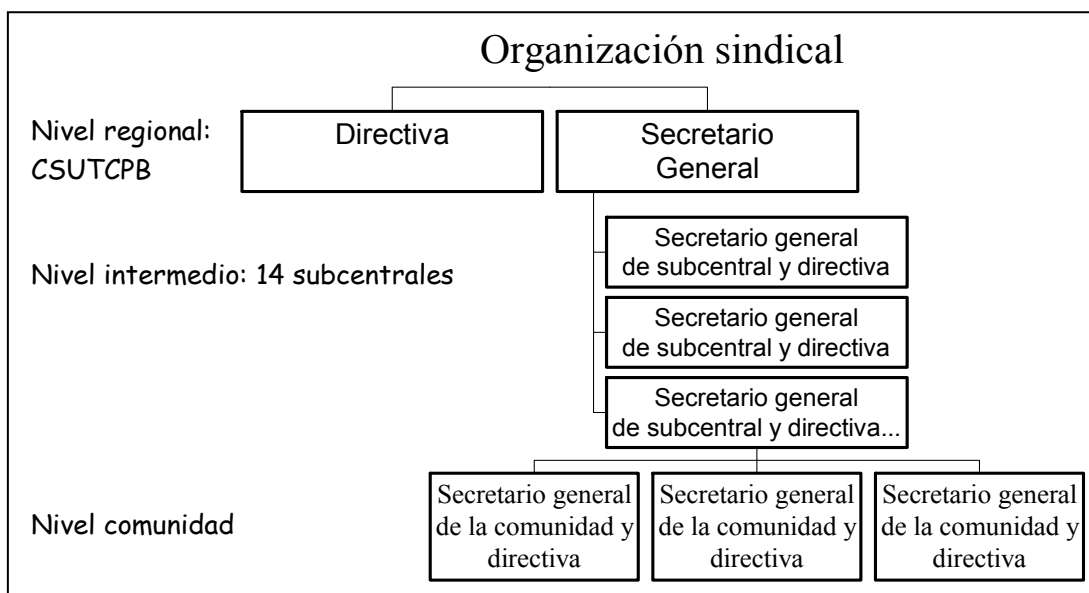


Figura 16. Esquema de la organización sindical.

La máxima autoridad sindical de la Central Provincial es el Secretario Ejecutivo al que se denomina coloquialmente “tata provincial” (señor provincial), el cual está acompañado de su directiva. Tenemos además los ya descritos cargos estatales que pueden ser municipales o del gobierno central.

Nivel/ámbito	Organización originaria	Organización sindical	Cargos estatales	Cargos de instituciones
Nacional	CONAMAQ	CSUTCB	Diputado	
Departamental	Concejo de ayllus de Cochabamba	Federación Departamental (hombres y mujeres)		
Provincial, municipio o ayllu	Cacique	FSUTCPB (Central Provincial)	Subprefecto	
		Central Provincial mujeres	Cargos municipales (alcalde, concejales)	
			Comité de vigilancia	
Intermedio	Kuraq tata (pareja)	Cargos de la subcentral	Corregidor	PDA (proyecto de desarrollo de área)
		Subcentral de mujeres	Agente cantonal	Educación alternativa Educación inicial Proyecto Mosoq Kawsay
Comunitario	Jilanco	Cargos del sindicato agrario Cargos de la organización de mujeres		

Figura 17. Esquema de todo el complejo organizativo.

Lo más importante en nuestro caso es que tenemos un sistema de cargos amplio o un complejo organizativo, dentro del cual se mueven quienes los ocupan, pasando indistintamente por los distintos ámbitos y niveles. En el siguiente cuadro sintetizamos, de manera no exhaustiva sino ilustrativa la diversidad de cargos en los distintos ámbitos y niveles.

En cada nivel nos aproximaremos, en primer lugar, a la descripción de los cargos, las formas de elección y funciones de los cargos originarios, sindicales y estatales, como parte de un solo sistema organizativo. Veremos cómo la dinámica organizativa es distinta en los tres niveles de análisis.

En segundo lugar hemos recogido y sistematizado varias historias de vida que reflejan las trayectorias de nuestros entrevistados como autoridades y dirigentes en los distintos niveles y ámbitos del complejo organizativo. A partir del estudio de las trayectorias particulares en los distintos niveles analizaremos el carácter escalafonado del complejo organizativo y cómo el escalafón no es rígido en cuanto al orden de los cargos pero sí en cuanto a los criterios que lo rigen. Podemos decir que sí es necesario haber realizado cargos de responsabilidad comunitaria y en el nivel intermedio para acceder a los cargos de mayor responsabilidad. Es necesario “hacerse conocer” para ser elegido en cargos en los niveles intermedios o regionales. Una de las particularidades de esta flexibilidad en el escalafón es que cada individuo puede asumir cargos indistintamente en los distintos ámbitos. Para el análisis del complejo organizativo desde el punto de vista del escalafón, presentamos algunos casos de trayectorias personales, en los que resalta precisamente el hecho de que quienes ocuparon cargos de niveles superiores no siguieron un escalafón estricto sino que fueron pasando de uno a otro ámbito, de acuerdo a la historia personal de cada uno, a sus inclinaciones y a las necesidades de la comunidad.

Finalmente, en cada nivel analizaremos el desarrollo en detalle de una de las máximas expresiones de la organización política, las asambleas en los distintos niveles. Las asambleas son una de las instancias fundamentales del sistema organizativo. Desde la implementación de la participación popular, los sindicatos se han reactivado, pues han adquirido la función de procurar las obras del municipio y las ONG para sus comunidades. De esta forma se ha establecido un ciclo de asambleas comunales y regionales. La periodicidad de las asambleas permite un flujo de información constante entre las instancias comunales y las supracomunitarias. Asimismo, permite la circulación no sólo de la información, sino de los discursos y de los temas que se ponen a consideración para la reflexión colectiva. Es más bien la instancia colectiva de reflexión o de puesta en común de los procesos de pensamiento y reflexión individuales, familiares o comunitarios. Es la celebración de la palabra, la instancia del reconocimiento mutuo a través de la escucha y del intercambio de puntos de vista y del

esfuerzo titánico de conciliar intereses muchas veces contrapuestos, desde un conflicto por el extravío de una oveja perdida hasta la titulación de las TCO.

Pasemos ahora al análisis por niveles.

La comunidad o ayllu mínimo

Como lo mencionamos en los capítulos precedentes, el referente organizativo e identitario principal es el ayllu mínimo o “comunidad”. No debemos entender la comunidad como una unidad político administrativa, sino como un grupo de familias que comparten un mismo territorio. Territorio entendido no como una unidad territorial continua sino como el derecho de acceso a los recursos fundamentales que tienen que ver con la matriz agraria: la tierra y el agua. Dijimos también que este nivel mínimo de organización recibe distintos nombres, dependiendo del lugar. En algunos casos se las llama “comunidad”, en otros “cabildo”, “ayllu”, estancia, etcétera. En muchos casos, por la influencia de actores externos se ha adoptado el nombre de “comunidad”. Sin embargo, este denominativo debe ser tomado con cierta cautela, pues conlleva el peligro de comprender a esta unidad mínima como un sistema cerrado y sin relación con los distintos niveles organizativos. Con esta salvedad, y atendiendo a que en nuestra zona de estudio a este nivel mínimo también se lo conoce como “comunidad”, utilizaremos este denominativo para denominar al “ayllu mínimo”.

En el caso del ayllu Kirkyawi tenemos al menos tres tipos de unidades mínimas al interior de la comunidad: los *urigen* (de origen u originario, palabra quechuizada), las *cocinas* (familia extendida, grupo de personas que comparten una olla común), los *afiliados* (familia nuclear afiliada al sindicato agrario).

Además de la referencia a un grupo social que normalmente comparte relaciones de parentesco, una serie de símbolos externos afirman la existencia de la “comunidad”. Estos símbolos pueden ser un área central dedicada a actividades públicas y ceremoniales, donde están instalaciones y servicios, como la escuela, canchas, capilla, etcétera. Esta área central donde las unidades mínimas desarrollan sus actividades ceremoniales o públicas son ocupadas ocasionalmente por los miembros de la unidad mínima, principalmente en ocasiones festivas, deportivas o para el desarrollo de actividades educativas.

Este grupo de familias, cuyo referente principal es la matriz agraria cuenta con un sistema mínimo de organización. En nuestro caso, se han integrado en un solo sistema los cargos originarios y los sindicales. En el nivel de la comunidad se reconoce como la figura central al jilancu. El jilancu (o jilacata) es la autoridad comunitaria que tiene que ver esencialmente con la producción agropecuaria, tiene que velar por el bienestar de la comunidad, de las cosechas y animales. El término jilancu viene del aymara y hace referencia a una relación fraternal (*jila*

en aymara es literalmente “hermano”). Cabe destacar que, si bien las funciones de los kuraqtas fueron reduciéndose en el periodo anterior a la reconstitución y ciertos atributos culturales se fueron perdiendo, en el caso de los jilancus, podemos decir que su función se ha mantenido vigente y no ha sufrido deterioro ni ha desaparecido con el ingreso del sindicalismo. Según uno de nuestros entrevistado, la función del jilacata es “ver qué pasa en la comunidad, hasta ahora los jilacatas son valorados, un poco más que el sindicato porque el hilacata unaymanta pacha kasqa [hubo desde hace mucho tiempo] desde 1492 desde entonces se están manteniendo, no muere ni se pierde la organización” (entrevista a Esteban Fuentes).

Asimismo, derivado de proceso de municipalización y de la institución del sindicalismo, en cada comunidad, que desde el punto de vista de la organización sindical se denomina “sindicato campesino”, se elige un Secretario General y una directiva. Si bien toda la comunidad se considera parte del sindicato, los miembros del mismo son los “afiliados”. Los directorios comunales están compuestos por diversas carteras o secretarías: Secretario General, Secretarios de Relaciones, Conflictos, Actas, Deportes, Educación, Salud, Milicias, Vialidad, entre los más importantes, además de los vocales. El Secretario General es la cabeza de la directiva y es al que se identifica como “el dirigente”, el “sindicato” o el “central”. El secretario de actas tiene también una labor definida que es llevar las actas de las reuniones y dar lectura al “acta anterior”. Para eso tiene que saber leer y escribir. El de “Milicias” (denominación que probablemente es heredada de la época de la Revolución del 52) tiene la función de conservar el orden en las reuniones. El Secretario de Educación debe atender los temas referidos a la escuela, coordinar con los profesores, controlar la asistencia de los profesores cuando hay irregularidades y coordinar las actividades escolares que implican a la comunidad (actos cívicos, construcción o refacción de la escuela, por ejemplo). El Secretario de Vialidad tiene que ver con la construcción, mantenimiento o mejora de los caminos vecinales y coordinar los trabajos comunitarios que se hacen para este fin. Sin embargo, depende de la predisposición y de la capacidad de las personas designadas para estos cargos para que efectivamente cumplan sus funciones, además depende también de las circunstancias y de las actividades que se estén llevando a cabo en la comunidad. De todos modos, cuando los secretarios no cumplen sus funciones por diversos motivos, es el Secretario General quien las asume eventualmente.

Las funciones del jilancu están relacionadas a la matriz agraria de la comunidad, al cuidado de las actividades agrícolas y pecuarias, tanto desde el punto de vista de las actividades agrícolas como de los momentos rituales que las acompañan. Como vimos arriba, los jilancus tiene la obligación de “subir a los cerros” para efectos de obsevación metereológica pero también para efectos de realizar los ritos propiciatorios, junto con los miembros de la comunidad. Al

respecto, una de las personas entrevistadas informalmente me comentaba que los jilankus “deben ofrendar, ch'allar con alcohol y coca el 1 de enero, si la cosecha es buena es que es la suerte del jilancu es buena y beneficia a la comunidad. Si la cosecha es mala, la gente dice que el jilancu tiene mala suerte. El jilancu en agosto va a los cerros para ver cómo va a ser el tiempo, según las nubes y el comportamiento de los animales” (notas de campo).

El jilancu, como referente principal de la comunidad, debe coordinar el ingreso a nuevas mantas y estar velar por el éxito del ciclo agrícola. Según las entrevistas, son frecuentes los conflictos por daños a los cultivos de parte de los animales. Para prevenir estos conflictos y los daños, en coordinación con el dirigente del sindicato organiza un rol de “chacareros”, quienes se encargarán por turnos del cuidado de los cultivos en la época en que estos están en crecimiento, entre enero y mayo. Sin embargo, en caso de que algún animal de una persona haya provocado daños en los cultivos de otra, el jilancu actúa como mediador en la resolución del mismo. Asimismo, en caso de una emergencia, tal como una granizada o una helada, el jilancu convoca inmediatamente a la comunidad para actuar ante la misma o evaluar los daños. También se da el caso de que por diversos motivos los cultivos se vean afectados por plagas o enfermedades. Normalmente no es una sola parcela donde éstas aparecen, sino que puede afectar a toda la comunidad o a varias comunidades. En este caso el jilancu debe movilizarse para enfrentar la contingencia, coordinar con otras comunidades si el caso amerita, etcétera, como lo manifiesta uno de nuestros entrevistados.

El jilancu organiza la comunidad. Se basa a lo que es la producción agrícola, va controlando cuando los animales de otros sectores (no dañen los cultivos) tiene que hacer respetar, que la producción tiene que ser cosechada, en su gestión que es de un año tiene que ser buen jilacata para que la producción vaya bien. El jilancu no se dedica a controlar solamente a la gente sino también los pastos, la alimentación, los bichos que están entrando a la papa, o el granizo que viene, fenómenos naturales y el jilancu tiene que buscar los medios para que sobreviva la comunidad, buscar alianzas con otros pueblitos, cualquier cosa, esa es su misión (entrevista a Nicanor Tola).

Otro tipo de conflictos frecuentes es el de los linderos. El sistema de cultivos por mantas, arriba descrito, es también ocasión de disputas por los terrenos de cultivo. Recordemos que cada manta se “abre” después de diez, doce o hasta catorce años que cada familia tiene una determinada parcela dentro de la manta. Pero en muchos casos, más de una familia reclama derechos sobre la misma parcela. En otros casos, las disputas por parcelas son entre hermanos, más aún que ahora las hijas mujeres reclaman también derechos sobre las tierras. Son esos los conflictos que tiene que solucionar el jilancu.

En los lugares que hay colindantes hay tierras que hace tiempo que ya no se trabajan. Se hace una rueda, mantata muyumuyku wata watata (las mantas rotamos de año en año). Una un año aquí, un año aquí hacemos una rueda, nosotros rodamos por catorce años (el ciclo puede durar catorce años). Y ahí dicen esto era de mí, otro dice que era

mío siempre, y esos problemas atiende. También entre parientes hay problemas, porque antes decían que las hijas mujeres no se les daba tierra grande, pero ahora la ley dice igual, y de esa parte hay problemas, quejas, y también hay problemas de límites entre parientes, esos problemas atiende y otros se pelean por las tierras, y eso atiende el jilancu (entrevista a Alejandro Colque).

Si no se puede encontrar solución entre las partes, se recurre a otros miembros de la comunidad, principalmente a los más ancianos, quienes conocen los linderos. Además, los demás miembros de la comunidad hacen de testigos del acuerdo logrado.

En la comunidad hay que se pasan de las qorpas (linderos), o que trabajan en la tierra ajena, esos problemas soluciona el tata jilancu. Primero es el tata jilancu, que subsana con el dirigente. Y si no puede [resolver el conflicto] hace una reunión con la base [con todos los miembros de la comunidad]. Con testigos subsanan, porque los mayores conocen los colindes (linderos), por eso se resuelve en una reunión de la base (entrevista a Alejandro Leque)

También en caso de conflictos entre miembros de la comunidad se acude al jilancu. Puede ser que una persona conflictiva haya causado una ofensa o haya agredido a otro miembro de la comunidad. Puede ser también que los conflictos por tierras se agraven y se susciten agresiones físicas y verbales entre comunarios e incluso entre familiares o que se presenten casos de agresión intrafamiliar. En todos estos casos el jilancu debe mediar en el conflicto, porque su misión es mantener la armonía en la comunidad, tanto entre personas como entre la comunidad y las deidades, y procurar el bienestar de la comunidad (que comprende no sólo a las personas, sino a los cultivos, las deidades, los animales, la tierra, todos son parte de la comunidad).

Aquí cabe decir que la organización originaria, contrariamente a lo que se cree, no es asambleística. El jilancu no convoca a reuniones normalmente, sino que visita casa por casa. Recordemos que antes de la aparición del sindicalismo, no se hacían reuniones periódicas en las comunidades. Los momentos de reunión eran más bien rituales o festivos. En todo caso, los asuntos siempre se tratan casa por casa, se visita a los comunarios en sus casas, se discute el problema o el tema por el que el jilancu está visitando a esa persona o algún problema que atinge a la comunidad. Cuando surge algún conflicto entre parientes o vecinos, una de las partes visita al jilancu, normalmente llevando una botella de alcohol o aguardiente y se discute largamente el tema. A su vez, el jilancu puede visitar a la otra parte, igualmente con una botella de alcohol (en el caso de los evangélicos, se ha sustituido el alcohol por una bebida gaseosa) y trata el tema. Sólo después de este proceso, y si en el caso de un conflicto, no se ha llegado a un acuerdo, se puede convocar a una reunión de toda la comunidad (de la “base” como se denomina en nuestro contexto) para tomar alguna decisión o tratar algún problema.

En casos muy necesarios, como un conflicto inminente o violento o una emergencia por granizadas o heladas, en coordinación con el sindical, se convoca a reuniones extraordinarias.

En estos casos, el jilancu es encargado de citar a todos los comunarios casa por casa. Cabe destacar que el jilancu por sí solo no convoca a reuniones, siempre es en coordinación con el dirigente.

Fue con la introducción de la dinámica sindical en las comunidades que se instauró también un sistema asambleístico, con ciertos formalismos, como veremos adelante, tales como el registro del libro de actas, orden del día, control de asistencia, regularidad de las reuniones, etcétera. De alguna manera el jilancu también se ha acomodado a esta nueva forma organizativa comunitaria, aunque no tiene preeminencia en la misma. Según uno de los entrevistados,

los jilankus coordinan con los sindicales, no llevan a cabo reuniones solos, sino que tienen un punto en la reunión, y ahí informan, les toca el tema de tierra territorio y ahí informan de las jallp'as [tierras, cultivos], como originarios, él tiene que saber el tema de tierras (entrevista a Alejandro Colque).

En cada reunión se tocan varios “puntos” o temas. El jilancu tiene un espacio en la reunión donde informa acerca de los asuntos de su competencia, ya mencionados, o donde pide que la asamblea trate algún punto conflictivo que necesita de la deliberación de los miembros de la comunidad.

También el cargo de jilancu ha asumido nuevas funciones con la reconstitución del ayllu. Antiguamente tampoco se hacían “reuniones” del ayllu; pero actualmente la organización originaria, un tanto al estilo de la organización sindical, convoca a reuniones de todas comunidades y jap'iy a las cuales le toca asistir al jilancu en representación de la comunidad porque se considera que este es el cargo que forma parte de la organización originaria.

La función principal del sindicato campesino es principalmente la relación con las instituciones externas a la comunidad y la toma de decisiones en lo que concierne a las mismas. Desde la implementación de la participación popular, la organización sindical campesina cumple la función de velar por la ejecución por parte del municipio de las obras planificadas para la comunidad.

Como dirigente sindical he ido a las reuniones, [el dirigente] tiene que ver las necesidades de la comunidad, a veces hay problemas de lindes, eso tiene que ver el dirigente; qué falta en la comunidad, a veces en la escuela, tiene que buscar en la alcaldía, proyectos, obras, en todo eso camina, con las instituciones (entrevista a Dionisio Tola)

En varias entrevistas, se describe la función del dirigente como “puriy”, que quiere decir literalmente “caminar”. En un sentido amplio quiere decir trasladarse, hacer gestiones, hacer trámites, etcétera. Es decir, es el encargado de solicitar ante las autoridades o instituciones obras, proyectos. Pero para que estos se lleven a cabo es necesario hacer varias gestiones: asistir a reuniones, presentar documentos, conseguir la documentación necesaria, participar en

la misma ejecución de una obra, convocar a trabajos comunitarios que normalmente se piden como contraparte, etcétera. Por tanto, el dirigente es el que “hace las gestiones”, el que “camina”. A las gestiones que debe hacer el dirigente, así como a otras actividades relacionadas con su cargo como la asistencia a reuniones, cursos, talleres, ampliados, etcétera se las denomina genéricamente “purinas”. Es difícil traducir este término, es una sustantivación del verbo caminar, pero en un sentido amplio quiere decir algo así como “trajines”. Una actividad que implica esfuerzo, tiempo y desplazamiento.

Es en la medida en que el dirigente “camina”, hace gestiones, procura “obras” para la comunidad en que adquiere legitimidad ante la misma. Sin embargo, en muchos casos sus actividades y su trabajo cotidiano (la asistencia a reuniones, resolución de conflictos, etcétera) no es reconocido mientras no se plasme en algo visible para la comunidad, en una “obra”. De este modo, los dirigentes de los sindicatos y también de las subcentrales sienten que su gestión será recordada y reconocida siempre y cuando se plasme en una “obra” y por eso se movilizan para “dejar algo para la comunidad”. Asimismo, entre los miembros de la comunidad también está esta mentalidad de que el dirigente ha hecho una buena gestión porque ha conseguido tal o cual obra y recuerdan al dirigente por la obra que procuró. En las conversaciones informales y en las entrevistas pudimos percibir esta forma de pensar porque muchos ex dirigentes decían “yo hice la escuela”, “yo hice un sistema de riego”, “yo hice la canchita”, etcétera. Entonces, el tema de la gestión municipal en muchos casos no responde a la lógica de “planificación”, “priorización”, “desarrollo sostenible”, “municipio productivo”, etcétera, que está en la mentalidad de los funcionarios estatales sino en una lógica de competencia entre comunidades, como vimos antes, y en el afán de los dirigentes de “dejar algo para la comunidad”, lo que refuerza la mentalidad “obrista” introducida por el proceso de municipalización.

Ahora bien, todas estas gestiones, estos “trajines”, estas “purinas”, necesitan un mínimo de financiamiento. Si bien las “obras” en sí son financiadas total o parcialmente por las instituciones estatales o no gubernamentales, las “gestiones” suponen una inversión de tiempo (que es el aporte gratuito del dirigente) y de dinero (para desplazamientos, trámites, alimentación, etcétera). Estos gastos son cubiertos en parte por las “cuotas sindicales” que cada afiliado debe aportar. Sin embargo, los montos de las cuotas no son elevados y además no todos cumplen, por lo que es el mismo dirigente que tiene que cubrir en muchos casos estos costos.

Ponemos cuota sindical para que camine [el dirigente], para su refresco. Si viaja a Cochabamba, entonces tenemos que dar cuota sindical, todos los filiados dentro de la comunidad y él tiene que dar rendición de cuentas, tiene que dar informe económico (entrevista a Teófilo Gutiérrez)

La inversión de tiempo y de dinero es uno de los factores que desincentiva la participación de los afiliados como dirigentes, porque el asumir el cargo es una “carga” para ellos. Cuando el que asume el cargo no tiene las posibilidades de asumir estos costos, simplemente no cumple con sus funciones, no asiste a reuniones, no las convoca, no “camina”, etcétera.

Alejandro Colque nos dice que el dirigente

tiene que convocar a reuniones y ver si hay dinero y qué trabajos se van a hacer y tiene que preguntar a las bases, tiene que corretear, algunos trabaja, pero otros se van a sus trabajitos y no ven nada, eso no está bien, otros dicen no estoy ganando nada y no cumplen sus funciones, y no da informe a la comunidad, y la comunidad reniega, porque van a la reunión y no se les informa de nada y pierden el tiempo, otros informan, otros no informan nada, y la comunidad reniega” (entrevista a Alejandro Colque).

El entrevistado señala que las personas que son designadas para los cargos “tienen que corretear”, es una metáfora que denota mayor intensidad que “caminar”, denota el esfuerzo, el sacrificio que implica este cargo. Sin embargo, algunos dirigentes priorizan sus propias actividades a la actividad sindical “se van a sus trabajitos” (a sus trabajos agrícolas), porque dicen “no estoy ganando nada”; es decir, porque no están generando ingresos para sus familias, porque se perjudican en sus trabajos. En las reuniones simplemente no tienen qué informar, porque no hicieron ninguna actividad, ni asistieron a ninguna otra reunión y esto causa malestar en la comunidad, “la comunidad reniega”.

Otra de las funciones del dirigente de la comunidad es convocar a una reunión mensual del sindicato. En la misma, como lo veremos más adelante, se informa a las bases (a los miembros de base del sindicatos, es decir a los “afiliados” que asisten), se discuten problemas, se toman decisiones, etcétera. La función del Secretario Ejecutivo, será precisamente la ejecutar las determinaciones tomadas en asamblea. Para esto deberá hacer gestiones ante las instituciones gubernamentales, transmitir las decisiones y proyectos de la comunidad en el nivel de la subcentral y central, cuando sea pertinente. Asimismo, debe asistir en representación de la comunidad a toda reunión, asamblea, cabildo, ampliado, curso, taller, etcétera al que sea convocada la misma y posteriormente es su obligación informar acerca de los puntos tratados en dichas actividades. El dirigente, entonces, es un agente clave cuando se trata de hacer circular la información desde la comunidad hacia afuera y viceversa.

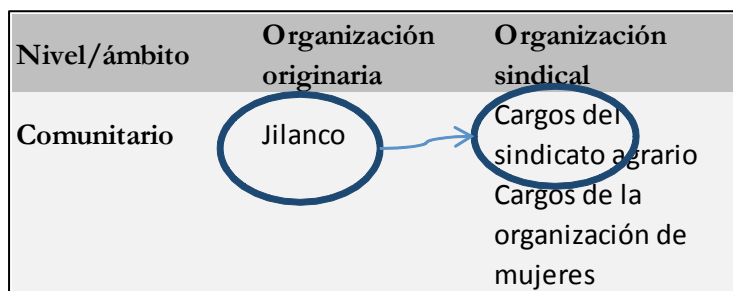
En cada comunidad se eligen las autoridades sindicales y los jilancus por un año. La elección se hace en la asamblea comunal. En la asamblea se proponen a los candidatos y luego se vota por quién entre los propuestos va a ocupar el cargo. Sin embargo, puede ser que el elegido no esté de acuerdo con su nombramiento o no esté dispuesto a asumir el cargo. Puede ser el caso que quien tiene la mayoría de votos argumente que otro de los candidatos debe asumir el

cargo. En muchos casos se eligen dos o tres candidatos y se sortea entre ellos para elegir quién va a asumir el cargo la gestión siguiente y las otras gestiones más de acuerdo al orden en el que resultaron del sorteo.

Los candidatos se eligen de entre todos los “afiliados”, es decir los hombres casados⁵⁴ que tienen derecho a elegir y a ser elegidos en la directiva sindical. De todos modos, siempre existe un cierto sentido de rotación. Es decir que prevalece el criterio de que todos deben pasar los cargos, sea por “afiliados” o por “cocinas”, dependiendo de cada comunidad. La elección de estos cargos es anual y en algunos casos puede haber reelección por un año más. La elección de los cargos comunales se hace tanto en el ámbito del sindicato agrario como en el de la organización originaria. En una asamblea, que normalmente se lleva a cabo en noviembre, se eligen todos los cargos comunales que emprenderán sus funciones a inicios del año siguiente.

Escalafón en el nivel comunitario

Para ilustrar el análisis del escalafón en este nivel comunitario, veamos este caso: “Mi nombre es Calixto Yupa Condori, dirigente del sindicato agrario de Walleta Wacha. Antes he sido autoridad originaria, jilancu” (entrevista a Calixto Yupa)



Nuestro entrevistado fungía como dirigente de su sindicato agrario y anteriormente había sido jilancu. Estos dos cargos son obligatorios y los miembros de la comunidad los deben ejercer sin que ello implique necesariamente asumir posteriormente cargos en el nivel intermedio. Tampoco existe una jerarquía entre el cargo de jilancu y el de secretario general de la comunidad.

⁵⁴ Normalmente participan hombres casados, pero también se considera como mayor de edad a quienes aunque no estén casados hayan hecho el servicio militar. El servicio militar es el rito de paso del joven que ante la comunidad le da el estatus de mayoría de edad. Sólo quien hizo el servicio militar tiene derecho a casarse. En este sentido, algunos jóvenes que hicieron el servicio militar pueden acceder a cargos menores dentro de la comunidad, como vocales o en comisiones.

Sin embargo, no siempre es determinante el criterio de obligatoriedad de los cargos. Muchas veces, como vimos en las formas de elección, además de los criterios de rotación y obligatoriedad, la “votación” implica que la persona designada sea la adecuada para el cargo, por haberse destacado en cargos menores, por ejemplo.

En la comunidad, los cargos principales son el de jilancu y los de la directiva del sindicato agrario y la organización de mujeres. Los jóvenes son elegidos como vocales, secretarios de actas, de deportes, etcétera, como parte de su preparación para asumir cargos de mayor responsabilidad. En los jóvenes también se valora su capacidad de relación con el mundo institucional que radica en su mayor conocimiento del español así como el manejo de la lecto escritura. En cambio, estos atributos no son necesarios en el caso de los jilancus, quienes deben velar más bien por los asuntos internos de la comunidad, para lo cual se requiere que tengan mayor experiencia y reconocimiento social.

Las reuniones de comunidad

A partir del proceso de municipalización se ha instituido la práctica de realizar reuniones periódicas de comunidad. No es que antes no se reunía la comunidad, sino que lo hacía esporádicamente. Sin embargo, encontramos que en los años de implementación del municipalismo y del sindicalismo, se estableció un sistema asambleístico bastante regular.

Las reuniones de la comunidad se desarrollan normalmente un día fijo de cada mes. Tienen lugar en la escuela de la misma. Si hace buen tiempo se llevan a cabo al aire libre, en el patio de la escuela y si hace frío o llueve se utiliza una de las aulas (sino la única) de la escuela. En general no existe un edificio o una construcción sólo para las reuniones de comunidad.

Normalmente la reunión se cita para la mañana y comienza hacia las diez de la mañana o a medio día. No existe una hora fija para el inicio y menos para el fin de las reuniones. Estas duran varias horas, excepto en la época de siembra, que es cuando la gente tiene muchas actividades y las reuniones se acortan.

La reunión comienza con el saludo de la máxima autoridad, que es el secretario general de la comunidad. En el saludo de inicio de la reunión se nombran a las autoridades presentes, llamándolos por su cargo. Posteriormente se propone el orden del día. El secretario da lectura al orden del día. El primer punto es control de asistencia, el segundo punto es lectura del acta anterior y los siguientes puntos son informes de las autoridades, de las carteras, de las comisiones, de autoridades estatales, o se trata algún problema concreto de la comunidad. Los presentes a veces sugieren que se añada tal o cual punto al orden del día o se lo aprueba tal como está. El secretario toma nota de los cambios propuestos y se procede al control de asistencia. Luego se leen los puntos del acta anterior y normalmente no se proponen

modificaciones. A continuación se desarrollan los puntos propuestos en el orden del día. Cuando se trata de informes de las autoridades o de las comisiones normalmente se da cuenta de las actividades que de ordinario se desarrollan. Sin embargo, cuando se trata de algún conflicto también una de las autoridades da un informe previo de la situación a tratar y luego se discute en la asamblea sobre el punto.

Después de la intervención principal se inicia la discusión sobre el punto, cuando se trata de un tema conflictivo la discusión puede durar varias horas. Todos los que así lo deseen tienen derecho a expresar su opinión, cuantas veces lo deseen y por el tiempo que sea necesario, sin importar que se reitere una y otra vez un determinado punto de vista

De esta manera, cuando es necesario tomar una decisión se deben escuchar todos los puntos de vista y toda la información disponible y poco a poco se va dando el consenso respecto a un determinado punto.

Veremos un caso de reunión de comunidad que pudimos documentar en el trabajo de campo.

Asistencia a la reunión de la comunidad NN. 30 de septiembre de 2005.

En la reunión se propuso el siguiente orden del día, como estaba anotado en la pizarra de una de las aulas de la escuelita donde se llevó a cabo la reunión.

- 1 control de asistencia
- 2 lectura del acta anterior
- 3 informe de autoridades sobre aguas potables
- 4 informe de asientas [por hacienda]
- 5 sobre educación
- 6 Viluyo arriba
- 7 Informe del presidente de PDA
- 8 Varios

Después del control de asistencia y la lectura del acta, el jilancu informa sobre los puntos tratados en la CPPP. Dice que informaron las autoridades municipales sobre el tema de electrificación, sobre las obras que se está ejecutando. Informa que no alcanzará el dinero para la electrificación y que se buscará dinero en otras instituciones. También que el Alcalde anterior había dejado deudas al Municipio y que las volquetas no sirven, están siempre en mal estado. Uno de los presentes dice que son puntos que afectan a otras comunidades y que pasen a otro punto. El jilancu sigue informando que se llamó a un curso de capacitación para mujeres, y que tienen que designar quiénes van a ir. Sobre los pozos, que se destinará Bs. 5000 para el estudio. Que en la reunión INDICEP informó acerca de los recursos que recibe para las obras de micro riego.

Luego toma la palabra el dirigente sindical. Dice que se debe una cuota de los que no han ido a la marcha.

Uno de los presentes dice que se pida micro riego a INDICEP. El dirigente dice que se pida más bien la ampliación del tanque de agua potable. Otro dice “ajina t’ukurina” (así reflexionemos) que las autoridades hablan pero no se cumple lo que prometen. Al final de la discusión se decide que se solicitará a INDICEP la ampliación del tanque de agua potable de la comunidad, porque es un tanque de 5.000 litros que no abastece para todos.

Uno de los presentes pide que el kuraq tata, que estaba presente en la reunión por ser parte de esa comunidad, informe sobre el ayllu. El kuraq tata informa sobre los trámites ante el INRA, dice que algunos quieren y otros no quieren la titulación de la TCO. Hay problemas en Aquerana, Qollpa Qota, Chullpani y Churiparara. Uno de los asistentes pide que el kuraq tata se entere si la parte en conflicto en Aquerana se declarará área verde o no, como vía de solución del problema. El kuraq tata dice que unos hacen valer al INRA y otros no. Otro opina que se debe respetar al INRA por ser una institución nacional, y que aunque las bases no hagan valer al INRA ahí están los papeles que se firmaron anteriormente. El kuraq tata informa que se va a llevar a cabo una reunión de las autoridades originarias el sábado en Walleta Wacha. Se lee la convocatoria a la reunión.

El kuraq tata también se queja de que no se respeta a las autoridades originarias, que les habían dicho que les van a pegar. Y a raíz de eso se da una discusión que no puede seguir.

Un joven opina que tanto los kuraq tatas como los jilankus son autoridades originarias y que se les debe respetar y que las autoridades sindicales y los originarios tienen que respetarse y que no debe haber descalificación mutua, porque por apoyar a unos o a otros se dijeron “buscapegas”

El kuraq tata informa también que su sello está tan viejo que ya no sella bien y que si lo pueden cambiar el sello. Le dicen que el día 10 que va a haber reunión de la subcentral pida un aporte a todas las comunidades para hacer un nuevo sello.

Se pasa al informe de educación. Se informa que vinieron de SEDUCA y que la escuela está muy descuidada y deciden que el domingo van a barrer la escuela. El jilancu informa que el director se ha quejado con él de que los alumnos llegan muy tarde.

Luego discuten largo de un problema de límites de terrenos que no entendí bien, pero que alguien está trabajando en unos terrenos que son de la comunidad y se le dice al jilancu que vaya a ver esa misma tarde mismo al PDA y a reclamar sobre esos trabajos que se están haciendo. Dicen que ya se han instalado tubos del PDA y que han hecho trabajar con tractor en cuatro lugares que no debían.

Como último punto, el presidente local del PDA da su informe. Dice que se va a cambiar la legislación de la institución desde el 2006 adecuándolas a las normas internacionales. Que se buscará hacer grandes obras y no pequeñas cositas como se hizo hasta ahora. Se potenciará la producción en cada región de la provincia. En cuanto a los niños, se harán controles para que no haya engaños a los “padrinos” de Inglaterra que los patrocinan, y que si no asisten a la escuela o se van a la ciudad se les va a suspender del programa de padrinos.

Después de los informes más formales, comentan a raíz de un conflicto sobre el asesinato de un joven fiesta en Cala Cala (Fiesta de la Exaltación), y que los de Vila Cayma han amenazado a los jóvenes de Pampahasi a raíz de este incidente y que ellos van a presentar su queja a la Central Provincial, porque no los pueden amenazar.

Otro punto, dicen que en la fiesta de San Bartolomé se ha perdido una oveja, discuten a ver quién se la ha robado y dicen que se sospecha quién es y que venga el dueño de la oveja a presentar su queja. Y todos comentan al respecto, dan algún dato cada uno y deciden averiguar... y discuten entre todos. Finalmente el jilancu pide que cuiden a sus animales, que no los descuiden, porque sus burros y chanchos están por todo lado y meten a los sembradíos o se comen los arbolitos.

Surge otro reclamo, que las calles de la comunidad están tapadas por canchones y que los vecinos no respetan las calles y caminos. Uno de los aludidos se defiende y hay una discusión un poco acalorada por un momento. El afectado, que debía ceder terreno de su canchón dice que si otros vecinos se meten a las calles él también, y que debe haber

una mensura de todas las calles para que todos cedan terreno por igual y se llega a un entendimiento para que el próximo feriado se haga entre todos un reordenamiento de las calles. Con eso terminó la reunión como a las tres de la tarde. Después de la reunión todos los comunarios se dirigen a realizar un trabajo comunitario de limpieza de un atajado.

Como podemos ver, en la reunión de la comunidad participan toda la gama de cargos del sistema de cargos y se tocan una gran diversidad de temas y se toman decisiones al respecto. Los temas tratados tienen que ver con aspectos internos a la misma comunidad, la relación con instituciones que trabajan en la región y con el Municipio, temas de interés comunitario pero que son de carácter regional y conflictos con otras comunidades. Asimismo, en cada punto, uno de los miembros de la directiva o de los asistentes plantea el tema, ofrece los elementos principales para el análisis, los asistentes aportan sus puntos de vista y se llega a tomar una decisión.

En cuanto a los temas comunitarios, por ejemplo, en el informe de hacienda, sólo se informó que los que no fueron a la marcha deben pagar una multa. En este caso, vemos cómo las “bases” comunitarias tienen obligación de participar, vía sindicatos, en manifestaciones políticas como las “marchas” hacia la ciudad de La Paz. Seguramente algunos comunarios no pudieron o no quisieron asistir y se les sancionará con una multa, aunque no se abundó al respecto porque tampoco la organización sindical puede usar mecanismos de coerción demasiado estrictos al respecto, porque muchas familias no cuentan con dinero en efectivo para cumplir con las sanciones que se imponen y porque su cobro puede causar conflictos en ciertas circunstancias innecesarios.

Igualmente, cuando se trata del tema educativo, se habla desde que los alumnos llegan tarde hasta que la escuela está muy descuidada. Se discute el punto y se decide entre todos hacer una limpieza de la escuela.

En los puntos varios se pasan a temas de preocupación cotidiana, como el de la oveja que se perdió durante la fiesta o el ordenamiento de las calles. Es importante considerar que en la mayoría de los puntos sobre los que se trató se llegó a tomar una decisión. Incluso en este último punto, el del ordenamiento de las vías de circulación, que iba a afectar a varias personas, se llegó a un acuerdo según el cual todos debían ceder parte de sus canchones para habilitar las vías de circulación del pequeño poblado.

Otro tema importante en las reuniones son los proyectos que llevan a cabo las instituciones que trabajan en la zona. En la reunión que aquí documentamos, se trató el tema del agua potable, se discutió largamente si se pedirá un micro riego o una ampliación del tanque de agua potable. Finalmente se toma la decisión de solicitar una ampliación del tanque de agua potable. En este caso se trata de un aspecto que afecta al conjunto de la comunidad.

En muchos casos, estas instituciones utilizan intermediarios locales para llevar a cabo sus acciones. En nuestro caso, se trata de la institución PDA de Visión Mundial. Los intermediarios locales que utiliza se denominan “promotores”. Como vimos en el apartado anterior, el “promotor” es un cargo de servicio comunitario. Sin embargo, en algunos casos los intermediarios pueden recibir algún tipo de remuneración. Su función de intermediación hace que su participación en las reuniones sea fundamental para llevar a cabo sus tareas. En estas instancias, debe informar acerca de las acciones de la institución que representa y también motivar a la comunidad a cumplir con los requerimientos de la misma. En muchos casos, las agencias y proyectos de cooperación condicionan su ayuda a comportamientos que consideran “beneficiosos” para los beneficiarios aunque éstos no lo vean así. Por ejemplo, los “padrinos” a los que alude nuestro promotor, condicionan su ayuda a los niños a que permanezcan en las precarias escuelas rurales.

En cuanto a la relación con otras comunidades también salió el tema de que había amenazas de agresiones a los jóvenes de la comunidad de parte de los jóvenes de Vilacayma. Igualmente se habla bastante sobre este tema, porque además implicaba el asesinato de un joven en una gran fiesta que se desarrolla en las cercanías de Oruro. Además de los detalles del crimen que unos y otros van aportando, se decide llevar el caso de la amenaza a la Central Sindical. Cuando se trata de conflictos con otras comunidades o con miembros de otras comunidades, se apela a las instancias intermedias o regionales para su resolución o al menos para que éstas puedan hacer de mediadores.

También se trató un tema regional, como es el de la titulación de la TCO y es aquí donde precisamente sale a la luz la reflexión de la comunidad acerca del status de la organización originaria y de la sindical y de los conflictos que en ese momento se estaban viviendo a raíz de la titulación de la TCO. Pero lo interesante es que acto seguido, el kuraq tata, animado tal vez por el interés que había suscitado el tema y su participación en la reunión, informa que “su sello está muy viejo”, que ya no se nota nada cuando sella y que se le ayude para hacer confeccionar otro sello. Y se decide que este tema será llevado a la instancia de la subcentral, porque el kuraq tata no es sólo de esa comunidad y se verá de que entre todas las comunidades puedan sufragar el costo de elaboración de un nuevo sello. Es una muestra de cómo diversos temas, desde grandes hasta aparentemente pequeños, se tratan en la reunión de la comunidad.

El sistema de cargos, el escalafón y la dinámica de las asambleas nos muestran que aquella unidad mínima que denominamos “comunidad” o “ayllu mínimo” es polisémica. Desde la unidad básica de la comunidad distinguimos tres tipos de referentes: las *cocinas*, los *urigen* y los *afiliados*. Mismas que responden a las distintas formas en las que este ente social se constituye como tal: en determinadas circunstancias, sobre todo en aquellas que se refieren a

los cargos originarios, el ayllu mínimo es un conjunto de *urigen*. En otras circunstancias, la comunidad se constituye como un grupo de *cocinas*, en temas relativos principalmente a la matriz agraria de la comunidad. En cuanto “sindicato agrario”, es decir en temas que se refieren a la relación con el Municipio, las ONG, el Estado, la escuela, se trata de un grupo de *afiliados*.

En la asamblea de comunidad, “dan su informe” el jilacata o jilanku, el dirigente de la organización sindical, el dirigente de la junta escolar, etcétera. No se trata de representantes de distintos grupos sociales al interior de la comunidad, sino de la comunidad en sus distintas facetas, en sus distintos referentes identitarios, de un grupo humano en el que sus unidades mínimas son diversas y que se reconoce como sindicato agrario, ayllu mínimo, junta escolar, comunidad.

Cada faceta de esta unidad básica tendrá su correspondiente en el nivel intermedio, donde los referentes se complejizan. La comunidad pertenecerá a una subcentral, a un Cantón, a un Jap’iy, a una parcialidad, etcétera. Como vimos en el capítulo anterior, los procesos históricos han devenido en distintos tipos de agrupaciones en el nivel intermedio. No siempre el Jap’iy corresponde al mismo grupo de comunidades que la Subcentral o que el Cantón. Veremos qué pasa en el nivel intermedio.

El nivel intermedio

El nivel intermedio presenta mayor complejidad que el nivel comunitario, puesto que es precisamente en este nivel en el que las unidades políticas y organizativas son heterogéneas. Como vimos en el capítulo precedente, en el ámbito de la organización originaria se reconocen los Jap’iy y en el ámbito de la organización sindical se reconocen las “subcentrales”. En la mayor parte de los casos no coinciden estas dos unidades intermedias. Además tenemos la división político administrativa estatal en cantones (vigente hasta el año 2009), lo que complejiza más el panorama.

Caracterizaremos y analizaremos por este motivo ambos ámbitos de organización por separado. Debemos reparar, sin embargo, en que ambos tipos de organización en principio responden a expectativas y trayectorias distintas. Las funciones de cada uno tienen que ver por una parte con la matriz agraria de la comunidad en el caso de los jap’iy (diríamos con la administración del colectivo social hacia “adentro”) y con la relación institucional y política en el caso de las subcentrales sindicales (hacia “fuera” de la comunidad).

Los kuraq tata

En cuanto a los kuraq tata, podemos decir que el hecho de que hayan cobrado nuevamente vigencia está ligado, como vimos anteriormente, a la reconstitución del ayllu y a la titulación de la TCO.

Sin embargo, antiguamente el kuraq tata tenía una función más hacia dentro de la comunidad, en lo que concierne a velar por el bienestar de los miembros de su jap'iy. Sus funciones tenían que ver con todo el proceso de reproducción material de la comunidad y la armonía social. Su función estaba ligada a la tierra como fuente de vida y a las deidades que gobiernan esta reproducción. Sus funciones, además de políticas eran rituales. De esta manera, el kuraq tata debía observar ciertas normas durante su gestión. El kuraq tata encarnaba al cerro protector del jap'iy, como lo anotamos anteriormente.

El kuraq tata asume sus funciones en un ritual que se lleva a cabo el Domingo de Tentación (que es el siguiente domingo después del Carnaval). Una vez que el nuevo kuraq tata ha asumido el cargo, lo primero que debe hacer es visitar familia por familia de todas las comunidades o ayllu mínimo del jap'iy. Se recorre casa por casa en la noche, cada noche hasta que se ha visitado todas las casas. En cada casa se hace una especie de “censo” de las personas que componen cada familia. Además en el recorrido se va reconociendo las “pucaras” que son los mojones de las comunidades hechos de piedra. Una vez terminado el recorrido, el siguiente domingo se hace el “cuenta qoy” ante el corregidor. En esta ocasión el kuraq tata da cuenta al corregidor de cuántas personas están a su cargo en su jap'iy, así como del estado de las pucaras.

Al siguiente domingo se hace el ritual del “reconocimiento” de los kuraq tatas en Bolívar. Se reúnen todos los kuraq tatas, tata alcaldes, tata corregidor y se “reconocen” entre sí las autoridades entrantes, en un ambiente festivo y ritual.

Mi función [como kuraq tata] es caminar todo el año, tengo que estar con poncho todo el año, no se debe trabajar, se pijchea (mastica) coquita, para empezar lo primero que hacemos es dar una vuelta por cada ranchito, recorrer casa por casa por la noche, no de día, donde el día nos encuentra ahí dormimos, luego volvemos a empezar en la noche, tengo que dar vuelta cinco ranchos, voy preguntando sobre “jallpachu wawas” (los hijos de esta tierra, las crías).

Después el primer domingo tengo que dar cuenta al corregidor, ‘cuenta qoy’. Él nos pregunta cuántos hijos tienen, cuántas ‘pucaras’, cuántas “waqaychiris”, dice. Y nosotros damos cuenta, informamos y él anota en papel. El otro domingo hacemos el reconocimiento en Bolívar, los 10 kuraq tatas. Ahí hacemos un pequeño festejo, ‘ch’alla’ y comemos juntos el subprefecto, alcaldes, corregidores, todos juntos nos servimos la comida. Después, el poncho no tenemos que sacarnos, tenemos que ver cómo están los jilankus de cada comunidad, yo tengo que estar pendiente si hay reunión o no, nosotros llevamos papeles, coordinamos con los jilankus, de las cinco

comunidades de mi jap'iy, yo tengo que coordinar esa es nuestra misión (entrevista a Esteban Flores).

Según el entrevistado, el corregidor pregunta por “cuántos hijos tenemos”, cuántas “waqaychiris”. Esto quiere decir que el kuraq tata asume un rol de “padre” de la gente de su jap'iy, son como sus hijos es hijas, sean adultos o niños. Asimismo se usa el término “waqaychiris” que quiere decir las personas que están a su cargo, bajo su tutela, a su cuidado. Podemos ver que la figura de la autoridad originaria es más bien una figura “tutelar” a imagen de los *apu* (cerros tutelares) que cada una de ellas encarna.

Al siguiente domingo se realiza un ritual en Vilacayma, donde los kuraq tatas veneran a los “abuelo achachis” simbolizados por “documentos antiguos” que conservan los descendientes de Francisco Apaza, antiguo cacique apoderado.

Tenemos un documento, comprado con “oro y plata” una historia de ayllu Kirkyawi, hay un mapa, en Wilacayma, un plano grande...ahí están de cada originario los testimonios de nuestros antepasados. Hacemos hacer valer estos documentos. Entonces ahí están los diez kuraq tatas, ahí están su jap'iy Pabellón, San Martín, Chaskani, Chaska Pucara, Wara Warani, Tanqa, Eximo Mayor, Eximo Menor, esos diez, de acuerdo a usos y costumbres... no queremos perder nuestra cultura, más bien queremos rescatar, por eso queremos que el retorno del ayllu. Hacían fiesta sanamente, charangueadas, jula julas, tantas costumbres que tenían, eso es lo que queremos recuperar, la vida de nuestros abuelos no queremos perderlo, entonces apoyamos a nuestras costumbres anteriores, ahora como concejal estoy reflexionando mucho. Recordando a nuestros abuelos, cada año que entraban las nuevas autoridades ofrecían una misa a los ‘abuelos achachis’. Entonces el documento ‘challaban’ todos los kuraq tatas. El documento para nosotros es historia. Esta reunión de los nuevos kuraq tatas se la realiza antes de la pascua, faltando una o dos semanas, en Vilacayma se juntan los kuraq tatas, ahí ven y yupaycharincu (veneran, rinden culto) el documento (entrevista a Juan Escalante).

Sin embargo, la reconstitución del ayllu también ha traído ciertos cambios en estas prácticas, que no se mantienen en todos los casos. Otra persona entrevistada nos manifestaba lo siguiente.

Antes la costumbre era que el kuraq tata tenía que ir a las comunidades desde abajo hasta arriba, tenía que hacer visitas. Tenía que visitar desde la mañana y en la noche donde llegaba descansaba. Entonces daba una recomendación ‘hijos, este año tienen que trabajar bien, tienen que apacentar bien a los animales, tienen que sembrar bien, tienen que andar bien’ diciendo llegan el hombre y la mujer (kuraq tatas), dando esa recomendación caminan, base por base. Pero ahora ya no se hace así... Antes no tenían ni sello ni acta, ni nada, ahora tienen su sello, su acta, ahora ya no van base por base, ahora hacen reuniones, trabajan con la CONAMAQ, congresos, ampliados, por eso yo digo que hay divisiones jina, los kuraq tatas hacen su reunión por su lado, los sindicales por su lado, hay miramientos, hay dos organizaciones ahora según mi modo de ver (entrevista a Alejandro Colque).

Como lo mencionamos en el caso de los jilancus, la forma de gobierno indígena no tenía un carácter asambleístico. Las autoridades más bien iban casa por casa o “base por base”, como

dice el entrevistado, recomendándoles como un padre que tienen que cuidar a los animales, tienen que trabajar bien y tienen que “andar bien”, que quiere decir que tienen que tener un comportamiento recto, no generar conflictos, etcétera. Pero ahora se ha ido generando una dinámica de “reuniones” al estilo del sindicato, la cual es percibida de manera negativa por el entrevistado, porque considera que de esta manera se está dando un paralelismo organizativo entre el ayllu y el sindicato. Además, se han introducido elementos que eran extraños a la organización originaria, como “el sello y el libro de actas” y su adscripción a la CONAMAQ. Esto quiere decir que se ha introducido una nueva dinámica en la organización originaria, se le ha dado un carácter más “institucional” si se quiere y se ha introducido un nuevo elemento que es la participación de la misma en instancias políticas y organizativas nacionales.

Al respecto existen opiniones divididas. Recordemos que desde la Revolución de 1952, los partidos políticos ingresaron al campo, a la zona rural. El accionar político de los partidos en las zonas rurales ha provocado que se los perciba como signo de prebendalismo, corrupción, etcétera. Por contrapartida, el ayllu, la organización originaria era percibida como la institución que había luchado por mantener a la comunidad a prudente distancia del Estado y los partidos. Por eso, el hecho de que la organización originaria del ayllu haya participado en las elecciones del 2004, que tenga relación con la CONAMAQ, que también tuvo en determinados momentos una participación política, no siempre es visto con buenos ojos, porque no se admite que el ayllu se “politice” en un sentido político partidario, más aún porque ha provocado una dualidad organizativa entre el ayllu y el sindicato.

El ayllu y su organización deben atender los asuntos que atañen a la tierra, a la producción agrícola, a los recursos naturales, problemas de linderos, etcétera. Por otra parte, la relación con el Estado, las autoridades, las instituciones, etcétera, se percibe más bien como la función específica del sindicato, así lo señala uno de los entrevistados.

El sindicalismo es más dominante, grosero, puede ser muy político, puede ser politiquería. Obliga al sindicato. Tiene una doctrina de dominar a ese grupo social, no hacen los rituales, sino que responde a organizaciones superiores como la federación, o movimientos políticos, fuera de una comunidad que maneja sus costumbres, es una imposición externa, no es de nuestra tierra, hay mucha diferencia... su función es manejar la sociedad, manejar el rol netamente político, siempre basado en lo político, como ha sido manejado por el MNR, y ahora lo maneja el MAS... Esa es su misión, hacer servicio, pero a los políticos... Pero el kuraca su lucha es de vivencia, ve cómo puede vivir esa sociedad, a veces se pelea con la naturaleza, mientras el sindicato tiene que pelear con el estado, con los gobernantes... mientras el originario no ve mucho ese término, de ellos es vivir mejor nuestra gente, que la cosecha sea mejor, esa es su función (entrevista a Nicanor Tola).

El entrevistado hace una contraposición muy ilustrativa de lo que se percibe como el ámbito del accionar de los sindicatos y del ámbito de las autoridades de los ayllus. El kuraca “pelea

con la naturaleza” y el sindical “pelea con el Estado”, el kuraq tata debe velar por el “vivir mejor de nuestra gente”, etcétera. Otro elemento importante es el carácter sagrado y el carácter secular de uno y otro sistema de cargos. En los cargos del sindicato “no se hacen los rituales”, se tiene un tipo de organización secularizada, que responde, en algunos casos, a directivas de partidos políticos que han logrado cooptar instancias organizativas departamentales o nacionales. Antes era el MNR, ahora es el MAS, han cambiado los partidos, pero el sindicalismo sigue siendo un instrumento de subordinación política al partido gobernante. Dijéramos que éste es el carácter intrínseco del sindicalismo.

Por otra parte, otro sector percibe como positivo que el ayllu a través de su organización propia pueda participar en la política nacional, en marchas, bloqueos, talleres, seminarios, etcétera. Uno de los entrevistados, que estaba en función de kuraq tata nos decía lo siguiente al respecto:

Y en cuanto al trabajo no se tiene que trabajar pero si se trabaja en la organización, en las marchas bloqueos que ha habido en estos años que han pasado. Así tengo que ir; claro, por mi pueblo y como autoridad. Esas cosas hacemos, y cuando no hay problemas tranquilos estamos viendo el tema del saneamiento, de las tierras... desde nuestros abuelos están caminando por la tierra y con ese pensamiento estamos y de los saneamientos pidiendo y yendo a las reuniones y en eso estamos y cuando por fin va a salir el trámite, pero no se puede rápido porque dura mucho y hay problemitas en el saneamiento y en ese problema estamos y ojalá este año terminemos el saneamiento y eso estamos diciendo como autoridad originaria. Esa es la preocupación (llakiy), más primero demanda es jallpamanta (sobre la tierra), de ahí hay otras cosas, pero eso es lo primero (entrevista a Ambrosio Mamani)

Se refiere el entrevistado a que el kuraq tata no debe trabajar la tierra, pero sí debe trabajar para la organización, en marchas, bloqueos, ir hasta La Paz y además en tiempos más tranquilos atender el tema de la titulación como TCO. Podemos decir que a imagen del kuraq tata recluido en su comunidad, que ocasionalmente asistía a algún matrimonio donde casi por condescendencia le decían “kuraq tata, kuraq tata” ha cambiado radicalmente. Ahora el kuraq tata, igual que los sindicales, tiene que “caminar”.

Otra característica importante del sistema de cargos del ayllu es que el cargo de kuraq tata es asumido en pareja y no recae sólo sobre el varón⁵⁵. Cuando la pareja asume el cargo encarna al cerro protector del jap'iy. La pareja debe vestir la indumentaria propia de su cargo. En el caso del varón consiste en el poncho, el ch'ulo⁵⁶, la incuña⁵⁷, la chalina, el lazo (el santo espíritu) y

⁵⁵ Aquí debemos aclarar que el hecho de que el cargo sea asumido en pareja corresponde al hecho de que “la pareja”, “chacha warmi” (hombre y mujer), al constituirse, es considerada una sola persona. Por tanto, no hay dos cargos (kuraq tata y kuraq mama), sino un solo cargo que es asumido por una sola “persona” que es la pareja. En una ocasión, una anciana comentaba que “ella y su esposo habían sido ‘jach’a tata” (refiriéndose al cargo de kuraq tata).

⁵⁶ Gorro tejido a mano

⁵⁷ bolsita tejida a mano donde se guardan las hojas de coca.

las varas (tata santísimo). El poncho debe ser nuevo, y el kuraq tata durante todo el año que desempeña el cargo no debe quitarse el poncho. La chalina puede ser nueva o en algunos el kuraq tata entrante se presta una chalina hasta que él mismo o su pareja teje una nueva. En cambio la incuña, el lazo y las varas son los signos de autoridad que pasan de un kuraq tata a otro. La mujer debe llevar el vestido y el aguayo nuevo y en algunos caso el “juch’uy santisimito” (el pequeño santísimo, que es una vara más pequeña que la del varón). Otros signos propios del cargo de kuraq tata son el libro de actas y el sello, que tienen también un carácter simbólico muy importante. Asimismo, la credencial otorgada por la CONAMAQ, que acredita a su poseedor como autoridad originaria, también es otro elemento de reciente institución.

Demás está decir que el cargo de kuraq tata, así como el de jilancu, tienen que cumplir sus funciones rituales por tratarse de cargos que forman parte de un sistema que al mismo tiempo de político es también religioso. Por lo mismo, una parte importante de sus funciones tiene que ver con la celebración de ritos propiciatorios, particularmente a los Apu (cerros tutelares).

Ambrosio Mamani, kuraq tata en ejercicio cuando conversamos con él, nos decía en la entrevista que acabamos de reproducir, que son importantes los rituales en los cerros, llevando los símbolos de autoridad como las varas o “tata santísimo” a la que se le rinde homenaje con ch’allas y con el acullico ritual de la coca (perazanayku tian). La función ritual implica, por tanto, que la persona que asume el cargo debe ser “mayor de edad”, es decir alguien que tiene experiencia en la comunidad. Como parte de este carácter sagrado del cargo, durante el año que dura el mismo, el kuraq tata no debe quitarse el poncho ni trabajar la tierra ni dedicarse al comercio o a actividades privadas y era la comunidad o la familia la que le ayuda en el cultivo de sus parcelas.

Sin embargo en la actualidad esta norma no se cumple del todo por falta de mano de obra en la comunidad. Don José Beltrán, que ejercía el cargo de kuraq tata, respecto al cambio en estas costumbres nos decía lo siguiente: “Antes no tenían que sacarse el poncho, pero últimamente se sacan. Antes no tenían que cavar papa ni barbechar, esa era la costumbre desde los abuelos. Pero ahora yo siembro, porque no hay quien me ayude, quién va a sembrar, el tata santísimo y tata dios me perdonarán, porque de dónde voy a comer” (entrevista a José Beltrán, kuraq tata).

También se ha podido constatar que algunos kuraq tatas no viven en la misma comunidad sino en Oruro donde desarrollan actividades laborales o comerciales y por lo mismo no cumplen con la norma de no quitarse el poncho (y de no trabajar), o porque el poncho es visto como algo extraño en el medio urbano.

El kuraq tata, mantiene en la actualidad parte de las funciones rituales que tradicionalmente tenía. Debe asistir obligatoriamente a los ritos que se realizan entre todos los kuraq tata después de su posesión en el cargo, deben realizar ch'allas a las cumbres y en particular al *apu* de su ayllu. Además el kuraq tata en ocasiones puede fungir como mediador en conflictos por tierras que surgen entre comunidades y en algunos casos en conflictos familiares.

La función ritual de los kuraq tatas se ha reducido también porque la celebración de ritos agrícolas u otro tipo de celebraciones religiosas, que además tradicionalmente estaban ligadas al calendario festivo católico han ido desapareciendo por la acción de las iglesias evangélicas que ingresaron en la región desde la década de 1980.

En la estructura original del ayllu no existía una sola cabeza, sino dos, los dos tata peraños. Los antiguos “caciques apoderados” de inicios del siglo XX, como vimos en el capítulo respectivo, en realidad no tenían una función de “autoridad” sino que eran representantes de los ayllus en las demandas por las tierras que les habían sido arrebatadas con la expansión de las haciendas. Cuando, en 1997 se restituye el cargo de “cacique”, en la figura de Marcos Mamani, descendiente de uno de los “caciques apoderados”, descendiente Nicanor Mamani Ibarra, hijo del cacique Mariano Mamani. En parte, las instituciones que trabajaron en este proceso y en parte la autenticidad de su ascendencia cacical hicieron que el cargo de cacique restituido cayera en Marcos Mamani. Don Marcos Mamani había heredado los documentos, los papeles que guardaba su abuelo y la posesión de los mismos le otorgaba la prerrogativa de asumir el nuevo cargo de “cacique”. De la idea de “heredar los papeles” también fue que posiblemente surgió la idea de “heredar el cargo” y de que el cargo sea hereditario. Es más, surgieron voces discordantes acerca de la legitimidad de Mamani. Según Arratia (2002), a la muerte de Mamani, otros hijos de ex caciques disputaron el cargo, puesto que también existía otro cacique apoderado en Vilacayma, Francisco Apaza, y sus descendientes también heredaron algunos papeles antiguos muy importantes. Actualmente, esos papeles no tienen un valor documental en sí para las comunidades, sino un valor simbólico. Al legajo de papeles sólo se puede acceder una vez al año, en una celebración a la que asisten los kuraq tata entrantes, que se realiza después de carnavales en Vilacayma. A esos papeles, que representan a los “abuelo achachis” (a los antiguos abuelos, a los ancianos, a los antepasados), se les hace celebrar una misa, y se los ch'alla, etcétera. Tampoco los descendientes de Apaza renuncian a la posesión de los documentos.

Este cacique murió en 1999 y al no tener hijo varón el cargo pasó a su yerno (en otra fuente indican que es su sobrino), Vicente Arias, quien sigue ejerciendo el cargo. Kirkyawi es uno de los pocos ayllus, si no el único, en que el cargo de cacique es hereditario. En este punto, es necesario recalcar que el cargo de cacique durante el siglo XX tenía que ver más con aquellos

miembros del ayllu designados como caciques apoderados que con la figura de autoridad originaria. Recordemos que los antiguos caciques (recaudadores) que fueron suprimidos durante el siglo XVIII, después del alzamiento de Tupak Katari.

En la actualidad, los diez kuraq tata del ayllu conforman una especie de junta de gobierno presidida por el Cacique.

Formas de elección

En el caso de los kuraq tata, cada año le toca a una de las comunidades del jap'iy nombrar al kuraq tata. En cada comunidad también existe la rotación para designar al kuraq tata. La rotación se hace entre los *urigen*⁵⁸ de cada comunidad. A cada comunidad le corresponde elegir un kuraq tata cada cinco o seis años, dependiendo del número de comunidades que compongan el jap'iy. Si en una comunidad existen, por ejemplo, seis o siete *urigen*, entonces será después de un ciclo de entre 30 a 42 años que le corresponderá a uno de los miembros de determinado *urigen* el cargo de kuraq tata. Dentro del *urigen*, además se debe determinar a cuál de las familias le corresponderá el cargo, y quién de la familia asumirá el cargo ya sea siguiendo criterios de capacidad, edad o turno.

Nosotros elegimos [al kuraq tata] de manera rotativo, por turno, aquí dicen thaki (camino). Empezamos de la derecha y terminamos en la izquierda, todos rotamos, empezamos por Walleta Wacha, y terminamos en Jorencó. Empezamos en Walleta Wacha, Janchallavini, Champojo, Huastaqa y Jorencó, luego nuevamente empieza, en cinco años termina el turno o thaki... Nosotros elegimos de acuerdo a nuestra cultura, según thaki, nosotros respetamos como ayllus indígenas originarios, hay 1°, 2°, 3°, 4°, 5°, 6° origen, una vez que se termina el 'origen', empezamos nuevamente para que haya kuraq tata, eso hacemos, cualquiera del origen elegimos, vemos a la persona que ya está mayor (entrevista a Esteban Flores)

El kuraq tata se elige de cada *urigen*. Cada año rota en cada comunidad, cada año en una comunidad, cada año ujsitulla pasarqa (una nomás pasa). Primero de una comunidad, ya, luego de otra comunidad pasa, luego de otra comunidad y así da la vuelta. De ahí tukurillankutaq jinamanta (así hasta terminar la vuelta)... Es como sagrado este kamachiy (cargo) de autoridad originaria. Pero allint'ukuna (pero pensamos bien, lo consideramos mucho)... se debe elegir bien porque es sagrado el tata santísimo, santo wara, santo espíritu entonces esas son sus armas, símbolos, así un año tiene que completar. Luego se cambia, pasa, rotativo entre las seis comunas hasta dar la vuelta, ahora le toca a mi comunidad, después Coyuma, después Chokorhuasi, Piaqayma, Villa Victoria (entrevista a Ambrosio Mamani).

Se elige rotativo entre las seis comunidades, ahorita está en Palca, le va a tocar a Vilacayma, de ahí Waqruyo, Choqellusta, Tolapampa, Huaylluma (entrevista a Alejandro Leque).

⁵⁸Urigen es el grupo de familias descendiente de un originario al que se le dio un título de tierras en la revisita de la década de 1880. Con el paso de las generaciones los descendientes de cada originario se multiplicaron en varias familias, las cuales se reconocen como una unidad discreta al interior de cada comunidad con un ancestro común. Estas unidades se denominan *urigen*. Este punto se desarrollará en el tema de "comunidad".

La rotación es uno de los principales criterios para la elección de los kuraq tatas. Además el sentido de la rotación es siempre “por la derecha”. Por el orden de sucesión del turno que nos describen los dos entrevistados, podemos decir que el sentido de rotación es dextrógiro. Por la derecha quiere decir que le tocará el turno siguiente a la comunidad que está a la “derecha” de la comunidad precedente, orientando la mirada hacia el punto central alrededor del cual están ubicadas las comunidades. De todas maneras, en el caso del Jap’iy San Martín, la rotación “por la derecha” no se corresponde con el orden actual de los “ranchos” o centros poblados de cada comunidad; es posible que en este caso se haya instituido la rotación con un criterio que se corresponde necesariamente al territorial o que el referente no sean los “ranchos” sino las tierras de manta.

Es importante recalcar también que a la rotación de comunidad a comunidad se la denomina *thaki*, que es una sustantivación del verbo *thakiy*, que quiere decir pasar o transitar por un lugar, haber cambio o mudanza. En nuestro caso, se la utiliza como “turno o rol”. Sin embargo, en los sistemas de cargos de las comunidades aymaras del altiplano paceño, se utiliza el mismo término que quiere decir “camino”, para denominar el escalafón de los cargos. En ambos casos, podemos decir que el sistema de rotación de los cargos implica que existe un orden preestablecido que responde a este criterio. En cada jap’iy ya se sabe a qué comunidad le tocará asumir el cargo de kuraq tata, y en cada comunidad ya está también preestablecido el *thaki* o turno por urigen. Y en cada urigen será “la persona mayor”, el miembro más destacado por capacidad y por experiencia a la que le corresponderá asumir el cargo. El turno de las comunidades no se modifica, pero en los turnos por urigen puede haber cierta flexibilidad, en caso de que ninguno de los miembros del urigen esté en condiciones de asumir el cargo, sea por ausencia o por falta de recursos económicos.

Dado que el sistema de cargos es bastante simple en comparación con otros sistemas de otros ayllus, puesto que sólo existe el cargo de jilancu en la comunidad y kuraq tata en el jap’iy, no tenemos un escalafón complejo ni estricto (a lo que se llama el *thaki* en el altiplano). Sin embargo, el criterio de que se debe elegir a una persona “mayor” no está relacionado estrictamente con un criterio de edad cronológica sino con un criterio de experiencia en la organización comunitaria. La persona que asuma el cargo de kuraq tata tiene que haberse “hecho conocer” al menos como un buen jilancu de su comunidad y también haber asumido otros cargos de la estructura sindical, en algún caso. Por otra parte, también prevalece el criterio de que debe asumir el cargo “el que no ha pasado”, lo que responde más bien a un criterio de obligatoriedad que prevalece en algunos casos al de escalafón.

Sin embargo, tampoco el criterio de obligatoriedad es definitivo en el caso del cargo de kuraq tata, porque muchos miembros de la comunidad, sea por su adscripción religiosa (por ser

evangélicos) o por su postura política (porque apuestan más bien al fortalecimiento del sindicato) se niegan a asumir el cargo, aduciendo su obsolescencia. Por este motivo, se ha flexibilizado el thaki y se lo combina más bien con un sistema de elección por votación.

Pero otros son negativos, dicen ‘qué es ese kuraq tata, para qué va a haber esa autoridad’, y no quieren asumir. Es rotativo, pero votamos quién va a ser, y elegimos al kuraq tata. Otros no quieren ser kuraq tatas, pero ahora con estos cursos nos estamos reorganizando en la organización originaria, para hacer llegar recursos a la organización. Otros no quieren la organización originaria, pero a lo mejor con los cursos, talleres, más van a conocer y saber (entrevista a Alejandro Leque).

De esta manera, también se toman en cuenta otros criterios como el de la “capacidad” y por supuesto la predisposición de la persona que va a asumir el cargo.

En cada jap’iy se elige por turno al kuraq tata, le toca a una comunidad, luego a otra, en mi comunidad eligen según a la capacidad y según a los que no han pasado... Tiene que ser alguien que sepa tomar decisiones, que nos haga caminar hacia adelante (ñawpaqman thaskirina jina) y no hacia atrás (qhepan thaskirina) vemos eso y votamos toda la comunidad (entrevista a Esteban Fuentes).

Según una de las personas entrevistadas informalmente, el kuraq tata se cambia en la fiesta de Tentación después del carnaval. Antes se elegía a los alcaldes para que “aumentaran” al impuesto indígenas, que tenían que ser personas con dinero, no podía ser cualquiera. Ahora se elige de forma rotativa.

Para quienes están más comprometidos con la organización originaria, un año no es suficiente, porque al cabo de un año los kuraq tata recién están aprendiendo a llevar el cargo y luego entran los nuevos, lo cual debilita la organización, porque la experiencia adquirida durante ese año se tiene que repetir con los nuevos, tomando en cuenta además que siempre serán distintas las personas que entren en el cargo.

Pero un año no es suficiente, porque ahora nosotros estamos llevando el cargo, y estamos ya sabiendo cómo llevar el cargo, y luego entran nuevos y un poco ‘bambalea’ la organización ese es el problema, tal vez era mejor que el cargo sea por dos años para que haya un mejor resultado... nosotros recién estamos aprendiendo, yendo a los cursos, pero falta para tener mayor profundidad, y van a entrar nuevos y va a pasar lo mismo... (entrevista a Alejandro Leque).

Si bien éste y otro entrevistado nos manifestaban que convendría que el cargo sea por dos años, esto es un tanto difícil, porque, como vimos, para la persona que lo asume, esto significa una gran inversión de tiempo y recursos. Si bien es cierto que es importante el aspecto de “capacitación” de los kuraq tata en la estructura actual, sus funciones rituales implican un desgaste para él y toda la familia y sería insostenible ejercerlas por dos años.

Sin duda el momento más fuerte en cuanto a su participación ritual para los kuraq tata es el de su asunción del cargo, porque implica un ciclo de rituales y reuniones ya descrito arriba, que

empieza con su posesión, continúa con el recorrido en las comunidades, el cuenta qoy, el reconocimiento y la misa y fiesta a los “abuelo achachis”. Además el 6 de agosto, en año nuevo y en carnavales deben organizar las celebraciones respectivas, dependiendo de la mayor o menor vigencia que tengan en cada jap’iy

Hay costumbres en cada comunidad. Primero se hace en año nuevo, entonces ahí hacen ayunos, hacen ofrendas a las cumbres, virginkunaman ovejasta jaywanku (a las vírgenes se le sacrifica ovejas, esto quiere decir a la Pachamama), eso hace hacer el kuraq tata con el jilancu, cuatro o cinco días hacen esa costumbre. Unos van a las cumbres, otros en la comunidad hacen ofrendas, un día hacen eso, los otros días hacen ch’allakus. Así hay las costumbres. En carnaval se cambia el jilancu. Cada autoridad hace comer y beber, y gasta de su bolsillo, para las cumbres toda la comunidad pone, todos participan. Otra costumbre se hace en agosto, el 6 de agosto se hace una fiesta, en la noche el kuraq tata hace comer, gasta en esa fiesta, mata ovejitas, hace preparar papa, invita a todos los vecinos, en carnaval también participan (entrevista a Alejandro Leque).

Como dijimos anteriormente, el kuraq tata es elegido con cierta anticipación al domingo de tentación que es cuando asume el cargo. Si bien el ritual tiene sus variantes de acuerdo a la tradición de cada jap’iy, existen algunos elementos comunes. La víspera del domingo de tentación o al amanecer de ese día, el corregidor acude a la casa del entrante y lo busca para llevarlo, con otros miembros de la comunidad, hasta el lugar donde se va a hacer el cambio de autoridades, que puede ser la misma sede del corregimiento, en caso que la hubiera o en algún edificio destinado a las reuniones. Lo hacen sentar al medio, junto a su señora. El saliente se saca el poncho y se lo coloca al entrante. El corregidor tiene que buscar al kuraq tata entrante y toma posesión al entrante, se saca el poncho el saliente, y se le entrega las varas al nuevo, y le pone el poncho al entrante, y la chuspa del santísimo.

Las Subcentrales sindicales

En el nivel de las subcentrales la figura preeminente es la del secretario general o también llamado “tata central”. Cada subcentral tiene su directiva, con cargos similares al de la estructura de la comunidad y de la Central. Esta directiva es elegida por un año y se renueva a inicios de cada año.

Como en el caso de las comunidades, en las Subcentrales el Secretario General es la cabeza de la directiva y es al que se identifica como “el dirigente”. El mismo debe estar acompañado de una directiva en la que se nombran los secretarios de actas, educación, salud, milicias, etcétera. Sin embargo, pese a estar nombrados, no todas las personas que asumen estos cargos las cumplen, por distintos motivos. En el caso de una subcentral, el Secretario General manifestaba que por diversos motivos, los miembros de su directorio no cumplen sus funciones, pese a que hace esfuerzos por convocar a una reunión mensual del directorio.

Cada 18 o 19 [de cada mes] por ahí tiene directorio [tenemos una reunión del directorio]. Pero [los miembros del directorio] no saben de su profesión [por decir función]. Entonces sólo con el secretario de actas nomás trabajo. Pero el de relación no cumple con su profesión hasta ahora, no vino ni a una reunión ni nada. El de vialidad tampoco es capaz. El de salud es de edad [es anciano], y no vela por la salud, por las postas; el de deportes igual tiene que trabajar por los deportes, pero no pueden cumplir (mana junt'ayatinkuchu)... y por eso yo estoy pidiendo cambio de directorio de la central [subcentral], pero que ya no me manden así tata runas [ancianos]... así eligen, así mandan de las comunidades, otros no quieren participar, entonces, un poco llakiytarikun [se encuentran mal, algo no anda bien], no pueden cumplir, se faltan, caen en hartas multas, yatipackun 'no hay dinero'[algo así como que discuten, argumentan que no tienen dinero para pagar las multas] y así es una pena (allin llakiy chay), entonces para estos cargos tienen que ver bien para elegir, como a los jilancus, ese es mi parecer (entrevista a Alejandro Colque).

En la práctica, las obligaciones principales recaen en el Secretario General. La subcentral es una instancia organizativa que tiene por fin vincular a las comunidades con la central. La función principal del "Tata Central" como se denomina al Secretario General de la Subcentral, es la de informar a los dirigentes de las comunidades acerca de los puntos tratados en las asambleas de la central y otras reuniones a las que asisten. En las reuniones de las subcentrales se discuten los puntos tratados en la asamblea provincial y al mismo tiempo los dirigentes comunales llevan los puntos de vista de su comunidad sobre los puntos en discusión. La subcentral es la instancia de circulación de la información para la toma de decisiones.

Los dirigentes de la subcentral se eligen de forma rotativa entre las comunidades que la componen. La comunidad que le toca asumir el cargo de subcentral elige internamente al candidato y en la fecha de elección de la nueva autoridad de subcentral lo presenta ante las otras comunidades las cuales normalmente lo ratifican.

Los criterios de elección en las subcentrales han ido cambiando y estableciéndose de acuerdo a la dinámica impuesta por el proceso de municipalización y de sindicalización. Sin embargo, el referente organizativo es doble: por un lado, la organización sindical plasmada en las prácticas y procedimientos de la Central y por otro las prácticas comunitarias tradicionales, tales como la rotación de cargos.

Entonces, en la elección de los dirigentes de las subcentrales se conjugan estos dos criterios, de acuerdo a las circunstancias. Veamos lo que nos dice uno de los entrevistados al respecto:

En las centrales vemos quienes son más capaces y pero en otros casos ven quiénes no están haciendo cargos y a ese le ponen, pero eso no está bien, tiene que ser alguien que ser alguien que lleva bien la organización y alguien que trabaja bien, eso hay que ver, y de esa manera camina bien la subcentral, para trabajar con más fuerza, pero si va a flojear, la organización fracasa, entonces eso primer vemos y hacemos reunión y algunos dicen "él nada no está haciendo, él tiene que ser diciendo" (entrevista a Alejandro Colque)

Por una parte, se quisiera elegir a los más capaces, de modo que pueda llevar adelante la organización exitosamente: “los dirigentes sindicales se eligen en cada subcentral, por turno y de acuerdo a la capacidad. Tiene que ser carismático, tiene que saber manejar el liderazgo y eso vemos y por turno elegimos, pero tiene que ser carismático (entrevista a Esteban Fuentes).

Pero por otra parte, tampoco se puede elegir a las mismas personas, la comunidad sabe quiénes no han pasado cargos y ese es otro criterio para la elección de los dirigentes. Este criterio prevalece en algunos casos porque, tanto en el nivel de las subcentrales como en el de las comunidades, el cargo es una carga. El ejercicio del cargo implica inversión de tiempo y recursos, implica dejar de lado obligaciones laborales y un perjuicio económico para la familia. Es por eso que muchos miembros de la comunidad rehúyen asumir el cargo o si lo asumen no lo desempeñan adecuadamente. Esta también es otra forma de eludir el cargo, porque quien no ejerce el cargo adecuadamente será relevado o al menos, no será elegido para otros cargos.

Los compañeros casi no quieren perder el tiempo porque se van a ganarse, tienen familia, y no pueden atender a trabajar con el cargo, no quieren, entonces algunos se salvan y otros a la fuerza los quieren poner, entonces no desempeña bien el cargo, no convoca a reuniones, ni va a los cursos, no da los informes, entonces falla en ese sentido, no hay informes, no hay orientaciones... entonces yo digo que hay que ver al que tiene más voluntad de trabajar... (entrevista a Alejandro Colque)

Otro fenómeno interesante en el nivel de las subcentrales es que su conformación como unidad política es reciente. Como vimos anteriormente, las subcentrales fueron erigidas a partir de los cantones y de la preeminencia de ciertas comunidades sobre otras. En realidad, la subcentral estaba identificada con la comunidad preeminente. Tal es el caso de la subcentral Carpani. Los dirigentes de la subcentral, hasta hace algunos años, eran sólo de Carpani y los pocos beneficios que llegaban a las subcentrales en todo caso llegaban sólo a esta comunidad. El resto de las comunidades que en los papeles eran parte de esta subcentral no tenían mayor participación ni podían acceder a los cargos directivos. Con el fortalecimiento de la organización sindical, las comunidades adscritas a esta subcentral empezaron a demandar una real y efectiva participación en la organización. Una de sus primeras demandas fue que el cargo de Secretario General y el resto de los cargos sea asumido rotativamente, a la usanza de los cargos tradicionales. Carpani obviamente puso resistencia al inicio, pero las otras comunidades amenazaron con desconocer su estatus de subcentral. De este modo, se inició una nueva forma de organización y de elección de autoridades según la cual cada año una de las comunidades debe asumir la dirección de la subcentral y el resto de las carteras. Lo mismo sucedió con otras subcentrales.

El mecanismo de rotación de cargos, a diferencia de un sistema de elección por mayoría de votos, permite que las comunidades con menor peso demográfico tengan igual peso político, o

al menos puedan contrarrestar el peso político de las comunidades más grandes. Si la elección se hiciera por votación, es evidente que las comunidades más pequeñas nunca tendrían oportunidad de asumir el cargo y estarían subordinadas como antes a la comunidad con mayor peso político y demográfico.

En otros casos no se aplica el sistema rotativo en el nivel de las subcentrales. En algunos casos sigue siendo una de las comunidades la que está identificada como “subcentral” y elige a los dirigentes de la subcentral por turno, pero sólo entre los miembros de esa comunidad.

En otros casos, cada comunidad envía un postulante y se elige al secretario general de la subcentral y al resto de la directiva de entre ellos, según a las capacidades de los candidatos

En el cantón tenemos secretario general de la subcentral. Cada una de las once comunidades manda postulante y en un ampliado se decide quién va a entrar. El que gana con voto, ése es secretario general... no es por turno, se ve quién tiene capacidad, las once comunidades tiene que ver quién es capaz y mandar a su candidato” (entrevista a Teófilo Gutiérrez).

El dirigente de la subcentral tiene la función de convocar a las reuniones mensuales de la subcentral, a la que deben asistir, además del secretario general de cada sindicato, al menos algún miembro más de la directiva o de la comunidad. A esta reunión deben asistir además los miembros del directorio de la subcentral. Esta instancia tiene una función más de intermediación y coordinación entre los niveles superiores (Central sindical o CPPP) y los sindicatos campesinos. Otra de sus funciones, es la de animar a los dirigentes de los sindicatos, intervenir en algunos problemas o proyectos que se presenten en las comunidades de su subcentral y gestionar proyectos que puedan incumbir a más de una comunidad en caso que los hubiera. Además debe “posesionar” a las directivas de cada sindicato y a su vez él es posesionado por el Tata Central. Veamos lo que nos dice uno de los dirigentes de una subcentral entrevistados.

Soy dirigente de cinco comunidades, Toqoni, Carpani, Pata Pata, Chalviri B y Puytucani. Con todas esas yo trabajo. Primeramente empiezo por organizar a los dirigentes de cada comunidad. Voy a la reunión de comunidad y ahí empiezo a organizar con la posesión. Primero yo soy posesionado por la Central Provincial, para que cumplamos un año según a la ley. Entonces, para que no se caigan a ningún lado, ni ithuyas [ni se aparten, ni deserten, ni desistan], ni ima [ni nada de eso]. Para que trabajen rectos, como viene de tata dios mismo. Y así organizo el juramento, y así ellos trabajan, los dirigentes, y de ahí, yo como central tengo que ir a ampliados, congresos, tengo que ir a las reuniones (entrevista a Alejandro Colque)

El dirigente de la subcentral debe apoyar la gestión de los dirigentes sindicales, respaldarlos a veces también ante sus bases, porque en ocasiones los afiliados no responden a la convocatoria de los dirigentes o por algún motivo pierden credibilidad en el mismo:

Entonces yo tengo que velar por las cinco comunidades, por los dirigentes, yo como responsable, como autoridad superior. Y yo tengo que jallchanay [proteger, guardar, cuidar] a los sindicatos, tengo que ver si en las comunidades les hacen valer a los dirigentes, yo tengo que hacer llegar los informes a las reuniones, y así yo trabajo como central de Carpani, es mi nombre Alejandro Colque Blanco, de la comunidad Chalviri B (entrevista a Alejandro Colque)

De este fragmento podemos rescatar algunos elementos importantes del sistema de autoridades sindicales. En primer lugar la idea de una estructura jerárquica. El dirigente de la subcentral (que se denomina Tata Central, igual que el de la Central), se considera una “autoridad superior” sobre los sindicatos. Sin embargo, en la mentalidad andina, como veremos en el caso de los ayllus, la imagen de autoridad siempre está asociada a la del padre o de la madre, pero no en un sentido de opresión o fuerza (como es el caso de la imagen de paterna y de autoridad en otras culturas), sino en el sentido de autoridad paterna como protector y como fuente de legitimidad y respeto. Es en este sentido que se utiliza la expresión “hacer valer” a los dirigentes; quiere decir respetarlos, reconocer su autoridad, etcétera.

Otro elemento, ya mencionado, es el de la función que cumple el dirigente en la circulación de la información. Téngase en cuenta que todo el sistema funciona en base a una cultura oral. Si bien las “actas” son un elemento importante en cuanto al registro de la información generada en las reuniones, es más importante el hecho de que el dirigente debe “informar” a las bases acerca de lo que se ha tratado en las reuniones, acerca de los acuerdos logrados, acerca de los proyectos en marcha, etcétera.

Cuando surgen conflictos entre comunidades se convoca al dirigente de la instancia supracomunitaria, en este caso el de la subcentral, para que haga de mediador en la resolución de los mismos. En este caso, también encontramos la metáfora del padre y de la madre.

Si hay demandas [el dirigente de la comunidad] tiene que arreglar y si no puede tiene que pasar a la central [refiriéndose a la subcentral] y si la central [subcentral] no puede, tiene que pasar a Sergio [refiriéndose al Tata Central]. A veces llegan directo a la policía pero eso no está bien, [el dirigente] tiene que arreglar las demandas, tiene que velar por las bases, como tata, como mama jina [como un padre, como una madre], a la autoridad como dirigente lo ponen... (entrevista a Alejandro Colque).

Como vimos en el caso de las reuniones de comunidad, cuando se identifica un conflicto entre comunidades o un tema que merece ser tratado en el nivel intermedio, la comunidad encarga al dirigente de la comunidad que en la respectiva reunión de la Subcentral se pueda “agendar”, tratar y resolver estos temas.

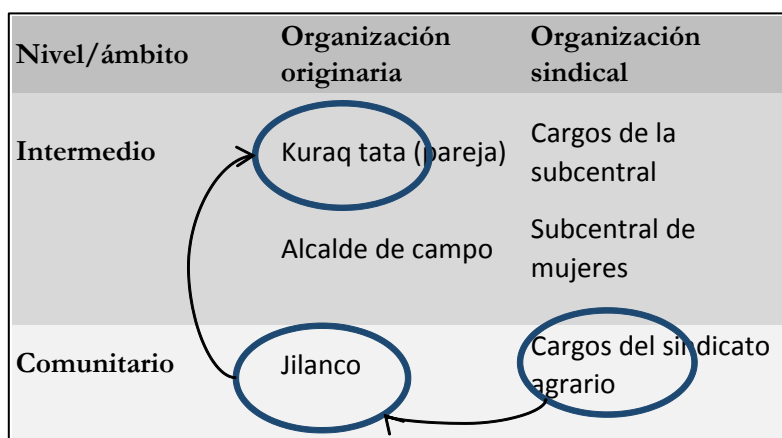
El escalafón en el nivel intermedio

El análisis del escalafón a través de las trayectorias personales de algunos de nuestros entrevistados nos permite afirmar que, si bien los sistemas organizativos en el nivel intermedio

son complejos, al mismo tiempo son integrados. Es decir que no se trata de dos grupos sociales que tienen dos sistemas organizativos paralelos, sino un solo conjunto social que maneja alternativamente un solo esquema organizativo en el que se distinguen la organización originaria de matriz agraria y la organización sindical orientada hacia la institucionalidad estatal y las instituciones no gubernamentales.

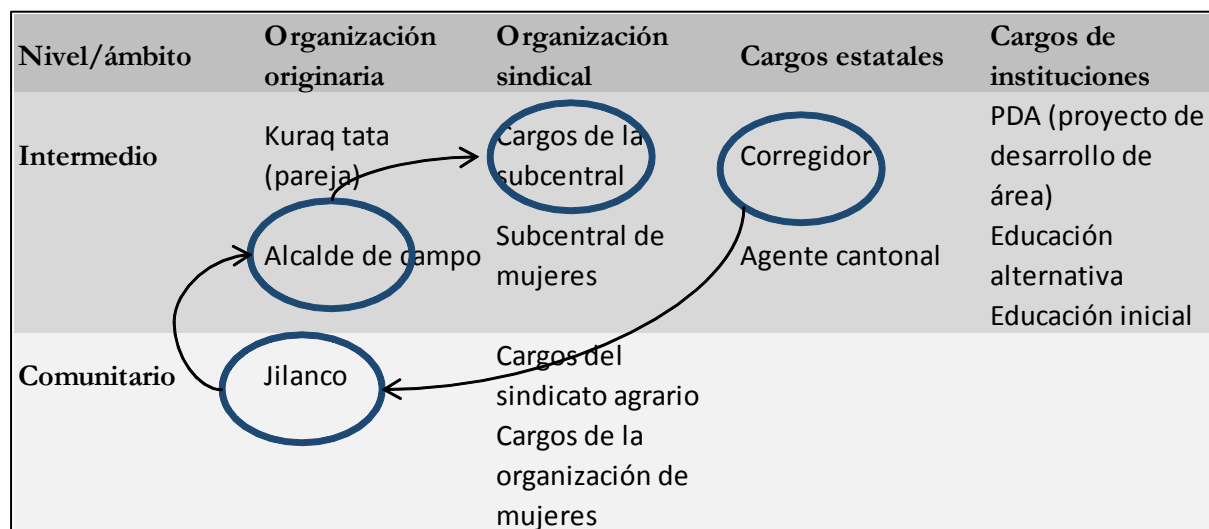
El buen desempeño en sus funciones en cargos comunitarios puede ser uno de los factores decisivos para que un determinado miembro de la comunidad sea elegido para ocupar un cargo en los niveles intermedios. La persona designada para ocupar el cargo de secretario general de la subcentral o como kuraq tata debe representar bien a la comunidad, por lo que se eligen con cuidado a quien desempeñará este cargo. En este caso no se puede poner a alguien que no tenga experiencia y que haga quedar mal a la comunidad.

Veamos el siguiente caso. “Mi nombre es Alejandro Leque Jacinto, kuraq tata peraño aransaya y Vilaje. He pasado como jilancu... antes he sido también dirigente sindical” (entrevista a Alejandro Leque).



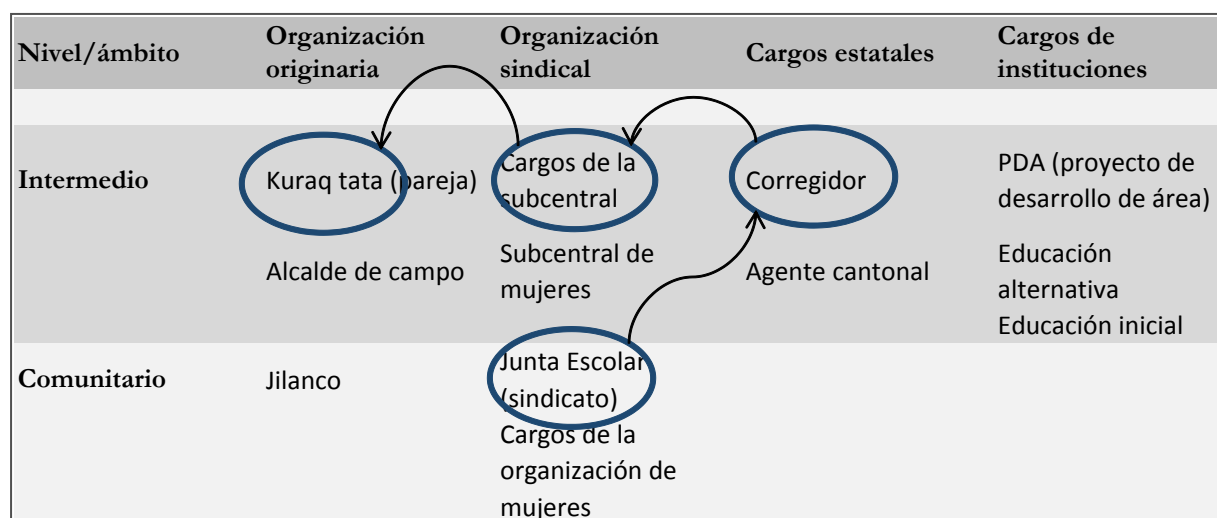
Como vemos en el gráfico, nuestro entrevistado ha empezado su trayectoria como parte del sindicato agrario de su comunidad, luego se ha desempeñado como jilancu y finalmente como kuraq tata, al momento de la entrevista. El cargo de kuraq tata, como sabemos, es también rotativo y obligatorio, pero también se ha tomado en cuenta su experiencia anterior en otros cargos para designarlo.

Veamos otro caso. “Mi nombre es Dionisio Tola, dirigente de la central Challoma. He ocupado cargos durante siete años, como corregidor, jilancu, alcalde de campo, he hecho esos cargos” (entrevista a Dionisio Tola).



En este caso, don Dionisio ha empezado en un cargo que forma parte del aparato estatal, el cargo de corregidor de su cantón. En este cargo, la persona que lo ocupa es nombrada por designación del subprefecto. Sin embargo, dentro de su trayectoria de siete años ha ocupado también el cargo de jilancu, luego ha pasado, dentro del mismo sistema de cargos originario a ser alcalde de campo o kuraq tata y luego en el ámbito sindical fungía como dirigente de la subcentral Challoma. Lo importante de este caso es que el entrevistado ha pasado indistintamente del ámbito estatal al originario y al sindical.

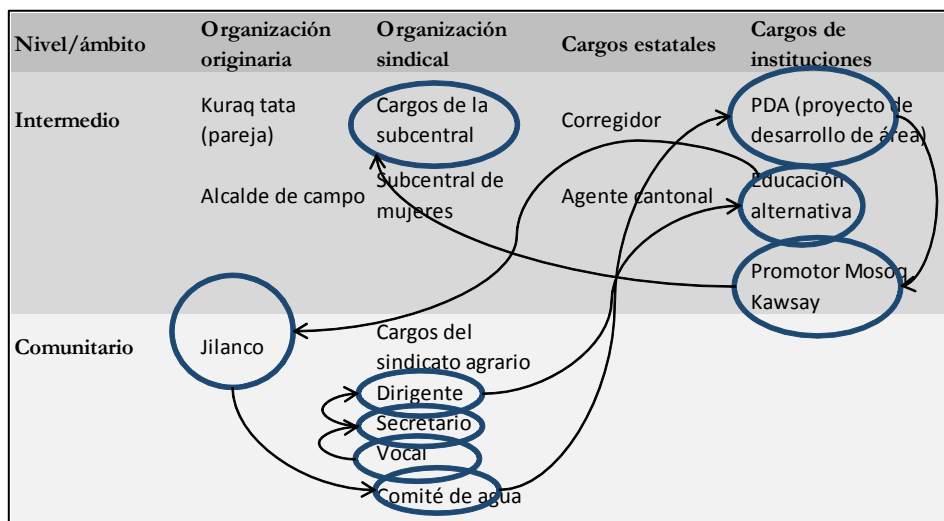
Veamos el caso de Ambrosio Mamani. “Primero fui alcalde escolar, en educación. Un año... después hice el cargo de corregidor, autoridad política... entré en 1999 tal vez, corregidor del vice cantón Vila Pampa... después ha pasado el tiempo y me han elegido como autoridad nuevamente, como subcentral de Vila Pampa... actualmente kuraq tata”



En este caso tenemos una trayectoria según la cual el entrevistado se ha iniciado como “junta escolar”, que es un cargo dentro de la organización comunitaria. Después ha pasado a ser corregidor, que no es un cargo obligatorio sino que es por designación del subprefecto. Este cargo, que es intermedio, le ha valido para “hacerse conocer” y ser nombrado posteriormente como dirigente de la subcentral y al año siguiente como kuraq tata. Vemos que, en este caso, el entrevistado ha ejercido mayormente cargos en el nivel intermedio o supracomunitario, moviéndose del ámbito sindical al originario indistintamente.

En el siguiente caso, veremos que se trata de una persona que ha pasado varios cargos, obligatorios y no obligatorios y en los distintos ámbitos y niveles.

Primero he llegado a ser vocal, durante dos años, he trabajado, de ahí he trabajado como secretario de deportes, dos años, de ahí he sido elegido como dirigente del sindicato de Chalviri. Después he estado en el cargo de educación alternativa, durante seis años. De ahí he sido jilancu, ahí he trabajado un año en eso. De ahí he sido del comité de aguas, del agua potable. He trabajado en PDA, como presidente de la comunidad del PDA Bolívar. Ahí he trabajado casi cinco años. De ahí he sido promotor de la institución Mosoq Kawsay. De ahí me han elegido los de mi comunidad a la central, para ese cargo he sido elegido para el 2005 y 2006. Así trabajo yo, primero pienso (t’ukuni) y planifico cómo voy a trabajar en el año (entrevista a Alejandro Colque).



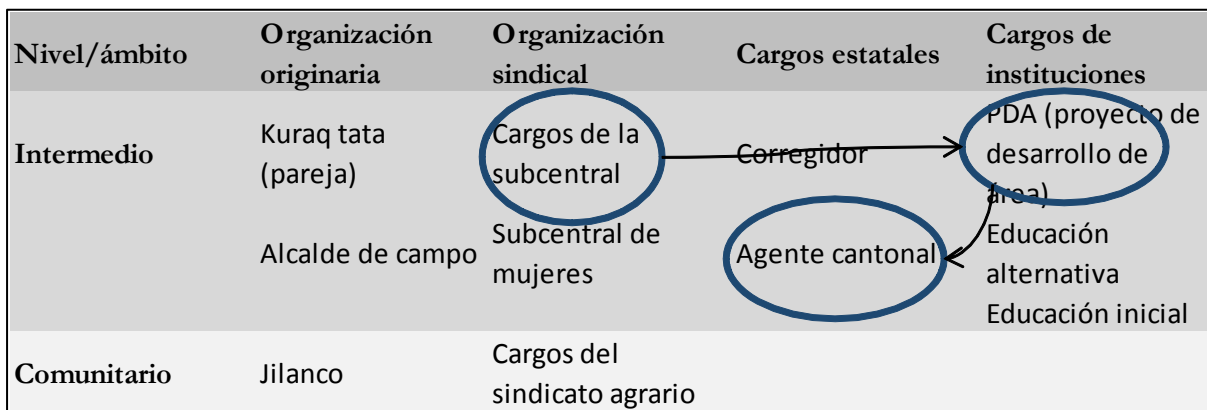
Como se puede apreciar en su trayectoria, Alejandro Colque es una de las personas que permanentemente ha estado ejerciendo algún cargo al servicio de la comunidad. Podemos ver que ha ejercido cargos en su comunidad como vocal, secretario de deportes y finalmente ha asumido un cargo obligatorio como dirigente de su comunidad. Después ha trabajado durante largo tiempo en educación alternativa. En este caso se trata de un servicio a la comunidad en el ámbito de la educación, aunque obviamente no es un cargo que haga parte del escalaf3n ni es

obligatorio. Después ha asumido el cargo de jilancu y de comité de agua, cargos comunitarios. Ha asumido posteriormente cargos institucionales otra vez, en dos proyectos distintos y finalmente en el ámbito sindical ha sido elegido como dirigente de la subcentral.

En este caso vemos un tipo de comunario que no se limita a cumplir los cargos obligatorios, sino que permanentemente y por diversas razones ha ido pasando de un ámbito a otro y ocupando diversos cargos. En este caso, su amplia trayectoria por diversas instituciones y organizaciones nos muestra que la participación en la vida de la comunidad pasa también por otras instancias que no son las meramente organizativas como las educativas o de promoción y que son asumidas también como un cargo y como un servicio a la comunidad.

Los cargos municipales y estatales también están de alguna manera dentro el escalafón de cargos. Entre estos cargos están el de agente cantonal y el comité de vigilancia. Estas instituciones abren nuevos espacios de participación política en la región. Puesto que son cargos relativamente nuevos, su lugar en el escalafón todavía no está bien definido. Sin embargo, en algunos casos puede ser un medio para darse a conocer en el ámbito político regional.

Tenemos también el caso de René Alave, quien ha estado apoyando a la subcentral de Carpani como secretario de actas, ha asumido un cargo de promoción comunitaria y luego un cargo dentro del aparato político estatal, como agente cantonal.



Mi cargo es agente municipal del cantón Carpani, ocupé cargo como secretario de la central de Carpani, como secretario de actas de Carpani. Presidente del PDA, del área. Aparte de eso soy hermano y he trabajado como misionero... he egresado como educación de teología, he vencido 30 materias, tengo diploma, pero no estoy trabajando como pastor ni misionero sino soy miembro de la iglesia, pero también como agente municipal (entrevista a René Alave).

De este caso podemos destacar que el entrevistado posee un nivel relativamente mucho más alto de escolaridad lo que lo hace un miembro destacado de la comunidad. Pero por otra parte,

vemos que éste tampoco ha sido un factor determinante para que participe directamente en los sistemas de cargos, sino que más bien participa desde la estructura estatal en el cargo de agente cantonal, cuyas funciones son bastante reducidas. Por lo que la escolaridad no necesariamente es un criterio determinante ni mucho menos para que las personas asuman cargos de responsabilidad en la comunidad.

En el análisis del escalafón encontramos entonces un único sistema organizativo en el que las autoridades elegidas se mueven alternativamente, creando así un entramado único, aunque en el mismo no están ausentes los conflictos. De esta manera, el antiguo thaki (camino) o escalafón no se ha dividido sino que se ha ampliado y flexibilizado, incorporando nuevos criterios de elección y funciones y enriqueciendo el repertorio de cargos que puede o debe desempeñar un individuo en su trayectoria política al interior del Ayllu.

Asimismo, en las diversas trayectorias analizadas podemos ver que los cargos en el nivel intermedio pueden ser de la organización originaria, sindical, estatal o ligados a ciertos “cargos” instituidos por las instituciones de desarrollo. Las ricas trayectorias de nuestros entrevistados nos muestran que en el nivel intermedio no prevalece solamente el criterio de obligatoriedad, sino que existen cargos que son asumidos de manera voluntaria por algunos individuos que se van constituyendo en líderes de la comunidad. Es decir, en referentes de la comunidad por su voluntad de participación en distintos ámbitos organizativos.

Este es un dato importante que da cuenta de un elemento que es tomado en cuenta suficientemente cuando se analiza la organización política del Ayllu en términos un “sistema” estático. Las trayectorias personales que analizamos nos permiten acercarnos a un elemento fundamental, el carácter socialmente construido y por tanto dinámico de la organización social de la comunidad, y por tanto el carácter socialmente construido de la comunidad misma. El carácter socialmente construido de la comunidad a través del análisis de las trayectorias personales nos permite superar una visión dicotómica o estática del “sistema de cargos” en términos de “conservación” de cargos tradicionales versus “imposición” de cargos estatales o cívicos. Podemos ver que a través de la acción de estos individuos que se constituyen en referentes de la comunidad y que van asumiendo cargos de distinta índole, las relaciones sociales al interior de la comunidad y con actores externos a la misma se van transformando y adecuando. Es en este nivel donde apreciamos claramente que no se trata de analizar la relación ayllu sindicato en términos dicotómicos sino que vemos cómo el Ayllu (con mayúscula, entendido como comunidad en un sentido amplio) desde la “matriz agraria” y el complejo simbólico asociado a la misma, asume e integra social y organizativamente nuevas formas de organización, nuevos “cargos”, nuevas formas de asociación y agrupaciones al mismo tiempo que mantiene su carácter comunitario.

Asimismo, en el apartado siguiente, vemos que también se han desarrollado nuevos “dispositivos” organizativos que conviven con los sistemas de organización intercomunitaria tradicionales, tal es el caso del sistema de asambleas en el nivel intermedio.

La reunión de las subcentrales

Las reuniones de la subcentral se llevan a cabo una vez al mes. El lugar de reunión normalmente es rotativo, según el orden previamente establecido. A la misma asisten los secretarios generales de las comunidades, los *jilancus*, la directiva de la subcentral de mujeres, la directiva de la subcentral.

Es común que la reunión en estos casos comience a medio día o más tarde, pues los asistentes en algunos casos deben desplazarse caminando hasta el lugar de la reunión desde distancias largas.

El secretario general de la subcentral inicia la reunión saludando a todos los presentes, nombrando una por una a las autoridades presentes, y anuncia la lectura del orden del día. El primer punto siempre es el control de asistencia y el segundo punto lectura del acta anterior. Luego se proponen otros puntos a tratar en la reunión. Los presentes pueden sugerir otros temas o pedir que se les incluya en el orden del día para dar algún informe. Una vez que se aprueba el orden del día se inicia la reunión. Se lleva a cabo en primer lugar el control de asistencia y la lectura del acta anterior. Estos puntos los lleva a cabo el secretario de actas. Luego se pasa a los informes. Normalmente es el secretario general de la subcentral quien inicia con su informe. Después de cada intervención puede haber un espacio de discusión de cierto punto tratado, ya sea por su importancia, porque demanda la toma de decisiones o por ser un punto conflictivo en la comunidad.

Los informes en la subcentral normalmente giran en torno a las actividades de la central sindical, se reiteran algunos puntos tratados en la asamblea de la central y se reflexiona acerca de los mismos. Se recogen las opiniones de los representantes de las comunidades y en algunos temas se llega a una postura común al respecto. La reunión de la subcentral es una instancia que permite la discusión de temas concernientes tanto a la región o a una comunidad en particular, permite el flujo de información y el debate.

Analizaremos las notas de campo de dos reuniones de Subcentral, en el primer caso iremos haciendo un análisis parte por parte, de acuerdo al desarrollo de la reunión, en el segundo caso haremos un análisis por temas. Veamos el primer caso, reunión de la Subcentral Carpani.

Reunión de sub central en Carpani. 12 de octubre de 2005. Primer punto, se toma el control de asistencia. Están presentes 7 “directorios” (miembros del directorio de la

subcentral); 3 dirigentes de comunidades, faltan 2; 2 jilancus, faltan 3; el agente cantonal y el “tata vigilancia” (el delegado ante el Comité de Vigilancia).

Las asambleas tienen se desarrollan según un protocolo establecido por los usos y costumbres que se han ido instaurando en la dinámica de la organización en los distintos niveles.

El esquema de este protocolo contempla en primer lugar el saludo y la bienvenida a la asamblea por parte de la máxima autoridad local que en este caso es el Tata Central, como se denomina al Secretario General de la Subcentral. Se verifica la asistencia de los convocados, se acuerda el orden del día, según el cual normalmente se da lectura al acta de la reunión anterior y luego tiene lugar a una ronda de “informes” de las autoridades y la directiva. Se tratan puntos específicos y finalmente se da lugar al tratamiento de puntos varios.

Del “control de asistencia” podemos colegir la composición de la asamblea de la Subcentral. Están convocados los miembros del directorio, los dirigentes y jilancus de cada comunidad, agente cantonal, tata vigilancia y Kuraq Tata.

En este caso, podemos ver que los dirigentes de las comunidades y los jilancus asumen un papel de “representantes” de sus “bases” ante la instancia de participación en el nivel intermedio como es la asamblea de la subcentral. Veremos que en su calidad de “representante” deben poner a consideración de la asamblea las preocupaciones de las comunidades, pero también deben informar en la comunidad de las decisiones asumidas en esta instancia.

Luego se llama a la lista a la directiva de las mamás (de las señoras), los cargos que se llaman son los siguientes: secretaria general, secretaria de relación, secretaria de actas, secretaria de haciendas, deportes, milicias, organización, educación, vialidad, prensa y propaganda, salud, vocales.

También se llama lista al directorio de la organización de mujeres. En este caso, en el nivel de la Subcentral, la organización de mujeres funge como parte activa de una única instancia organizativa y no como un tipo de organización “paralela” a la del sindicato. Sin embargo tienen su propia “directiva” y sus propias actividades.

Los puntos a tratarse son: 1 control de asistencia, 2 lectura del acta anterior, 3 informe del secretario general, 4 informe del central provincial, 5 informe de hacienda, 6 tema del consenso con Challviri, 7 sede sindical en Carpani, 8 varios. El comité de vigilancia pide que se le dé un espacio para dar su informe.

Se acuerda el “orden del día”, si alguno de los asistentes tiene algún punto a tratar que no está contemplado en el mismo, pide que se le incluya ya sea en ese mismo momento o antes que comience la asamblea. Varias veces me ha tocado pedir ser incluido en el orden del día para informar acerca del trabajo de investigación que estaba desarrollando y solicitar la autorización de la asamblea para realizar el mismo.

Se omite la lectura del acta anterior porque todavía no llegó el secretario de actas. Así que se lee el acta de las mamás. El acta la lee un hombre joven, que también escribe el acta de esta reunión. En el acta dice que la secretaria general informó sobre el ampliado en Cochabamba, donde han pagado 11 Bs y a la junta de bloqueo 164 Bs. y a Andrea Mamani han cancelado Bs. 90 y les ha sobrado Bs. 74 con lo que han acordado comprar un libro de actas nuevo.

Hay que observar que aunque todas las reuniones se llevan a cabo en quechua el acta se escribe en español. Terminada la lectura del acta se pone en consideración. La secretaria de haciendas pide que se incluya en el acta el informe que dio de cuánto se recaudó.

El “acta” es un elemento nuevo en la práctica organizativa en nuestro ayllu. Este elemento ha sido introducido con la institución del sindicalismo a partir del proceso de municipalización. Recordemos que en los testimonios recogidos se nos manifestaba que en las comunidades no se contaba con “libro de actas”, elemento imprescindible para el reconocimiento del funcionamiento orgánico de la organización, en este caso, sindical.

Sin embargo, más allá de la funcionalidad administrativa del acta, el “libro de actas” y otros documentos inherentes a la administración organizativa se constituyen en un símbolo de autoridad, en un “nuevo símbolo”, junto con el “sello”. Muchas veces en el trabajo de campo, los entrevistados me enseñaron su “libro de actas” y su sello, como elementos que al portarlos forman parte de la identidad del dirigente e incluso de las autoridades originarias. En el caso de las autoridades del ayllu, además de los símbolos tradicionales antes descritos, el “libro de actas”, el “sello” y la “credencial de la Conamaq” se constituyen en símbolos de una nueva institucionalidad que le otorga legitimidad al portador de los mismos. En el caso de las autoridades sindicales, al carecer de otros símbolos de autoridad, el libro de actas y el sello además de otra documentación se constituyen en símbolos de autoridad.

Otro elemento a analizar es que si bien toda la reunión se desarrolla en quechua, el acta está escrita en castellano. Esto no sólo por las dificultades del idioma, puesto que los que saben leer y escribir sólo saben hacerlo en castellano, sino además porque el “acta” y el libro de actas constituyen un elemento de la cultura institucional mestiza o *q'ara*, asumido e integrado al sistema organizativo. Uno de los rituales de las asambleas al final de las mismas es que todos los presentes que tienen “sello” deben pasar a firmar y sellar el “acta”.

En este caso el secretario de actas es una figura central, pues debe ser una persona, normalmente es joven, que es capaz de escribir en castellano. En el caso de la organización de mujeres, es menos probable que alguna de las mujeres tenga la habilidad de escribir en castellano, por lo que en algunos casos, como en el presente, se recurre a un varón joven que auxilia a la organización de mujeres haciendo de secretario de actas.

Se sigue con el informe del secretario general. Informa que está incierto lo de las elecciones, que a lo mejor va a haber elecciones o a lo mejor va a haber bloqueos.

En la reunión de Toconi llegó una solicitud del programa Wiñay wiñaypaq, sobre un taller para mujeres en Cochabamba. Ese nomás es mi informe.

Se discute el punto de los productores de coca del Chapare, quieren hacer un acuerdo para traer coca a Bs. 15 la libra. Unos opinan que esos chapareños son vivos, que van a traer una o dos veces y que luego con ese convenio transportan coca al altiplano para hacer droga, al menos en Tapacarí hacen bastante. Además antes ya se había hecho un convenio y no trajeron la coca. Al final se resuelve no firmar el acuerdo.

La ronda de “informes” se inicia con el informe del Tata Central, como se denomina al Secretario General de la Subcentral. En este caso vemos que la gama de temas sobre los que informa van desde un análisis de la coyuntura política hasta el estado de situación de los proyectos que desarrollan las distintas instituciones en la Subcentral.

También, como vemos, se ponen a consideración de la asamblea ciertas solicitudes de otras organizaciones. En este caso llegó una solicitud de los una organización de productores de coca que en principio sería ventajosa pues ofrecían vender coca a un precio mucho menor que el del mercado.

Sin embargo, se analiza la oferta y se colige que el “convenio” requerido por los productores de coca no tiene otra finalidad que la de transportar coca pasando los controles que se tienen en las carreteras utilizando este documento y posteriormente la coca no llega a los beneficiarios del convenio sino que se destina a fines ilícitos. Por tanto se resuelve rechazar esa solicitud.

Informa la secretaria general de las mamas. Dice que el 20 nomás ha ido a la reunión de la CPPP. Han hablado de las obras, del dinero, no he entendido bien, dice, han hablado de la electrificación y que el comité de vigilancia ha dicho que las comunidades tienen que saber cuánto dinero se ha gastado, eso nomás de mi parte.

En el caso de la organización de mujeres, también la Secretaria General informa acerca de sus actividades y de la organización y sobre los temas tratados en las reuniones a las que asiste.

A continuación el tata provincial da su informe (en este caso, el Provincial pertenece también a esta subcentral, por lo que asiste a la reunión de la subcentral y debe informar). Dice que antes no se trabajaba en coordinación con la alcaldía, pero que ahora hay más relación con el alcalde y los concejales porque son del MAS y de POKUY. Que en el CPPP han presentado su informe, pero que a su parecer no están trabajando bien porque no se ven las obras. No están conformes con lo que se ha hecho. ‘Para qué están los comités de vigilancia, ellos tienen que controlar lo que se está haciendo... qué haremos, puede que nos hayamos equivocado al elegir este gobierno municipal’, dice.

A continuación pasa a informar sobre las instituciones que trabajan en la Provincia, como parte de su labor está coordinar con éstas. Unicef está trabajando en la Provincia, en las redes de agua potable, ellos ayudan, es una institución grande. Indicep también ayuda mucho en capacitación, invierten mucho dinero en el municipio. El PDA es otra institución que nos ayuda, hacen escuelas, duchas solares, y gracias a esas instituciones hay obras. Otra es ORPABOL, parece que no está trabajando bien, los

técnicos están trabajando con un sueldo de Bs. 700 pero falta hacer un seguimiento en las comunidades.

En educación, viene dinero del HIPC II, pero no se está haciendo nada, falta equipamiento, la junta de distrito mat'ikuna tian (tiene que pensar qué hacer). En salud también hay dinero, y aquí no sabemos qué es salud, qué es posta. En el hospital hay jamp'is (medicinas) y tenemos que comprar esos jamp'is. Lo más importante es la salud, con eso podemos avanzar en educación.

Pide la palabra, aunque no estaba en el orden del día, el Tata Provincial. En este caso es excepcional la participación de la autoridad provincial en una reunión de la Subcentral y respondió más bien a que esta autoridad era miembro parte de la Subcentral y como tal participó en la asamblea.

Hace una evaluación de la nueva gestión municipal que estaba controlada totalmente por campesinos tanto en el Ejecutivo como en el Concejo. Evalúa como positivo este hecho puesto que percibe que hay mayor cercanía y coordinación con sus autoridades. Pero cuestiona también la eficacia de la gestión.

También informa sobre el trabajo de las instituciones en la Provincia. Igualmente destaca la labor de las mismas al mismo tiempo que cuestiona que algunos técnicos no trabajan como es debido. Es interesante también que se cuestione el trabajo de las instituciones puesto que el mismo no se traduce en mejoras tangibles en la calidad de vida de la comunidad, los servicios de salud y educación siguen siendo precarios e ineficientes pese a los recursos que se canalizan a través de las instituciones y el Municipio.

Sobre la situación política, informa que se está preparando las elecciones en todos los departamentos. Que hubo un problema con el diputado de nuestra circunscripción, las tres provincias se reunieron en Pongo y entraron de acuerdo para aceptar la candidatura de Feliciano Vegamonte y que de Tapacarí va a entrar Nemesio Lobera como suplente. El problema era que en el acuerdo firmado antes, le tocaba primero a Bolívar y luego a Tapacarí tener un diputado titular, pero ahora Ayopaya no ha respetado el acuerdo y ha impuesto a su candidato y los demás han tenido que aceptar.

Ahora hay un problema con los escaños, y es que los partidos de derecha no quieren que haya elecciones y nosotros decimos que tiene que haber, porque ahora estamos como primera fuerza, como MAS. Como organización indígena con el Evo siempre tenemos que ir. En las elecciones municipales había MAS y POKUY, pero ahora es diferente, ahora se trata de elegir presidente y diputados. A continuación dice “hemos sabido que los del POKUY están apoyando MIP. Para mí la división no está bien, ya no nos tenemos que dividir como en las elecciones municipales. Todos sufrimos porque no hay dinero, no hay comida, y esta es nuestra oportunidad. Ya sabemos que los partidos tradicionales van a tratar de comprar votos, pero no agarren ni diez bolivianos de los partidos”.

“Si no va a haber elecciones va a haber ch'axwa, aunque mueran unos diez mil, pero vamos a tomar el poder llaqtanincheqta makisnincheqpi kanantian (nuestro país tiene que estar en nuestras manos). Como organización hemos protegido nuestra tierra, a nivel nacional somos mayoría, tenemos que tomar el poder. Ahora recién las

organizaciones se están levantando. No tenemos que creer lo que se dice, que si votamos para Evo no va a haber dinero”, termina diciendo el tata Central.

A continuación el Tata Provincial ofrece una interesante y larga reflexión sobre la situación política nacional, departamental y local.

Es importante ver cómo la asamblea es un espacio de circulación no sólo de “información” pero sobre todo de “discursos” que se van implantando en el seno de las comunidades. Discursos además que son elaborados, digeridos y transmitidos por las propias autoridades por lo que se los percibe como legítimos y aceptables. En este caso el análisis de coyuntura del momento giraba en torno a la esperanza de la toma del poder a través del MAS, la identificación del MAS como un partido propio, los argumentos de la oposición, etcétera. Debemos tomar en cuenta que este es un espacio importante no sólo de información, sino de discusión política donde se reciben las versiones de primera mano, puesto que los dirigentes en este caso sindicales o las autoridades originarias van haciendo circular la información y los discursos que se generan en espacios políticos regionales como las confederaciones departamentales.

En este caso el análisis de la coyuntura política nacional tiene su “versión local” y esta es la fuerza de los movimientos sociales, pues no sólo se trata de “información”, sino de construcción de un discurso y de una toma de posición política en alguna medida “colectiva”.

A continuación informa el tata vigilancia, Miguel Jacinto, de Pata Pata. Informa que no hubo reunión del Comité el 3, no hay coordinación con las autoridades. Que hubo reunión del Consejo en Kumuna y en Vilapampa. Estamos viendo como control social, dice, que poco se está haciendo y no hay muchas obras. No se ha tomado en cuenta el parecer del comité de vigilancia y se ha recontratado al asesor del concejo. Ni han tomado en cuenta la opinión de Sergio Alave (el tata Central). Entonces para qué servimos si no nos toman en cuenta. Incluso falta dinero para la electrificación y eso podían dar para ese rubro.

Un joven toma la palabra. Saluda a todos y dice que en Ichucaua no se ha hecho obras, sólo un techito nomás y cómo permiten eso.

Otra persona dice que el Comité tiene que ver en qué se está gastando el dinero y que se informe cuánto hay presupuestado.

El tata vigilancia dice que quiere coordinar con cada comunidad y ver cuánto le toca a cada comunidad, qué obras se están haciendo y también que se debe planear hacer una obra grande para varias comunidades.

Preguntan que cuándo siempre va a haber luz (electricidad). Responde el tata vigilancia que parece que no va a haber todavía.

Otra persona opina que es necesario que el Comité de vigilancia sepa qué obras se está haciendo y cuánto está presupuestado para cada obra. Las obras las debe controlar la alcaldía y no dejarlas a las instituciones.

El representante del Comité de Vigilancia informa sobre el desempeño de la gestión municipal. Su función principal, según la LPP es precisamente la de fiscalizador de parte de la

sociedad civil. En este punto, se pasa a la discusión sobre el avance de las “obras” en las diferentes comunidades o de proyectos más importantes como el de la electrificación.

Informa el agente cantonal, René Alave. Dice que en Ichucahua debían hacerse carpas solares, pero que se hizo llegar una solicitud de cambio de obra.

En Chalviri A han proyectado muros de contención. En el tema de electrificación dice que el municipio ya ha arreglado y que pronto se van a comenzar los trabajos. Para mantenimiento de caminos, ya han comprado picos, palas.

Aclara que hay pocos avances en el municipio por la deuda que ha dejado la anterior gestión. Es fácil hablar de que no hay avance, pero hay que tener en cuenta que tampoco hay tanto dinero y que está bien nomás la gestión actual.

Preguntan si lo del muro del Chalviri lo van a hacer el 2006. Responde que eso depende de los recursos, sólo es algo que está proyectado. Pero que el año que viene se va a hacer obras productivas, como la casa de artesanías y también proyectos como la electrificación.

Otro de los presentes reclama que porqué no se empieza de una vez con lo de la electrificación, que cada año dicen que va a haber y pasa y no hay. Que dónde está el problema, por qué las autoridades no gestionan de una vez.

El Agente Cantonal también es parte de la estructura municipal. En su caso, su función es el servir de nexo entre las comunidades y la institucionalidad municipal, aunque no responde a la estructura sindical, sino a la estatal que reconoce los “cantones” y no las subcentrales sindicales como unidad administrativa mínima. Otra vez surgen los reclamos sobre la gestión de las obras y otros proyectos como el de la electrificación.

Informe de hacienda de organización de mujeres. Una señora informa que ha ido a un curso a Oruro y han hablado sobre Asamblea Constituyente, sobre la coyuntura política, sobre el tema de la defensoría. Y la secretaria de actas procede a cobrar la cuota mensual que creo que es de Bs. 2.50 y lo mismo se ponen a cobrar la cuota de los varones que es de Bs. 5. La secretaria de haciendas informa que se juntó Bs. 10 de las cuotas de este mes.

La secretaria de hacienda de la organización de mujeres da su informe sobre las actividades que ha desarrollado y sobre el destino de los exigüos recursos con los que cuenta para desarrollar sus funciones.

Se pasa al siguiente punto. El análisis del consenso con Challviri A. Los de Challviri quieren anexarse a la subcentral de Carpani. El delegado de esta comunidad, presente en la reunión, informa que las bases lo han mandado a negociar este tema. Pero el caso es que en ambas Carpani y en Challviri hay un corregidor, y debe haber uno nomás, pero eso no quieren los de Challviri. Alguien sugiere que si se anexan se le decomise el sello al corregidor de Challviri.

El tata provincial dice que orgánicamente no podemos hacer perder un cantón ni una subcentral. En Bolívar debe haber 8 corregidores. Me alegra que busquen la unidad, porque se han dividido por culpa de dos o tres personas, les dice. Les dice que en un cantón debe haber un solo corregidor, y les sugiere que se mantengan como dos subcentrales pero con un solo corregidor.

Los de Challviri A argumentan que el que tienen es un corregidor auxiliar nomás, que no es titular. Que quieren los dirigentes lograr la unidad con Carpani, y se pregunta la opinión de los demás dirigentes de las otras comunidades.

Uno dice que debe haber un solo corregidor, si nos vamos a unir tiene que ser para siempre, no para un rato nomás.

El subcentral dice que tenemos que ir como un solo cantón y como una subcentral nomás, nos tenemos que respetar y no tiene por qué haber peleas, ni entre los jóvenes, de eso sus papás son responsables.

El tata central dice que “ujchakunacheqtian”, tenemos que ser uno orgánicamente, porque los de Challviri son orgullosos como subcentral. Propone que se haga una reunión en la que estén por lo menos diez de cada comunidad y varios de Challviri y el sub prefecto para ver cómo se pueden unificar.

Una señora opina que de Challviri A deben venir entre varios y de cada comunidad el dirigente y el jilancu. Pero que no sea en vano, porque lo único que está trancando la unificación es el tema del corregidor. Que ya estaremos en tiempo de siembra, entonces que si no tienen algo resuelto no nos perjudiquen.

Una señora pregunta si van a ir las mamas. Y otra dice que tienen que ir siempre, y las mamas de Challviri A también. Se queda que se haga esa reunión el domingo 6 de noviembre a las diez de la mañana y que se imponga una multa de Bs.10 a los inasistentes.

Después de la ronda de informes se pasa al tratamiento de un tema de interés de la Subcentral que resulta para nuestro análisis ilustrativo e interesante. En la asamblea se hicieron presentes representantes de la comunidad Chalviri A. Esta comunidad se había escindido del resto y conformado ella sola una Subcentral. Su separación había estado acompañada además del nombramiento de un “corregidor auxiliar”, desconociendo así la autoridad del corregidor del Cantón. Seguramente, por el tono de la discusión, este hecho había generado un cierto resentimiento en el resto de las comunidades a las que antes estaba vinculada Chalviri A. Desde el punto de vista de esta comunidad, se había calculado que al constituirse ella sola como Subcentral iba a tener ventaja sobre las demás. Sin embargo, resulta que en el contexto de la región había resultado contraproducente puesto que se encontraba sin posibilidades de generar alianzas que le permitan una participación efectiva en la Central. El ser una Subcentral de una sola comunidad escindida del Cantón y de su anterior Subcentral la había puesto en una situación de marginalidad en el contexto de la organización provincial. De este modo se resolvió dar marcha atrás en este proceso y solicitar su reincorporación a la Subcentral Carpani.

Muy diplomáticamente, esta iniciativa es aplaudida, pero con la consiguiente amonestación y reclamos a la comunidad “orgullosa” (por decir soberbia, altanera) que se había escindido.

La solicitud es tomada con cierto recelo y se decide tratar este tema en una asamblea extraordinaria donde participen en mayor número miembros de ambas subcentrales. Vemos que por tratarse de un tema delicado, se apela a la participación de al menos diez miembros de cada comunidad, es decir una especie de asamblea ampliada de la Subcentral, puesto que en

estos temas los “representantes” de las comunidades de la subcentral prefieren que se tome una decisión de mayor consenso.

Se condiciona la consideración de esta solicitud a que se depongan actitudes beligerantes (no tiene que haber peleas, tiene que haber respeto, etc.) y a que se reconozca la autoridad del corregidor del Cantón y se desista de tener su propio corregidor así sea “auxiliar” y “se le decomise el sello al corregidor de Chalviri”.

Esta situación nos aproxima también a las relaciones no pocas veces conflictivas entre comunidades las cuales devienen en fisiones con la consiguiente ruptura o al menos deterioro de relaciones intercomunitarias. En este caso, la institucionalidad estatal o sindical es un medio para reformar la antigua estructura organizativa del Ayllu y crear una estructura y unas relaciones diferentes. En los reclamos se manifiesta que fueron “dos o tres” personas las que generaron la división. Efectivamente en este y en otros casos hemos detectado que al interior de las comunidades, al margen de la estructura organizativa, existen personas o familias que por diversos motivos o por intereses personales pueden generar conflictos y divisiones.

Se pasa al siguiente punto. La construcción de la sede sindical en Carpani. El secretario general dice que no tenemos sede y si se va a hacer o no. Algunos no están de acuerdo. Los de Pata Pata están inconformes y también los de Carpani también. Uno de los participantes sugiere que se lo incluya en el POA para que se haga de ladrillo. Otro dice que no está de acuerdo con colaborar para la sede en Carpani porque los de Carpani no les han ayudado en una ocasión anterior, cuando ellos hicieron su sede. El tata Central dice que es necesario hacer siempre porque se necesita para hacer cursos, reuniones y todo eso. Los de Puytucani no quieren. Al final se queda en que se insertará en el POA como “casa comunal”. Se pregunta a las mamás si tienen punto, pero no tienen y se pasa a varios. Fin.

Pasada la discusión sobre el caso Chalviri, se pone a consideración el proyecto de construcción de una sede en Carpani. Nuevamente en la discusión surgen las rivalidades intercomunitarias, los celos y hasta los resentimientos. Si bien organizativamente la subcentral se ha conformado sobre la base del cantón, no necesariamente existe un vínculo solidario entre las comunidades. Antes bien, la Participación Popular y las “obras” han generado una competencia no siempre sana entre las comunidades, competencia que en muchas entrevistas la denominan como “contrapunteo”, como un constante “miramiento” entre comunidades por quién consigue más obras. El equilibrio entre la “unidad” a la que se hacía alusión en el punto anterior y la competencia entre comunidades es muy delicado. El caso de la construcción de la sede en Carpani y la abierta oposición de las otras comunidades da cuenta de que en este nivel intermedio, la Subcentral, uno de los elementos centrales de la dinámica organizativa es la administración del potencial y constante conflicto.

Cabe señalar, sin embargo, que en todos los casos en los que se han tratado abiertamente temas conflictivos y que las discusiones muchas veces han sido bastante intensas, uno de los valores centrales es el respeto. Cualquier argumento esgrimido, que implique incluso serias acusaciones mutuas se expresa en el marco de unas “reglas de diplomacia” muy estrictas. Cualquier argumento, por válido que sea, si es expresado en tono altisonante, con palabras ofensivas o gritos, inmediatamente es invalidado y la persona es acusada de “malcriada” y por ende descalificada. Estas reglas implícitas en el desarrollo de las discusiones son fundamentales para precisamente administrar el conflicto en los términos no violentos. Sin embargo, por contrapartida, los conflictos latentes se pueden convertir en resentimiento, y estallar de forma violenta en ciertas circunstancias, por ejemplo, en las fiestas donde bajo los efectos del alcohol se liberan estos sentimientos y se pueden dar confrontaciones violentas e incluso agresiones físicas. Sin embargo, en el ámbito de las asambleas es de esperar que las discusiones se realicen en una estricta observancia a las reglas de interacción mutua, de lo contrario, estas instancias podrían generar mayores conflictos o agravar los existentes y la gente se resistiría a participar de las mismas. Entre estas reglas de protocolo es fundamental iniciar una primera intervención con el saludo a los presentes. Las personas de mayor edad son escuchadas con mucha atención, mientras que los jóvenes que intervienen deben hacerlo con suma cautela de modo que su opinión sea tomada en cuenta. El discurso no es directo, se utilizan diminutivos, expresiones delicadas y muchas veces cariñosas. El quechua es una lengua reconocida como “dulce” pues las construcciones gramaticales, los prefijos o infijos y los giros gramaticales permiten la construcción de un discurso delicado y mesurado.

Veremos ahora el caso de otra reunión de Subcentral. En este caso hemos optado por presentar primero las notas de campo y posteriormente hacer algunas consideraciones al respecto.

Reunión general de la subcentral Pampahasi. 10 de octubre de 2005. Llegué tarde a la reunión, ya habían pasado los puntos de informe del subcentral y del kuraq tata. Llegué al informe de haciendas. Dijeron en ese informe que a los de Viluyo les falta la cuota sindical de tres meses y Champojo no pagó desde febrero la cuota sindical que es de Bs. 5. Uno de los aludidos dice que las bases no quieren poner, que reclaman. Y luego algunos se acercan a pagar sus cuotas.

Informe del agente cantonal. Se informa sobre el trabajo de la institución DRIPAD, que está haciendo micro riegos en Cotaña, en Viluyo y en Atoq Wayqo, y que DRIPAD está ayudando mediante ORPABOL con capacitaciones. Pero que nos están engañando porque dicen en la Alcaldía que cada carrera a Cotaña costará Bs. 1000 y eso tenemos que controlar.

Otro punto, se ha aprobado el proyecto de horticultura en Pampahasi. Sobre las sesiones, hubo sesión del consejo en Comuna. Pero los de Comuna rechazaron la sesión porque dicen que no son del ayllu, porque en la convocatoria decía que se invita a las autoridades originarias.

En la sesión del consejo se trató el tema del asesor del mismo, quien ya terminó su contrato y ellos sacaron una resolución renovando su contrato, y que el Alcalde

también ha contratado un asesor, así que ahora hay dos asesores en el municipio y que debía haber uno sólo.

Se informa que el próximo 20 de octubre habrá reunión de cabildo y el 20 de noviembre recojo de demandas, porque para diciembre el POA ya debe estar listo. Se informa también que el 11 y 12 de noviembre habrá cursos sobre equidad de género de parte de la prefectura.

Se informa que los concejales irán de viaje de intercambio de experiencias a la Chiquitania, los está llevando INDICEP.

Se informa que en Cochabamba se ha contratado una empleada que gana Bs. 500 al mes (y todos hacen muecas de desaprobación), la que contrataron se llama Epifania, y dicen que trabaje sólo medio tiempo, que ahí qué va a hacer todo el día.

Otro punto. Se informa que el 20 hay reunión en Walleta Wacha, de los kuraq tatas y el kuraq tata pide que le acompañen los jilancus de las comunidades. Otro dice que no está bien que haya dos reuniones al mismo tiempo. El jilancu de Pampahasi dice que el 20 también habrá reunión de la cantonal. El kuraq tata insiste en que deben ir los jilancus para que informen a las bases.

Luego se empieza a cobrar Bs. 15 por motivo de inasistencia a las anteriores reuniones, y a los que no pagan se les obliga a dejar su carnet en prenda.

En puntos varios. Se dice que se debe presentar a los candidatos para la Central Provincial, que en el congreso de diciembre se va a elegir al nuevo dirigente. Que como cantonal tenemos 3 centrales y podemos sacar (elegir uno de los nuestros como central), que de cada central se va a elegir uno, y que entre esos se va a elegir un candidato de cantón y a ese se va a apoyar.

Se recuerda que a las mujeres se les dijo que hagan proyectos.

Que va a haber un curso en Pongo para mujeres, de parte de CEPRA y de la Prefectura.

Que habrá un festival el 5 de noviembre en La Paz, que se alisten para eso.

De estos apuntes podemos obtener algunos elementos centrales para el análisis de la organización en el nivel intermedio.

En primer lugar podemos decir que el referente principal en este nivel es sin duda la Subcentral del sindicato agrario. Sin embargo, la Subcentral integra los otros ámbitos organizativos tales como el cantón o el jap'iy. Vemos que en la reunión de la subcentral participan no sólo los dirigentes sindicales, sino el Kuraq Tata, el Agente Cantonal, el Comité de Vigilancia, etc. Es decir que, así como en el nivel mínimo el referente principal es la “comunidad”, en el nivel intermedio es la “subcentral”.

Sin embargo, en este nivel, la preocupación principal no está relacionada con la matriz agraria de la comunidad directamente, sino con la relación de las comunidades entre sí y con los actores estatales e institucionales.

La primera preocupación en las subcentrales es el funcionamiento del sistema sindical mismo. Los dirigentes de las subcentrales, así como de las comunidades necesitan un mínimo de recursos para desarrollar sus actividades, el cual se financia a través de las “cuotas sindicales” que debe aportar cada comunidad a la subcentral y a través del cobro de “multas” por inasistencia. Sin embargo, como vimos en el caso de las comunidades, este tipo de exigencias

son relativamente flexibles, puesto que en ciertas épocas del año y en comunidades con menos recursos “las bases” se rehúsan a cumplir con estas obligaciones monetarias. Recordemos que el uso del dinero en efectivo es bastante restringido en la economía campesina del ayllu y está destinado principalmente a sufragar gastos de supervivencia o gastos que tienen que ver con la educación o la salud de la familia. De todas maneras, tanto las “cuotas” como las “multas” son prácticas eminentemente de carácter sindical, que se han desarrollado en contextos donde el circulante de efectivo es mayor. Recordemos que la dinámica del sindicalismo agrario se ha ido imponiendo a partir de prácticas del sindicalismo obrero, principalmente del contexto minero, donde predomina una economía monetaria. En el contexto de la economía agraria esta práctica encuentra severas dificultades. Vemos por ejemplo que una de las comunidades debe la cuota de más de tres meses y la otra de más de seis meses, siendo que el monto de la cuota asciende a menos de un dólar (Bs. 5 equivalen a poco más de medio dólar, que en esa época se cotizaba en Bs. 8), lo que da cuenta de la precariedad de la economía y de la circulación de efectivo en estos contextos.

Otra de las preocupaciones y de los temas de debate es la ejecución de proyectos de las instituciones y de las “obras” del Municipio.

El Agente Cantonal menciona al menos tres tipos de acciones de distintas instituciones: proyectos de micro riego, capacitaciones y horticultura. Este no es el lugar para analizar la mayor o menor pertinencia de este tipo de intervenciones o el impacto de las mismas en el conjunto del “desarrollo” económico y social de la región. Solamente apuntaremos dos aspectos que nos parecen relevantes. Si bien las instituciones trabajan en proyectos “productivos”, los mismos responden más bien a una lógica tecnocrática externa como el desarrollo de la horticultura o la crianza de ganado menor, el micro riego, etcétera. Estos proyectos asumen como unidad social única la “comunidad” o algunos grupos de familias al interior de las mismas, soslayando la dinámica agrícola que, como vimos, tiene como principal actividad el cultivo en las “mantas” y consiguientemente una dinámica social que trasciende el ámbito del “ayllu mínimo” o “comunidad”. De esta manera, pese a que los “proyectos productivos” están orientados a un cambio en las condiciones productivas de las comunidades, son asumidos por estas de manera marginal y suplementaria y no son integrados a la “matriz agraria” de la comunidad y menos a la dinámica organizativa y económica propia del Ayllu. Estos proyectos son percibidos de esta manera como “ayudas” de las instituciones y no como un factor de transformación efectivo de las condiciones de vida del Ayllu y sus habitantes. De este modo, estos temas son tratados en el ámbito del sindicato agrario, que es la instancia que se concibe como la mediadora entre la comunidad y las instituciones. En nuestro recorrido de campo pudimos ver que parte de esta inversión económica canalizada hacia las comunidades

no había tenido el efecto deseado. Vimos “baños ecológicos” en desuso. “Duchas solares”, con las que se pretendía que los campesinos posiblemente cambien sus hábitos de higiene y asuman patrones culturales foráneos. Duchas que estaban en calidad de depósitos o simplemente como instalaciones sin uso. Vimos que un comunario había recibido conejos como parte de un proyecto y que éstos se le estaban enfermando y él no sabía cómo manejar este tipo de situaciones. En fin, las historias de las acciones de las oenegés serían motivo para otro estudio.

Estos proyectos están estrechamente relacionados con la gestión municipal. Las oenegés muchas veces condicionan su “ayuda” a una contraprestación local, la cual proviene en recursos en efectivo de parte del Gobierno Municipal y en mano de obra de parte de los beneficiarios. Sin duda este tipo de acciones puede generar que el Gobierno Municipal disponga de mayores recursos para hacer más obras de desarrollo. Pero también tiene por contrapartida que la inversión de los escasos recursos municipales sea destinada a estas contraprestaciones condicionadas por las instituciones sin resolver los problemas de fondo de las comunidades. Un ejemplo de esto es el reclamo que hacía uno de los participantes en sentido de que la “carrera” por transporte de áridos para un determinado proyecto se cobraba a Bs. 1000, lo cual en el ámbito local es una pequeña fortuna.

Sin duda, en el contexto de una economía no monetaria, los costos elevados que implican la ejecución de obras o la contratación de personal generan muchas susceptibilidades. Un ejemplo de esto es la desaprobación de la contratación de una persona que trabajaba para el Municipio y que ganaba Bs. 500. Una remuneración de Bs. 500 mensual en el contexto urbano es muy baja, es menos que el salario mínimo. Pero para el contexto local es un dato que genera desaprobación, puesto muchas que es más de lo que una familia puede generar en efectivo en un año o al menos en varios meses del año. Mucha más susceptibilidad generó, por ejemplo, la contratación del “asesor”, que percibía poco más de Bs. 2000. Nuevamente, para el contexto local esto es inadmisibles aunque desde el punto de vista de las necesidades de la administración municipal sea necesaria la contratación de este tipo de personal.

Estos hechos generan normalmente bastante susceptibilidad hacia las autoridades municipales, máxime cuando estas eran todas de origen campesino. De este modo, la “participación popular” se limita en sus alcances a “controlar” los detalles de un proyecto determinado y no así la pertinencia del mismo, por ejemplo.

Otro de los temas de debate e información en las asambleas de las subcentrales es la participación en ámbitos extracomunitarios a través de la acción de las instituciones. Con la intervención de las oenegés se han multiplicado las “capacitaciones”, eventos, cursos, seminarios, talleres, etcétera a los que son convocados normalmente los “dirigentes” o las

“dirigentes”. Es interesante para nuestro análisis que estos ámbitos de participación permiten a quienes eventualmente están en función dirigencial acceder a un espacio de formación y conocimiento, así como de relacionamiento con otros actores. Sin bien al interior de la comunidad tenemos un escalafón, camino o thaki tradicional donde el servicio a la comunidad se convierte en la “escuela” del gobierno de la misma, estos otros ámbitos se han instituido como un espacio que permite a quienes están en función dirigencial acceder no sólo a prácticas organizativas e institucionales sino también a “discursos” que son implantados a través de este tipo de actividades. De este modo, no es extraño escuchar en las reuniones alusiones al “convenio 169 de la OIT” o a los “500 años” o a fechas como 1492, alusiones a hechos históricos como el levantamiento de Tupak Katari, Bartolina Sisa, etcétera.

Por otra parte, tanto en el ámbito de las acciones de instituciones como del Municipio, las organizaciones sindicales han ido asumiendo la lógica o más bien la práctica relacionada con la planificación estatal, la formulación de los Planes Operativos que es relacionada con proyectos de “desarrollo”. En la reunión que documentamos y en otras a las que asistimos se tratan largamente el estado de situación de estos proyectos, la posibilidad y oportunidad de formular nuevos proyectos productivos o proyectos dirigidos a la organización de mujeres.

Decimos en este caso que se asumen más las “prácticas” que la “lógica”, puesto que tanto en el ámbito de las instituciones de desarrollo como en el de la planificación municipal, prevalece un criterio “desarrollista”. Es decir que el conjunto de acciones que los “proyectos” contemplan están dirigidas a generar un cambio a mediano o largo plazo en las condiciones de vida de los “beneficiarios”. Sin embargo, pese a los varios años ya de implementación de la Ley de Participación Popular y del trabajo de instituciones en las regiones rurales de nuestro país y en particular de Bolívar, no se ha podido revertir la situación de pobreza y marginalidad económica. Y es que en la práctica, como vemos en nuestros apuntes, no se discuten los grandes objetivos de estos proyectos, sino las concreciones de los mismos que se traducen en “obras”. De este modo, la discusión en las asambleas se centra en la ejecución de las obras en una u otra comunidad y en la “competencia” entre comunidades por conseguir “obras”.

Otro elemento interesante que podemos remarcar de la anterior reunión es el referente a la praxis política en el nivel regional. Ya para finalizar la reunión, en puntos varios, se advierte que se deben presentar los candidatos para dirigente de la Central Provincial. En este caso, la subcentral pertenece a un cantón que aglutina a tres subcentrales. Se alude a esta ventaja política para remarcar la posibilidad de que si entre las tres subcentrales que componen el Cantón eligen a un candidato, tendrían la posibilidad de tener una fuerza política sustancial que les permita controlar la Central Provincial. Si bien la cantonización del Ayllu responde, como vimos, a un tipo de estructura organizativa de carácter estatal, en este caso, tenemos que

un cantón, al aglutinar a tres subcentrales que tienen peso demográfico importante, tendría preeminencia sobre el resto para controlar la organización sindical. En este caso se han asumido los criterios de la “democracia” formal donde prima la mayoría numérica como parámetro de elección de autoridades.

De estos dos casos, podemos sacar algunos temas de análisis. En primer lugar, podemos decir que en el caso de la reunión de la comunidad una de las figuras centrales era la del jilancu. En el caso de las subcentrales es la autoridad sindical y las personas que tienen cargos ligados a la gestión municipal las que tienen preeminencia.

En segundo lugar, los temas privilegiados en este ámbito son los que tienen que ver con los proyectos y obras que vienen del Municipio, las instituciones, etcétera. Por eso los informes y gran parte de la asamblea giran en torno a estos puntos.

Uno de los aspectos relevantes es que se le atribuyen al comité de vigilancia funciones de “control y fiscalización” al municipio. Sin embargo, el alcance de este control social está más en el “detalle” de la gestión municipal y no se tiene una visión de conjunto. Por ejemplo, en estas y otras reuniones se ha tratado el tema de “cuánto ganan” las autoridades y funcionarios municipales, o por qué se ha contratado una portera que gana tanto y tanto y que no hace nada, etcétera. Prevalece una lógica de la susceptibilidad, la envidia y la competencia sobre el supuesto “control social” antes que la lógica planificadora, desarrollista, proyectista, etcétera que está presente en cómo se concibe el municipio y sus funciones. Por ejemplo, se cuestiona detalles del presupuesto de una obra, como el caso de los micro riegos, donde se cuestiona si la “carrera” (el costo del transporte) de agregados cuesta más o menos y no la pertinencia y necesidad de la misma.

Otro tema interesante en este caso es el del intento de reunificación de una comunidad que se había vuelto subcentral ella sola y además cantón. Lo que pasaba, según me enteré después, es que esta subcentral nunca tendría oportunidad de acceder, por ejemplo, a la secretaría general de la Central, porque al estar compuesta apenas por una comunidad, no tenía ninguna fuerza política ni demográfica respecto de las otras subcentrales. Es decir que se trataba de una comunidad que había decidido “por dos o tres personas”, separarse de la subcentral Carpani y del cantón Carpani. Si bien podía tener preeminencia como comunidad, eso no le valía de mucho, porque en vez de convertirse en una comunidad fuerte se había convertido en una subcentral débil. Cuando los miembros de esa comunidad fueron a la reunión de Carpani a pedir su reunificación, esta solicitud fue recibida con recelo y fue oportunidad para mostrar cierto resentimiento contra los separatistas. Sin embargo, no se dio una respuesta negativa de entrada, sino que se decidió postergar la cosa y considerarla en una reunión mucho más ampliada, donde asistan miembros de todas las comunidades implicadas.

Asimismo, tampoco hubo consenso en el tema de la construcción de una sede de la subcentral en Carpani. Y es que, como vimos, si bien la titularidad de la subcentral estaba en una comunidad preeminente, que además era sede del cantón en muchos casos, difícilmente el resto de las comunidades reconocerá esa preeminencia. Este tipo de organización, que viene de la cantonización y de la sindicalización choca con la lógica intercomunitaria del ayllu, donde el centro del jap'iy no es una comunidad, sino el cerro tutelar. Y es precisamente la rotación de los cargos, por ejemplo, la que pretende evitar que una comunidad prevalezca sobre las otras por su peso demográfico u otra circunstancia. Igualmente, en este caso, se decidió postergar el tema de la sede sindical y ponerlo como parte del POA de la comunidad en cuestión y no como una obra de toda la subcentral.

Otro aspecto importante es que, en el caso de Carpani, en la participación del Tata Central tuvo un lugar preponderante el análisis político y partidario. En este caso, se aludía a las próximas elecciones de diciembre de 2006 y se pedía a los presentes que no hayan divisiones y que se apoye al MAS, aludiendo de paso a POKUY, que había desafiado al MAS en las elecciones municipales del 2004 y al que se lo tildaba de divisionista. Lo importante de este hecho es que los espacios como las asambleas comunales o intercomunitarias se convierten también en espacios de circulación de información, de debate de temas políticos nacionales, donde se intercambian puntos de vista y se va generando una postura política corporativa.

En el nivel regional se integran a la vez que se distinguen los cargos de la organización originaria, los cargos sindicales, los cargos del municipio y los cargos de la Provincia. Decimos que se integran pues como sucede en el nivel intermedio, si bien se trata de distintos ámbitos organizativos a los que pertenecen estas autoridades, en la práctica no se trata de la representación de dos o más grupos sociales distintos, sino que el mismo conjunto social cuenta con diversas formas de representación. Una vez más, sostenemos que no se trata de distintos sistemas organizativos o de sistemas contrapuestos o en pugna, sino que se trata de una sola organización que sufre adaptaciones y cambios. Se trata del sistema organizativo del Ayllu, como comunidad; comunidad que ha ido integrando distintos tipos de organización pero cuyo referente central sigue siendo la matriz agraria de la misma, pese a que los distintos sistemas organizativos tengan otros referentes tales como la institucionalidad municipal o el sindicalismo. No es del todo correcto, por ende, analizar el sistema organizativo en términos de la disputa ayllu sindicato como dos sistemas organizativos en pugna. Se trata más bien de un momento en el que la comunidad se plantea o se replantea su proyecto político en términos organizativos. Este proyecto político y la acción de los “líderes” de la comunidad, en palabras de uno de nuestros entrevistados, se mueve en dos frentes, lo “orgánico” y lo “político”: “Para ser líder hay que dominar lo orgánico y lo político. Lo orgánico está en relación con las bases,

hay que saber manejar a la gente, hacerse respetar y lo político se moverse en el ámbito de las organizaciones” (conversación con Juan Escalante). Es decir al “interior” de la comunidad (del Ayllu en sentido amplio) y de la relación de la comunidad con la institucionalidad estatal, partidaria o sindical. Otro dato importante de la reflexión de los líderes comunitarios es que, según nuestro entrevistado, puede ser que el MAS como proyecto político a corto plazo pueda ser en el mediano plazo una alternativa política circunstancial para alcanzar ciertas reivindicaciones del Ayllu o puede ser un proyecto que prospere o fracase, pero el Ayllu como referente principal organizativo e identitario “no pasará”: “la reconstitución de los ayllus es un proyecto político a largo plazo, que apunta al fortalecimiento de las organizaciones originarias locales con una proyección de transformación de la política nacional” (conversación con Juan Escalante). En otras palabras, dado que el ayllu como forma organizativa tiene como referente principal la “matriz agraria de la comunidad”, la “reconstitución” de la organización originaria es parte de la forma de vida y organización que se sustenta en la “matriz agraria” y que está dirigida a la reproducción del mismo carácter comunitario del Ayllu y de la forma de vida del mismo.

El nivel regional

En los capítulos precedentes hemos presentado el Ayllu como forma organizativa cuyo referente principal es la “matriz agraria” comunitaria. Vimos también que con el proceso de municipalización no sólo surgieron las OTB como la parte de la organización de la sociedad civil formalmente reconocida por el Estado, sino que estas OTB se desarrollaron bajo la forma de una organización de tipo sindical campesina. De este modo, en el nivel regional, además del ayllu como organización originaria tenemos la Central Provincial, cuyas características describiremos a continuación, para pasar al análisis del escalafón en el nivel regional y de las asambleas.

La Central Provincial

La máxima autoridad sindical de la Central Provincial es el Secretario Ejecutivo al que se denomina coloquialmente “Tata Provincial” (Señor Provincial). El resto del directorio está compuesto por los representantes de las subcentrales. Los cargos de la directiva o directorio son los siguientes: Secretario general, Secretario de relaciones, Secretario de actas, Secretario de conflictos, Secretario de organización, Secretario de tierra y territorio, Secretario de defensa sindical, Secretario de educación y salud, Secretario de capacitación sindical, Secretario de instrumento político, Secretario de prensa y propaganda, Secretario de vialidad, Secretario de deportes, Vocales. En la mayoría de los casos, estos cargos son nominales. Es común que algunas carteras no tengan en la práctica una función concreta y que su designación responde

más a la posibilidad de que todas las subcentrales tengan algún representante en el directorio. En la práctica es el Secretario General que lleva el peso de la organización, acompañado de algunos de los miembros más comprometidos con la misma. El resto no tiene funciones concretas o puede aparecer en momentos puntuales. En todo caso, sus funciones serán reemplazadas por otro miembro de la directiva o por el mismo Secretario General. Además, la composición de los cargos de la directiva es variable de acuerdo a las circunstancias y necesidades organizativas. Así, pueden crearse nuevas carteras o desaparecer otras.

Para los eventos de mayor alcance, como los congresos provinciales, los dirigentes tienen que acudir a sus autoridades electas para que ellas, a título personal, apoyen a estas actividades. El entonces diputado Severino Condori, originario de Bolívar, nos relataba que en su calidad de diputado debe apoyar económicamente a las actividades de los sindicatos campesinos.

Estás bastante presionado por la comunidad [hablando en segunda persona por la primera], por tu provincia, por tu circunscripción, por las demandas que tienes que cumplir en tu gestión como diputado, hacer aprobar las leyes de proyecto, la parte de gestión y otro compromiso con las organizaciones que tienes que cumplir, por ejemplo apoyo digamos... hay un evento de congreso, congreso provincial que se lleve a cabo a nivel provincia y eso tienes que apoyar económicamente a veces, te exigen, estás presionado, estás obligado. Hay otros ampliados, vas a las comunidades hay presión, te dicen eres nuestro diputado, tienes que dejar algo, dinero, o refacción de la escuela, o algún apoyo material... Lo que más piden es dinero para un congreso, para las marchas por ejemplo, durante mi gestión tantas marchas que ha habido tenía que apoyar y la plata mayormente se ha ido y yo casi no he ahorrado nada y la gente me mira que tengo plata, que me he enriquecido, pero ni siquiera se ha cumplido la gestión... La gente no pide leyes, es más económico, tiene que ser más servirlo a ellos en el momento, en un Congreso coca, o refresco, tienes que comprar eso, es un gasto. Si hay marcha ahí tienes que estar con tu coca apoyando, plátanos y eso yo creo que ese trabajo reconoce las comunidades y a veces agradecen y a veces no (entrevista a Severino Condori).

Lo propio pasa con los concejales electos, subprefecto, etcétera. Como estos son cargos estatales retribuidos, la gente considera que ellos tienen la obligación de “devolver” a la comunidad parte de lo que están recibiendo del Estado en calidad de salario y por eso les exigen apoyos económicos puntuales para distintas actividades.

En primer lugar, según los entrevistados, una de las funciones principales de los dirigentes es convocar y asistir a reuniones, cursos, asambleas, ampliados, marchas, bloqueos, etcétera.

Otro elemento, ya mencionado, es el de la función que cumple el dirigente en la circulación de la información. Téngase en cuenta que todo el sistema funciona en base a una cultura oral. Si bien las “actas” son un elemento importante en cuanto al registro de la información generada en las reuniones, es más importante el hecho de que el dirigente debe “informar” a las bases

acerca de lo que se ha tratado en las reuniones, acerca de los acuerdos logrados, acerca de los proyectos en marcha, etcétera.

Otra de las dimensiones de esta función de autoridad del dirigente es la mediación en los conflictos que se puedan presentar en las comunidades o entre comunidades.

Los directorios, en los distintos niveles están compuestos por diversas carteras o secretarías: Secretario General, de Relaciones, de Conflictos, de Actas, de Deportes, de Educación, de Salud, de Milicias, de Deportes, de Vialidad, entre los más importantes, además de los vocales. Sin embargo, depende de la predisposición y de la capacidad de las personas designadas para estos cargos para que efectivamente cumplan sus funciones, además depende también de las circunstancias y de las actividades que se estén llevando a cabo en la comunidad. De todos modos, cuando los secretarios no cumplen sus funciones por diversos motivos, es el Secretario General quien las asume eventualmente.

Los temas que principalmente conciernen a los dirigentes sindicales, desde el proceso de municipalización, tienen que ver con la elaboración y ejecución de los proyectos que vienen desde las instituciones públicas, principalmente desde el Municipio y con otras instituciones.

Para los eventos de mayor alcance, como los congresos provinciales, los dirigentes tienen que acudir a sus autoridades electas para que ellas, a título personal, apoyen a estas actividades.

El escalafón en el nivel regional

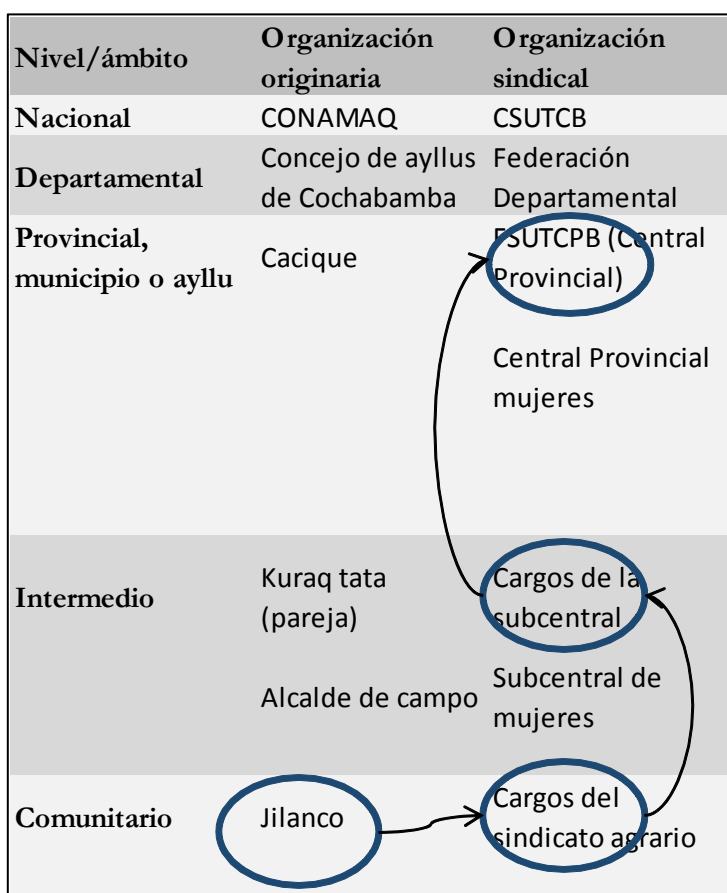
En el nivel regional tenemos, como es sabido, la organización originaria, el sindicato, el municipio y la subprefectura. En el caso de la organización originaria se ha restituido o constituido el cargo de Cacique (bajo la figura de autoridad asumida por sucesión hereditaria) y el concejo de los kuraq tatas los que se constituyen en la máxima autoridad del ayllu.

El caso de la central provincial es más complejo al no estar presente el criterio de rotatividad. En este caso, las subcentrales más fuertes (por el número de habitantes y número de comunidades) se disputan entre sí el control de la central. Son las alianzas con las subcentrales medianas y pequeñas las que definirán su acceso a la secretaría ejecutiva. Otro de los factores es también el del apoyo político que determinado candidato pueda recibir de instancias superiores como la Federación Departamental. Otro criterio es la personalidad y el desempeño que ha tenido el candidato. Por eso, las subcentrales en pugna propondrán a los candidatos que consideren mejores para el cargo. Por su parte, las subcentrales pequeñas tienen muy pocas o ninguna oportunidad de acceder a cargos de importancia en el nivel provincial.

De todas maneras, el hecho de que la elección de autoridades sindicales sea por votación implica que los candidatos postulados y elegidos tienen una trayectoria reconocida en la Provincia y por tanto implica haber ejercido cargos en varias oportunidades.

Veamos dos casos de personas que llegaron a la dirigencia provincial y departamental respectivamente.

En el primer caso, Cirilo Tola fue Secretario Ejecutivo de la Central Provincial entre 1996 y 1997, habiendo ejercido antes cargos en la comunidad como jilanco, dirigente y luego en el nivel intermedio en la subcentral.



En este caso, vemos que la trayectoria de Cirilo Tola ha ido en ascenso en los distintos niveles de la organización sindical.

Es similar el caso de la Sra. María Goitia. Según nuestra entrevistada, ha sido dirigente de la organización de mujeres de su comunidad Pata Pata. Posteriormente ha sido dirigente de la subcentral Carpani. Posteriormente ha sido elegida a nivel Provincia durante cuatro años como Ejecutiva Provincial y ha llegado a ser Secretaria Ejecutiva a nivel Departamental.

Nivel/ámbito	Organización originaria	Organización sindical
Nacional	CONAMAQ	CSUTCB
Departamental	Concejo de ayllus de Cochabamba	Ejecutiva Departamental
Provincial, municipio o ayllu	Cacique	Ejecutiva Provincial Organización de mujeres
Intermedio	Kuraq tata (pareja) Alcalde de campo	Subcentral de mujeres
Comunitario	Jilanco	Cargos de la organización de mujeres

En este caso, se trata de una trayectoria política y organizativa larga y ascendente. Podemos decir que quienes llegan a los niveles departamentales y nacionales de la organización, en este caso sindical, han seguido una carrera política de varios años en las organizaciones campesinas, como una opción personal y como una forma de vida. A la larga, estas personas se constituyen en referentes importantes de la organización sindical.

Sin embargo, la carrera política no siempre implica llegar a cargos departamentales, sino mantenerse en cargos regionales. Tal es el caso de Esteban Fuentes, quien ha asumido una serie de cargos en los distintos niveles hasta el nivel provincial. Ha sido reconocido por sus virtudes personales y políticas lo que le ha merecido asumir cargos políticos además de los sindicales.

He ejercido como jilancu y dirigente de la comunidad y de la subcentral. Posteriormente he sido de la Central Provincial, he sido elegido central provincial en 1987. Después he sido miembro de la Federación Departamental en 1989. En 1996 he sido Concejal. He ejercido primero como Presidente del Honorable Concejo Municipal y posteriormente secretario del concejo. En 1999 a 2000 he sido electo una temporada como Alcalde constitucional. Una vez se pasó esas elecciones he sido elegido como miembro del comité de vigilancia, como tesorero, hace dos años. Posteriormente, el 2003, el 18 de octubre, a mi me nombraron como uno que podía asumir la subprefectura” (entrevista a Esteban Fuentes).

Nivel/ámbito	Organización originaria	Organización sindical	Cargos estatales
Nacional	CONAMAQ	CSUTCB	Diputado
Departamental	Concejo de ayllus de Cochabamba	Federación Departamental (hombres y mujeres)	
Provincial, municipio o ayllu	Cacique	CSUTCPB (Central Provincial) Central Provincial mujeres	Subprefecto Cargos municipales Alcalde Concejal Comite de vigilancia
Intermedio	Kuraq tata (pareja) Alcalde de campo	Cargos de la subcentral Subcentral de mujeres	Corregidor Agente cantonal
Comunitario	Jilanco	Cargos del sindicato agrario	

En este caso tenemos a una persona que ha tenido una rica, larga y amplia trayectoria prácticamente en todos los ámbitos y niveles del sistema de cargos, constituyéndose en uno de los referentes importantes de la Provincia. Podemos ver también que, en su caso, primero ha transitado por los cargos sindicales y luego ha asumido cargos públicos tanto en el ámbito municipal como del Poder Ejecutivo (subprefecto), constituyéndose en la máxima autoridad de la Provincia.

Sin embargo, en el caso de los cargos públicos o estatales, las trayectorias no siempre son tan amplias y ascendentes. En el caso de uno de los concejales entrevistados, es interesante que ha adquirido experiencia sindical en otra región, en el Chapare:

Estuve en Chapare como 12 años, tenía mis parcelas en 2 colonias, y cada año me nombraban secretario general, relaciones de actas o hacienda, luego también entré a la subcentral, luego me vine aquí y trabajé con mis bases. Fui dirigente de mis comunidades Wilacayma y Matarcuta. Un tiempo he trabajado con los kuraq tatas, fui líder de Wilacayma. Yo era líder de tres provincias Arque, Tapacarí y Bolívar, era illpiri de las tres provincias. Posteriormente he entrado como Concejal (entrevista a Juan Escalante).

Nivel/ámbito	Organización originaria	Organización sindical	Cargos estatales
Nacional	CONAMAQ	CSUTCB	Diputado
Departamental	Concejo de ayllus de Cochabamba	Federación Departamental (hombres y mujeres)	
Provincial, municipio o ayllu	Cacique	FSUTCPB (Central Provincial)	Subprefecto
		Central Provincial mujeres	Cargos municipales (alcalde, concejales) Comité de vigilancia
Intermedio	Kuraq tata (pareja)	Cargos de la subcentral	Corregidor
	Alcalde de campo	Subcentral de mujeres	Agente cantonal
Comunitario	Jilanco	Cargos del sindicato agrario	

Este caso es muy ilustrativo pues nos muestra que la experiencia de migración y sobre todo la experiencia de vida en el Chapare, a donde se ha trasladado la experiencia organizativa del sindicalismo minero, ha sido para nuestro entrevistado una verdadera escuela. Esta experiencia le ha permitido formar parte de POKUY, la agrupación ciudadana de la organización originaria que en 2004 le hizo frente al MAS con bastante éxito.

En el caso de las mujeres, pudimos entrevistar a dos concejales. Una de ellas es Andrea Gutiérrez Choque. Nos dice lo siguiente a propósito de su trayectoria.

En 1998 he estado en el comité ad hoc de las mujeres, como parte de la central de varones, pero ese tiempo no se valoraba mucho. En 1999 también he estado en el comité ad hoc, el 2000 estuve como dirigente, como secretaria de actas... El 2001 he descansado... el 2002 recién he sido de la central, me han puesto como secretaria de actas... el 2003 me han ratificado como secretaria de actas. El 2004 he postulado a la Central Provincial pero no he ganado con el voto y me han nombrado como Secretaria de Hacienda, y ahora estoy en ese cargo. El año pasado he entrado como educadora y he trabajado con los niños y con las mamás, pero ahora ya lo he dejado. De ahí me han puesto de la comunidad como candidata a concejal de mi cantón, de parte del Instrumento Político. He ganado con mayoría de voto y yo era candidata suplente, y he

ganado en mi cantón y ahora soy concejala porque hemos ganado en las elecciones municipales” (entrevista a Andrea Gutiérrez).

Nivel/ámbito	Organización originaria	Organización sindical	Cargos estatales	Cargos de instituciones
Nacional	CONAMAQ	CSUTCB	Diputado	
Departamental	Concejo de ayllus de Cochabamba	Federación Departamental (hombres y mujeres)		
Provincial, municipio o ayllu	Cacique	FSUTCPB (Central Provincial)	Subprefecto	
		Comité ad hoc de la organización de mujeres	Cargos municipales	
		Secretaria de actas	Concejal	
		Secretaria de hacienda	Comité de vigilancia	
Intermedio	Kuraq tata (pareja)	Cargos de la subcentral	Corregidor	PDA (proyecto de desarrollo de área)
	Alcalde de campo	Subcentral de mujeres	Agente cantonal	Educación alternativa Educación inicial
Comunitario	Jilanco	Cargos de la organización de mujeres		

En este caso tenemos también que una mujer joven ha seguido una larga y sacrificada trayectoria en los cargos de la organización de mujeres, habiendo llegado a ser Concejal municipal. Sin duda su trayectoria ha sido también una escuela que le ha permitido asumir cargos de responsabilidad y le ha valido el reconocimiento de su comunidad para ser postulada como Concejal. Podemos decir que si bien no existe un escalafón jerárquico estricto, el hecho de participar permanentemente en la organización en distintos cargos es valorado positivamente y reconocido por la comunidad.

Otra concejala entrevistada nos narra su trayectoria.

El 2001 era Ejecutiva Departamental Teófila López. Ella me llevó a Cochabamba a la organización Bartolina Sisa, de ahí ya sé caminar en la organización, desde el mes de mayo he caminado como miembro de Provincia Bolívar. El 2002 había congreso en Tiraque y asistí como secretaria central obrera. He ocupado en mi comunidad como Central de mujeres, ahí estuve dos años, 2002 y 2003 de mi cantón, cantón Coyuma,

subcentral Coyuma. El 2002 fui a un Congreso donde he entrado como miembro del Central como Secretaria de Relación. Luego vino el congreso el 2003 donde fui Secretaria de Relación nuevamente de la Provincia. Ahora estoy en este cargo como Concejal” (entrevista a Dolores Rojas).

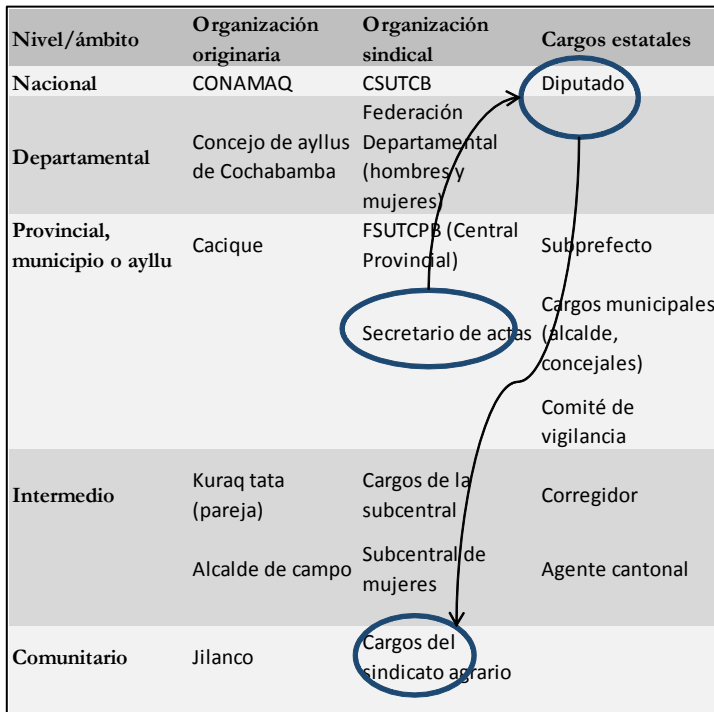
Nivel/ámbito	Organización originaria	Organización sindical	Cargos estatales
Nacional	CONAMAQ	CSUTCB	Diputado
Departamental	Concejo de ayllus de Cochabamba	Federación Departamental (hombres y mujeres)	
Provincial, municipio o ayllu	Cacique	FSUTCPB (Central Provincial)	Subprefecto
		Organización de mujeres	Cargos municipales
		Secretaria central obrera	Concejal
		Secretaria de relación	Comité de vigilancia
Intermedio	Kuraq tata (pareja)	Subcentral de mujeres	Corregidor
	Alcalde de campo		Agente cantonal

En este caso vemos que la entrevistada, por circunstancias personales ha empezado a participar en la organización de mujeres permanentemente en distintos niveles y ha asumido distintos cargos. Su constante participación le ha valido el reconocimiento en su cantón y ha sido postulada al Concejo llegando a asumir el cargo de Concejal municipal.

En ambos casos debemos mencionar que los cargos de la organización de mujeres no son obligatorios. Al contrario, la organización de mujeres ha surgido precisamente gracias al impulso de personas como nuestras entrevistadas que han dado de su tiempo y sus energías para sacarla adelante. El hecho de que además de ser mujeres sean campesinas no sólo es meritorio sino que ha supuesto que deban enfrentar una serie de dificultades y cuestionamientos de parte de sus comunidades e incluso de parte de sus colegas concejales varones.

Finalmente presentamos el caso de Severino Condori, quien ha llegado a ser diputado nacional. Sin embargo, pese a que este es un cargo político de nivel nacional, en este caso no ha seguido una trayectoria en la organización local.

Yo en 1984 al 85 he sido secretario de actas a nivel provincia, pero no he estado a la cabeza ni dirigente de la comunidad. Ahora parece que he empezado arriba y abajo tengo que terminar parece. Ahora desde enero vamos a ser dirigente de la comunidad, de esta comunidad (entrevista a Severino Condori)



Este es un caso un tanto especial, pues Severino Condori ha participado como Secretario de Actas en la Central hacía muchos años y luego directamente fue postulado por el MAS como candidato a diputado el año 2002 y al finalizar su gestión como diputado iba a “bajar” a ser dirigente de la comunidad. En parte este caso nos muestra que puede haber una gran distancia entre los niveles inferiores de la organización y los niveles políticos nacionales y que no siempre en estos últimos se escoge a quienes han tenido una trayectoria reconocida en la organización de base.

En este apartado pretendimos mostrar la riqueza y la amplitud del sistema de cargos, así como la riqueza de las trayectorias personales de quienes van asumiendo los cargos. También queremos resaltar que no existe una dicotomía entre cargos originarios y cargos sindicales y estatales. De hecho, la reconstitución del ayllu y los sindicatos ha permitido ampliar la participación de las organizaciones originarias y campesinas en el ámbito político estatal. Hemos visto que precisamente es la trayectoria organizativa en los ámbitos sindical u originario la que ha abierto la posibilidad de que los mismos campesinos indígenas puedan asumir los cargos estatales, en particular el municipal, desplazando a los anteriores actores políticos tradicionales que eran principalmente los mestizos de los pueblos rurales.

Las asambleas en el nivel regional

En el nivel regional tenemos tres ciclos de asambleas que se llevan a cabo a lo largo del año. Están las asambleas de la Central Provincial, las asambleas de la organización originaria y las asambleas del CPPP (Comité Provincial de Participación Popular). Las asambleas que se llevan a cabo con regularidad bimensual. En el caso de las asambleas de la Central Provincial, tienen lugar el día 15 en el mismo mes en que se lleva a cabo la reunión del CPPP, como una preparación para este evento. El CPPP se lleva a cabo el día 20 cada dos meses, empezando del 20 de enero hasta el 20 de noviembre. Asimismo, se lleva a cabo la asamblea de autoridades originarias cada 20 de los meses que no se tiene CPPP, empezando del 20 de febrero.

Podemos de este modo esquematizar el rol de asambleas de la siguiente manera:

Asambleas		enero	febrero	marzo	abril	mayo	junio	julio	agosto	septiembre	octubre	noviembre	diciembre
Comunidad	fecha fija de cada comunidad	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Subcentral	fecha fija de cada subcentral		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Central	día 15 cada dos meses	X		X		X		X		X		X	congreso elección de nuevas autoridades
CPPP	día 20 cada dos meses	X		X		X		X		X		priorización demandas	
Org. originaria	día 20 cada dos meses		X		X		X		X		X		X

Tabla 18. Rol de asambleas.

A diferencia de los niveles comunal e intermedio donde se tenía sólo una asamblea, en el nivel regional tenemos tres asambleas donde participan mayormente las mismas personas, pero en distintos contextos institucionales. Las asambleas de la Central y de la organización originaria o ayllu son convocadas y dirigidas por estas instancias. Mientras que las asambleas del CPPP son convocadas por el subprefecto y a la misma asisten las autoridades municipales, el Alcalde y concejales, la Central Provincial, organización originaria, y todas las instituciones y organizaciones de la Provincia y el Municipio. En el caso de las asambleas de la Central Provincial y de las Subcentrales deben asistir los dirigentes sindicales de cada comunidad. Esto significa asistir a al menos 48 asambleas al año, sin contar las asambleas extraordinarias, lo que nos da un ritmo de una asamblea semanal. En el caso de los jilancus, también asisten además a las asambleas de la organización originaria y las subcentrales, por lo que el número de asambleas se incrementa a al menos 54 asambleas, además de las funciones rituales que debe cumplir. Asimismo, las instituciones multiplican la demanda de tiempo de los dirigentes convocando a reuniones, cursos, talleres, seminarios, etcétera; por ende, la función dirigenal demanda de mucho tiempo y recursos.

A continuación analizaremos el desarrollo de una de las asambleas de la Central Provincial, de la organización originaria y de la CPPP, para ver en detalle cómo se desarrollan, qué temas se tratan y cómo se los trata y los criterios de toma de decisiones en estas instancias.

Asamblea de la Central Provincial

La central campesina de la Provincia Bolívar el día 15 de cada dos meses en un “Ampliado Provincial”. En algunos casos se puede convocar a una asamblea extraordinaria, como es el caso del ampliado del mes de diciembre en el que se eligen a las nuevas autoridades. A la asamblea de la central asisten todas las autoridades sindicales y también los *jilancus*. Es decir, asisten los secretarios generales de las subcentrales y de las comunidades, así como las dirigentas de la organización de mujeres.

El secretario general de la central inicia la reunión saludando a todos los presentes y dando a conocer el orden del día propuesto. Los presentes, como en los anteriores casos, pueden proponer algunos puntos más a tratar. Una vez aprobado el orden del día se inicia la reunión con el primer punto, que es el control de asistencia. Se llama primero a las subcentrales, y luego se nombra a todas las comunidades para verificar la asistencia de los representantes comunales. Normalmente asisten al inicio de la reunión alrededor de la mitad de los que se nombran en la lista. Luego se sigue con el segundo punto que es lectura del acta anterior. El secretario de actas procede a la lectura del acta y se aprueba o se modifica en la asamblea. El tercer punto es normalmente el informe de actividades del secretario general y luego siguen algunas otras carteras o autoridades.

A estas reuniones también suelen asistir algunos funcionarios de las ONG para anunciar nuevos proyectos o informar sobre las actividades a realizarse en las comunidades. Asimismo, otras autoridades ya sean municipales o estatales pueden intervenir cuando así ellos los soliciten o la organización requiera su presencia para tratar determinados puntos. La asamblea normalmente empieza después del medio día y puede durar diez o doce horas. La cantidad de temas y de asistentes normalmente hacen que la reunión se prolongue por varias horas y en algunos casos por dos jornadas.

Los debates más largos normalmente son acerca de temas concretos que preocupan a la comunidad: problemas de límites, obras del municipio, proyectos de las ONG o algún hecho acaecido en la Provincia. En torno a los mismos se discute y se toman las decisiones después de un largo debate. Es necesario destacar que las asambleas se desarrollan enteramente en quechua. Veamos un caso concreto, que iremos analizando por partes.

Reunión de la central provincial en Bolívar. 13 de octubre de 2005

Se llama a la lista primero por subcentrales y luego por sindicatos. De subcentrales están presentes 7 y de sindicatos 33. Lectura del acta anterior, no se hace porque no está el secretario de actas.

Se empieza como siempre con la verificación de la asistencia. Vemos que se tiene la presencia de la mitad de los asistentes previstos, pero el resto irán llegando en el transcurso de la extensa reunión. En este caso se pone en el orden del día, antes de los informes de los dirigentes a una autoridad estatal, el Director Distrital de Educación quien ha pedido tener una intervención al inicio del ampliado para reflexionar a los asistentes sobre el tema educativo.

El punto 3 es informe de educación, a cargo del director distrital. Dice que está preocupado (llakiyniy kasan kay educacionmanta), porque los niños no asisten a las escuelas. Y de ahí propone la realización de un congreso de todos para ver qué está pasando, porqué no están asistiendo, porqué los niños no aprenden, porqué no hay apoyo de los padres y entonces habrá que ver el tema de educación alternativa.

Otros niños en edad escolar están pasteando ovejas y vacas, no hay interés de la gente en la educación. Somos vistos con un alto índice de analfabetismo. Las juntas escolares tienen que funcionar, tienen que controlar a los profesores, ver si están viniendo a clases o no, o los profesores se van antes. En el congreso participará un dirigente, un miembro de la junta escolar, y una dirigente.

Dice que visitó Coyuma y los niños estaban sucios, despeinados, o el profesor ¿así camina? Reniego porque las escuelas no funcionan bien.

Tata central. ¿Qué nos pasa? ¿Por qué no le damos importancia a la educación? Los dirigentes de cada comunidad orienten a sus bases... nosotros mismos nos preguntamos ¿por qué ahorita estamos penúltimos en pobreza y educación?

El distrital informa que saldrá la primera promoción en Vila Pampa y ahí se construirá un internado con 120 camas.

Tata central. Pasamuchun... noqa sina kani (en tono de broma dice que a él parece que le toca informar). Les informo de nuestro trabajo. En nuestro país hubo ancha llakiy. Se puso una demanda por octubre negro. Se demandó también sobre el IDH y gracias a los alcaldes del MAS se hizo una huelga de alcaldes del 6 al 13 de septiembre y nos han hecho caso, con lo que llegarán más recursos al municipio. Ese impuesto será para educación y salud.

A nivel departamental llakisqa kasancheq porque hubo qechunakuy sobre el cargo de la circunscripción 31. Hubo un ampliado en Pongo k'asa y ahí se decidió.

Había desacuerdo de las provincias, me encontré con Román Loayza y me dijo que solucione. Nosotros queríamos que se respete el acuerdo de Sipe Sipe. Pero como titular va a ir siempre Feliciano Vegamonte.

Sobre la situación actual, los partidos tradicionales no quieren que haya elecciones ni Asamblea Constituyente. Los patrones no se han perdido, se han ido al oriente y esos son los que no quieren ni elecciones ni asamblea constituyente. Ahora el presidente dijo que tiene que haber siempre elecciones. Pero los diputados no se quieren ir para seguir ganando (dinero)

Ajina kasan ch'ampaykunas. Y Santa Cruz dice yapakunantian porque noqayku ashka baseyoq kayku. Pero quieren quitar a Oruro, La Paz y Potosí. Noqa nini apakuchun elecciones generalesta. Cuándo nos gobernaremos a nosotros mismos y que ya no nos gobiernen gringos pukak'unkas. Ahora ya no nos tenemos que dejar engañar, aunque nos digan que nos van a dar dinero ya no tenemos que aceptar.

Sindicatos, sindicatos estemos aquí, sumaq thuritu (¿) y debemos orientar que no agarren banderas de otros partidos.

En cuanto a la radio andina, no debemos dejar que se pierda esa radio, porque ahí hablamos cómo estamos organizados, ahí también hablan el alcalde, los concejales. El 15 habrá un debate entre los candidatos, luego la feria artesanal y el festival.

En cuanto al CPPP, tenemos que ir pensando las demandas para el POA, pero el PDM en vano hacemos, porque en el POA igual nomás pedimos otras cosas. Debemos mejorar el CPPP. Con eso se acaba el informe.

El tata Central, informa acerca de los acontecimientos políticos de la región y del Departamento. Se alude a la elección de candidatos a diputados por la circunscripción 31 a la que pertenece Bolívar. El problema fue que para las elecciones del 2002 se quedó de acuerdo en que los candidatos a diputados por esa circunscripción deberían ser por turno. En 2002 fue elegido como candidato por el MAS el de Bolívar. Luego le tocaba a Tapacarí, pero se impuso el candidato de Ayopaya, bajo el argumento de que ellos tienen más votantes y no se respetó el turno establecido años atrás. A eso se refiere Sergio, el tata Central cuando dice que hay “quechunakuy”, es decir que se están “quitoneando” o disputando el cargo de manera arbitraria.

También en este caso se alude al supuesto apoyo de las autoridades originarias al partido MIP, del Mallku (Felipe Quispe, candidato del MIP), que no estaba aliado al MAS.

A su turno, las autoridades originarias se muestran cautelosas y si bien no niegan que haya cierto apoyo desde la CONAMAQ al MIP, manifiestan que ellos no están metidos en política y que están dedicados al tema del saneamiento de tierras.

Toma la palabra Aniceto Kuti, Alcalde Municipal. Dice que el 20 de octubre habrá un seminario para dirigentes y dirigentas. He oído que dicen que cada dirigente debe dejar una obrita y que más bien se debe pensar en obras grandes.

Informe de mama Marcelina, ejecutiva mamasmanta. Hay poco nomás que informar. He ido a un congreso orgánico donde la ejecutiva departamental ha dicho sobre la Asamblea Constituyente y que en educación se abra una universidad en cada municipio. Y que va a haber otro curso de CEPRA sobre Asamblea Constituyente.

Informe del comité de vigilancia. Informa José Leque. Dice ayer fue a Cochabamba a averiguar sobre la electricidad, y hemos pasado una carta para que la alcaldía ponga la contraparte. El 3 de octubre se llevó en Comuna la sesión de audiencia pública y los de Comuna dicen que el municipio no hace nada por ellos. Que los del concejo tenían un asesor hasta el 30 de septiembre y ellos dijeron que deben tener siempre asesor, así que le renovaron el contrato. El sueldo llegaba a Bs. 2500.

El 29 de septiembre hubo reunión del pueblo y han dado cada uno su informe. El alcalde estaba solo y no le han acompañado los técnicos, le han exigido que informe sobre el alcantarillado y han reclamado dónde está la camioneta.

Informa Miguel del Comité de Vigilancia de Carpani. Habla sobre el asesor que han contratado los del concejo y que no han consensuado con las bases y dirigentes.

Sergio (Tata Central) se queja de la gestión del municipio. Dice que Ricardo (uno de los técnicos) viaja nomás, han recontratado al asesor, la camioneta está desaparecida y que él está sentido porque no nos toman en cuenta. Antes no había coordinación con la

central, entonces para qué servimos como organización y a ver ustedes qué dicen ante esta situación. A ver las mamas qué dicen, mejoraremos pues hermanos. T'ukurina kachun hermanos, y se pide el informe del concejo municipal.

Habla Prudencio Tola (presidente del Consejo). Dice que había un contrato con un 25% de contraparte de PDCR II para un asistente técnico puntual para el concejo. No nos pudimos reunir con el alcalde y a la fuerza tuvimos que sacar una resolución en Comuna. Entonces es importante un asesor, que tiene un sueldo de Bs. 1500. No estamos contentos con el asesor del ejecutivo. Para nosotros es importante tener un asesor, necesitamos un profesional para que nos apoye en el consejo.

Informa Juan Escalante (Concejel). Hemos sacado una resolución para recontractar al asesor con un sueldo de Bs. 1500. En el CPPP se va a dar el informe de las comisiones. Pablo. Dice que todos somos del gobierno municipal y nos tienen que evaluar, pero en otra reunión, porque ahora tenemos sesión.

Uno de los presentes dice porqué no le han recogido al tata Sergio, con qué sacrificio camina y no tiene recursos.

Juan Escalante. Sugiere que haya una reunión entre el consejo, el ejecutivo y la central para que haya una mejor coordinación.

Uno de los presentes dice que por qué no hablan los dirigentes, sólo hablan las autoridades, y sólo entre los del consejo aysakachanaku munanku.

Otro. Antes el alcalde y los concejales ganaban harto. Ahora se han reducido el sueldo, pero igual el dinero sale pagando a los asesores.

Sergio. Quiero renunciar porque no quiero quedar mal. En Villa Verde había cabildo abierto pero nadie ha hablado, a mi nomás me dicen que yo observo. Ahorita igual, yo solo he discutido, porque ellos se han salido con su gusto de contratar al asesor. Sí o sí tenemos que hacer cabildo abierto para evaluar cómo está trabajando el municipio.

Miguel del comité de vigilancia. Nosotros como comité de vigilancia informamos pero nadie dice nada y si hacemos cabildo abierto igual nadie dice nada.

Luego se pasa al tema municipal. El Alcalde da un breve informe, pero los miembros del Comité de Vigilancia y de la Central Sindical pronto manifiestan su cuestionamiento a la contratación de un “asesor” con un sueldo de Bs. 1500. Los miembros del Consejo justifican esta decisión. Nuevamente, aquí las observaciones que se hacen a la gestión municipal son de detalle, no se cuestionan las políticas municipales, los criterios de inversión del presupuesto o la gestión municipal en sí. De todas maneras, lo que está en juego, más allá del detalle de la contratación del asesor es que la Central Sindical funge como la contraparte de la sociedad civil o de la comunidad que pretende controlar y fiscalizar las acciones del Municipio. Sin embargo, la supuesta evaluación negativa que se hace a la gestión del Alcalde campesino y el Concejo también conformado por miembros de extracción campesina no acaba de prosperar en un cuestionamiento serio a la gestión municipal. En parte porque las “bases”, en las reuniones no “dicen nada”, es decir que no cuestionan seriamente la gestión del Alcalde en ese momento, puesto que más allá de ciertos argumentos de detalle como el manejo de recursos o la contratación de técnicos, no se tienen criterios acerca de lo que implica la “gestión municipal” y los resultados a largo plazo que la misma debería tener. En este caso, el Alcalde y los concejales, como autoridades relativamente nuevas en ese momento y dado que por primera vez una gestión municipal estaba en manos de los mismos campesinos indígenas,

contaba con el apoyo de las comunidades y con la expectativa de que deberá responder a los intereses de las mismas.

Informe del sub prefecto. Elegimos nosotros a los concejales pero igual no nos toman en cuenta. Según el reglamento tiene que haber un concejal cada día en el municipio, pero eso no se está cumpliendo. Tampoco se toma en cuenta a los agentes cantonales, no tienen voto en el concejo.

Todos tenemos que controlar. El municipio es aquí y no tienen que estar tanto tiempo en Cochabamba.

Hay un conflicto con Tacopaya, mañana iremos a la prefectura para solucionar.

Se informa que se hará la construcción de la sub prefectura.

Si yo no estoy cumpliendo díganme, yo no me voy a enojar, para que haya más transparencia y más equidad.

Igualmente el subprefecto hace observaciones a la gestión municipal, observa que tanto las autoridades como los técnicos se pasan más tiempo fuera del Municipio que atendiendo a las necesidades del mismo en las oficinas locales.

Informe de las autoridades originarias. Tata cacique. Queremos informar sobre la TCO, para que sea a nivel provincia. Hubo dos reuniones en Walleta Wacha, el 1 y el 5 de octubre, tenemos dos puntos rojos. En Aquerana no hay solución, no se puede arreglar y se ha pedido una audiencia en la prefectura. Ayer tenía que ser la audiencia y han ido los kuraq tatas, nos van a informar.

Informa el kuraq tata de Chaya Chayani. Hay todavía un punto rojo y la resolución se ha postergado hasta el 16 de noviembre.

También tienen un espacio para informar en el ampliado las autoridades originarias y se limitan a informar sobre los trámites de la TCO y los conflictos surgidos a raíz de estas gestiones.

Informe del instrumento político. Se informa que se ha elegido como presidente al hermano Francisco (un joven) y que se va decidir qué día va a ser la campaña, pero que no ha trabajado en la misma.

Y a ver si el vicepresidente puede informar. El mismo dice que en Bolívar no se está haciendo nada, y que de una vez se resuelva qué se va a hacer.

Otro dice, de una vez mat'ikuna como vamos a hacer de la oficina, si nos van a ayudar. Miguel (secretario de actas) dice ya nomás tenemos que organizar la ida a la proclamación.

Sergio. Gracias a nuestra organización somos dueños de nuestras tierras, nos han dominado el gobierno de turno y los partidos tradicionales. Gobiernanancheq tian noqancheq pura. Estamos yendo como organización a la cabeza de nuestro líder Evo Morales, buscando libertad, derecho, democracia. Y ahora como organización sindical participaremos, pero ya no tenemos que hacer grupitos, como en las elecciones municipales. Nosotros tenemos la culpa de nuestros sufrimientos al elegir al gobierno de Sánchez de Lozada. Había POKUY y MAS, ahora ya no tiene que ser así. He oído que los originarios están apoyando al Mallku, si es así es una pena. Los partidos no nos deben dividir.

No voy a criticar a los kuraq tata porque ellos son primeras autoridades y nunca se debe perder la función de los jilancus, que es michiy jallpasta, y de eso vivimos. Yo estaría de acuerdo si Mallku fuera la primera fuerza apoyaríamos. Por ejemplo Alejo y

Román nos han hecho fracasar por la división. Otros por el cargo nomás luchan, no debe ser así, los partidos tradicionales no duermen, hablan contra Evo y ofrecen dinero. Ahora tenemos la última oportunidad. Si vencemos, venceremos para siempre, si perdemos, perderemos para siempre.

Somos orgullosos porque somos primera fuerza. Sintámonos orgullosos y capaces y así podremos gobernar nuestra propia tierra.

Respecto al hermano Francisco, no lo estoy botando, pero hay que ver si va a poder o no.

Subprefecto. Ahorita es la oportunidad para ganar o perder. ¿Acaso Bolivia se ha liberado? Recién desde la revolución nos han permitido votar. Hemos sido escalera de los partidos tradicionales. He oído que están apoyando a Felipe Quispe, pero seguro se va a unir a los partidos tradicionales. Grave equivocásqa kasancheq al apoyar a Felipe Quispe. No debemos apoyar al Mallku por nada. Ahora dice que los kuraq tata están apoyando a Felipe Quispe. Vivimos 23 años de democracia y 18 del 21060, nos están matando de hambre, los kuraq tata tienen que reflexionar. Tal vez van a venir de Tuto o de UN, y nos van a ofrecer dinero, no debemos aceptar.

El secretario de actas. Quiero aumentar sobre la Asamblea Constituyente. Las elecciones son clave para liberarnos o seguir de escalera. Si no ganamos tal vez no va a haber Asamblea Constituyente. Desde que se ha fundado Bolivia, todas las leyes han sido en nuestra contra. Tenemos que ver ahora que hay dos grupos, ricos y pobres. A los partidos tradicionales tenemos que golear en su propia cancha. Los k'aras nos han quitado todo con sus leyes, y con esas leyes mismas los vamos a vencer.

Kuraq tata. Nosotros no estamos tan preocupados de los partidos, sino más del saneamiento, mana partidusmanta chhapuykusayku. Tal vez van a entrar Tuto y tal vez no vamos a poder recuperar nuestros documentos.

Sergio. Quiero preguntar si están comprometidos con el MIP y si han sacado de ahí un suplente. No estoy contra los kuraq tata y jilancus, si no quieren que haya organización sindical, muy bien, todos nos volveremos ayllus.

José Leque. Yo no he ido a Walleta Wacha y no sé bien. Pero lo habían puesto a Fortunato, pero no tiene la culpa y Eusebio había venido y había venido un manquito de Arque. Mi mujer estaba dando a luz (por eso no fui), pero pienso que para eso tenían que consensuar con las bases y los sindicatos. Fortunato un poco se está quemando, piensa que va a ganar.

Otro. Tenemos que ver que el instrumento político va a ganar y nuestro hermano se va a quemar. Tenemos que apoyar, no vamos a sacar de nosotros nomás sino de cinco municipios. En la circunscripción 31 va a ganar el MAS.

Sergio. El MIP no va a ser presidente, no va a ganar ni diputados de nuestra circunscripción. Tal vez Fortunato está pensando que va a vencer, ni aunque gane en nuestra provincia.

Lo único que va a cambiar nuestra situación es la Asamblea Constituyente. Si no sacamos nuestro presidente no va a haber Asamblea Constituyente ni tendremos nuestro territorio. Tenemos que orientar a los hermanos, pero jamás los kuraq tata kacharinacheq tian.

Base. Que no haya división sino coordinación entre los dirigentes.

Ejecutiva. No estamos andando bien, tal vez se han equivocado las autoridades originarias.

Kuraq tata. Nosotros no estamos en lo político, vino Fortunato con el del MIP... tenemos que pensar entre todos sobre nuestra tierra.

Gregorio de Pata Pata. Allin llakiy kaymanta. Tal vez los kuraq tata han querido hacer sanear, pero no saben bien sobre la ley INRA. Tenemos que llegar a una unidad, porque somos hermanos. Y sobre la Asamblea Constituyente va a haber enfrentamientos.

Pronto, debido a la cercanía de las elecciones presidenciales del 2006, se pasó a una larga discusión del tema político partidario. Los miembros de la organización sindical abiertamente plantearon su apoyo incondicional al MAS y la esperanza de que con el triunfo de Evo Morales se llevaría a cabo la Asamblea Constituyente y se inauguraría un nuevo orden social. Los encendidos discursos apuntan a que el apoyo al MAS debería ser contundente y que el triunfo de Evo significaría un cambio radical en la sociedad nacional. *“Gobiernanancheq tian noqancheq pura”* (tenemos que gobernarnos a nosotros mismos). Esta frase resume las aspiraciones políticas de los campesinos que veían en Evo Morales a su propio líder: *“estamos yendo como organización a la cabeza de nuestro líder Evo Morales, buscando libertad, derecho, democracia”*. Se percibía además que era un momento decisivo, cuando uno de los oradores dice *“Si vencemos, venceremos para siempre, si perdemos, perderemos para siempre”*. Además, quienes habían sido oprimidos por los k’aras y por el sistema político por ellos construido, vencerían usando el mismo sistema: *“Desde que se ha fundado Bolivia, todas las leyes han sido en nuestra contra. Tenemos que ver ahora que hay dos grupos, ricos y pobres. A los partidos tradicionales tenemos que golear en su propia cancha. Los k’aras nos han quitado todo con sus leyes, y con esas leyes mismas los vamos a vencer”*. Evidentemente, se apela al discurso racial y étnico para darle mayor fuerza y legitimidad al apoyo a Evo, aunque se verá después que los k’aras seguirán detentando el poder del Estado.

En esta circunstancia podemos ver cómo la organización sindical campesina sigue funcionando bajo la misma lógica tradicional de intermediación entre los partidos políticos y las comunidades campesinas. Se hace alusión a los partidos políticos tradicionales y sus prácticas y se pide a las comunidades que no dejen entrar a ningún partido político. Antes de la aparición del MAS, los partidos políticos solían ir por las comunidades campesinas dando regalos, desde cuadernos y lápices o dinero en efectivo hasta escuelas. Usualmente las comunidades campesinas aceptaban los regalos de los distintos partidos y votaban por el que tenía mayores posibilidades. En esta elección hubo un cambio de mentalidad, la consigna era no sólo votar por el MAS, sino no aceptar a ningún otro partido ni los regalos que puedan ir a ofrecer.

Paradójicamente, las medidas liberales de los partidos tradicionales como la Ley de Participación Popular, habían fortalecido las organizaciones de base como los sindicatos. Sin embargo, los sindicatos campesinos dejaron de ser “escalera” de los partidos tradicionales y decidieron votar por sus propios candidatos. El sindicato y el ayllu habían dado un gran paso el 2004, cuando se apropiaron del poder político local en el Municipio. Ahora, se trataba de ganar el poder estatal vía el apoyo al MAS. Sin embargo, no se tolera ninguna otra fuerza

política, así sea que provenga de una organización propia como el POKUY en el ayllu o el MIP del Mallku a nivel nacional.

De acuerdo a la sucesión de las intervenciones, podemos decir que en la Asamblea de la Central, aunque es una instancia convocada por la organización sindical, se da la palabra a las distintas autoridades: sindicales (tata Central), tanto estatales (director distrital de educación, alcalde, subprefecto, comité de vigilancia) y originarias (Cacique y kuraq tatas).

Podemos ver en esta circunstancia que el sindicalismo campesino funciona a la manera tradicional, como un instrumento de presión sobre las comunidades campesinas, como el vocero del MAS y de las organizaciones sindicales regionales que son parte del partido. Se diría que su fuerza radica precisamente en el poder que viene de las instancias organizativas y políticas superiores más que del poder que le pueden otorgar las instancias comunitarias o intermedias.

La asamblea de las autoridades originarias

Las autoridades originarias se reúnen el 20 de cada dos meses. La reunión tiene lugar en la comunidad de Walleta Wacha, donde vive el cacique y tienen una sede de las autoridades originarias. El tema de discusión en el caso de las autoridades originarias es el del trámite de la TCO. En esta reunión participan el cacique, los diez *kuraq tatas* y los *jilancus* de cada comunidad. También participan algunos jóvenes, denominados “ira illpiris” o “líderes” surgidos de la organización departamental de ayllus.

La reunión comienza con el saludo del cacique, y se presenta el orden del día. El primer punto del mismo es control de asistencia, el segundo es la lectura del acta anterior y los siguientes son informes de las autoridades en los que se tratan diversos puntos.

Una vez aprobado el orden del día, se procede al control de asistencia. Se llama a los asistentes por el nombre de sus *jap'iy* y comunidades. El secretario da lectura al acta anterior y posteriormente se sigue con los puntos del orden del día. Generalmente el primero de ellos es el informe del cacique y luego algunos *kuraq tatas* y “líderes”. En cada “punto” un orador principal expone la cuestión a tratar y los asistentes discuten sobre el mismo. Si se trata de un informe, las intervenciones están dirigidas a aclarar o a preguntar sobre el tema en cuestión. Si se trata de una decisión a tomar, la discusión puede extenderse incluso más allá del ámbito de la reunión. Veremos el desarrollo de una reunión extraordinaria a la que asistimos.

Walleta Wacha, reunión de las autoridades originarias del ayllu Kirkyawi. 01 de octubre de 2005. Llegué a pie a Walleta Wacha, son poco más de tres horas de camino desde Bolívar. Llegué como a la una de la tarde. Y no se veía casi a nadie cerca de la sede de las autoridades originarias, donde debía llevarse a cabo la reunión. Sólo estaban dos *kuraq tatas*. Uno de ellos era Alejandro, de Palca. Mientras esperábamos

que empiece la reunión nos pusimos a platicar de todo, incluso de astronomía. Poco después llegaron en una vagoneta blanca muy lujosa los que supe después que eran miembros del MIP y el candidato a diputado por ese partido. Estaban apurados y un poco molestos porque la reunión no tenía visos de empezar. A las dos de la tarde se empezó a reunir más gente. Y dijeron que la reunión iba a empezar. Entonces los presentes se reunieron en grupos para comer. A mí me llamaron a un grupo, con don Valerio Gutiérrez, kuraq tata de Tanga Leque. Comimos abundante chuño y papa. Los que se reúnen en un grupo para comer, traen su comida en un aguayo y ponen luego la comida en común, aunque básicamente es lo mismo, chuño y papa, pero se hace una comida común y ahí alcanza para los que no llevamos comida. También el cacique me reconoce y me llama y me presenta a su señora.

Como a las dos y treinta se llama a todos para que entren a la sede. Las autoridades originarias ocupan los bancos de adelante, que dan cara a la asamblea, y que tiene en frente una mesa larga. A los costados se sientan el resto de los asistentes. En la pared se cuelgan las varas de los kuraq tatas, las cuales presiden la reunión. A los costados, junto a las paredes hay unos banquitos bajos, algunos improvisados con troncos, bastante incómodos, donde nos acomodamos los demás asistentes. Atrás y en el suelo, a la derecha del presídium se sientan las mujeres. Los visitantes del MIP son tratados con cierta indiferencia. Ocupan unas bancas escolares, el candidato a diputado tiene que limpiar con la mano el lugar donde se va a sentar así como la mesa que tiene enfrente. Los visitantes del MIP ponen frente a la mesa del presídium una gran bolsa de pasankalla y sobre la mesa un litro de alcohol y bolsas de coca.

La reunión comienza con el saludo del cacique que cede la palabra a un joven que hace de secretario de actas, el que da lectura a la orden del día. 1 control de asistencia, 2 lectura del acta anterior, 3 informe del cacique y los kuraq tata sobre la TCO, 4 informe de los ira illpiris, 5 informe de la comisión política. Se aprueba el orden del día aumentando el punto “asuntos varios”.

El tata cacique da la bienvenida a los visitantes y les agradece porque trajeron una carga de tostado, dos libras de coca, una bolsa de dulces y una botella de alcohol. Explica que son representantes del MIP y que han pedido que se les conceda un espacio de participación al principio de la reunión porque deben irse a otro lado. Toma la palabra León Colomi, que dice que es de Tapacará y que como mallku regional viene de visita sobre el “instrumento político” y explica que en CONAMAQ tenían dos opciones, aliarse con el MAS o con el MIP y que los de la nacional han optado por aliarse con el MIP, y presentarán a un candidato por el MIP que es Eusebio Ramos y que Fortunato de Kirkyawi está yendo como candidato a diputado suplente. El objetivo de participar en las elecciones es la reconstitución de los ayllus, marcas y suyus... y luego de su discurso cede la palabra al candidato.

Se presenta el candidato como Eusebio Ramos Condori, primero agradece a Dios, dice que es de Leque (Tapacará) y que ha sido elegido por sus bases para candidato de la circunscripción 31, para luchar contra los q'aras. Que vive en Oruro, pero que siempre ha vuelto al campo en vacaciones.

Habla en español mirando al piso. Dice que está muy bien económicamente, lo cual se nota por el coche que trae, y que ha decidido ayudar a su pueblo y que al llegar al parlamento no se va a olvidar de su pueblo... que le ha ido bien en la vida, por lo que tiene su “caballo blanco” al referirse a su vagoneta toyota de lujo, para moverse... su discurso es tedioso, y más si es en español.

El cacique le pide, con cierta maldad, que hable en quechua. Uno de sus acompañantes sale al paso excusándolo porque el candidato no sabe quechua, porque según él es aymarista. El candidato explica que se ha firmado un acuerdo con Valentín Sánchez, de

CONAMAQ, y que en ese acuerdo figuraba que Fortunato de Kirkyawi vaya como candidato suplente.

Otro de sus acompañantes toma la palabra en quechua, se presenta como Vidal Nuñez, de Arque, y como responsable de relaciones políticas. Dice que las bases han sacado en consenso al candidato y que él también es candidato. Que el objetivo del MIP es la reconstitución de los ayllus y les hace llegar un saludo de parte de Felipe Quispe y cede la palabra a una joven que acompaña al candidato.

La muchacha se presenta como Herminia Colomi, originaria de Tallija, Tapacarí. Después se produce un silencio en la sala a la espera de que alguien reaccione. Finalmente toma la palabra Sabino Veizaga y les dice que después van a consensuar, que el 3 de octubre van a consensuar. Que ellos como autoridades originarias querían participar en las elecciones como MAPIC, pero que no se pudo.

El tata cacique dice que no estaba al tanto de que haya una alianza entre el MIP y CONAMAQ, y que los políticos sólo buscan sus propios intereses, como en el caso del municipio, que en cuanto llegan al poder se compran pantalones nuevos y todo eso. Pero que les agradece que hayan traído coca y todo eso.

Luego habla Benito, que es de la nacional y explica que como no se ha podido juntar las firmas necesarias no se ha tenido la personería jurídica como MAPIC, y que en la nacional han discutido con qué partido irían, si con el frente que estaba formando Joaquina o con el MAS, y que el 3 hay reunión y que ahí van a ver. Y que parece que Valentín nomás ha nombrado a Fortunato de Kirkyawi como suplente. Que de Tapacarí el candidato campesino debía ser Valentín Sayjama y que los del MAS sin consultar a las bases han nombrado a otros candidatos a diputados.

El tata cacique añade que en la oficina de Cochabamba dijeron que no se iba a apoyar oficialmente a ninguno, que de MAPIC debía ir el hermano Fortunato, pero como titular. Pero ya que han traído sus regalos se lo van a comer nomás, no se van a hacer k'elli (no los va a despreciar).

Sabino sale al paso, agradeciendo a los candidatos que hayan venido y dice que siempre vienen los candidatos por eso hay algo de celos, pero que después ashkata t'ukurisqayku (lo vamos a pensar mucho).

El supuesto candidato a suplente, Fortunato, explica que él no sabía que iban a venir los del MIP, que a él le habían elegido como candidato por el MAPIC, en Ch'askani y que a él le habían puesto como candidato por el MIP casi sin que se enterase.

Luego habla Francisco, del consejo de ayllus, y dice que después van a hablar del tema de si apoyan o no a este candidato. El cacique les agradece la visita y los despide con mucha educación. Así se van los visitantes y se procede al control de asistencia.

Se llama la asistencia por jap'iy y comunidades. Son las 3:30 y recién se está tomando el control de asistencia. La presentación del candidato a diputado fue patética y lo despidieron sin darle ninguna esperanza de que lo vayan a apoyar.

Total asistentes 21, faltan 36 y preguntan si se va a seguir adelante con la reunión, ya que no hay suficientes asistentes. Varios votan por seguir nomás. No se lee el acta anterior, porque según se explicó esta era una reunión de emergencia y el que debía hacer el acta no la hizo para esta fecha. Se pasa al siguiente punto, informe de las autoridades originarias.

El tata cacique informa que el día 19 y 20 estuvieron en Bolívar las autoridades del INRA. Con ellos visitaron Qollpa Qota, y que han hablado bien con los comunarios. Ese día también fueron a Tanqa Leque y a Chullpani, pero en esta última comunidad no han encontrado a las autoridades. El 22 fueron a Chijmu y que hablaron con las bases, bien nomás. Y han pasado a Tanga Tanga – Molino. Que ahí estaban reunidos con el presidente del Consejo de Caripujyo y les dieron pito, comida y que están en la disposición de arreglar el conflicto. Después de eso fueron a Aquerana. Allí los

detuvieron y les reclamaron que porqué están caminando de callado, el Jilancu había sido un joven llamado Hilarión, pero había otros comunarios que estaban borrachos, se les aproximaron y les dijeron que por qué están caminando, que ellos no quieren TCO y se van a esperar hasta la Constituyente. Que les han quitado su bolsa y el coche en que viajaban lo han trancado con piedras. Que para él es una pena (llakiy) que hagan eso. Al final no hubo reunión en Aquerana, vino en vano la técnica del Consejo de Ayllus de Cochabamba, que es la hermana Toribia. Que van a recurrir al tribunal agrario para solucionar el problema. El viernes fueron a Qollpa Qota, pero no se avanzó mucho. Y que se determinó la mancha urbana que estará en la tco. Fueron a Chullpani, y los comunarios habían cambiado de parecer, que no querían solucionar para que siga el trámite de TCO. Entonces tuvieron que ir don Pablo Cruz del Consejo y el sub prefecto para dejar una citación. Los de Caymani tampoco quieren titulación como tco, sino titulación simple, y los de Pata Pata también.

Que los de Aquerana les han querido pegar diciendo que deben estar ganando dinero con esos trámites. Y se quejó de que no recibe ayuda, que no caminan todos los kuraq tatas, algunos nomás, ese día sólo estaban los de Uray Peraño, Wichay Peraño y San Martín. Y amenaza con abandonar los trámites porque él también tiene trabajo que hacer.

Habla el kuraq tata de Palca. Cuenta su versión de cómo llegaron a Chijmu y los de Aquerana estaban reunidos borrachos y que les querían pegar, no saben de arreglo los de Aquerana, dice. Que los de INRA les están exigiendo que de una vez soluciones el tema de los límites, pero no hay solución.

Tata José. Dice ‘yo no conocía los límites, y quería conocer, del otro lado había sido gente bien, pero los Aqueranas no, pero que debemos sacar la titulación de una vez’.

Toma la palabra Sabino, que era representante ante la CONAMAQ. Dice que han perdido toda la semana caminando y que para el 23 había una citación para Chullpani y Chijmu. Que sacaron los límites del IGM entre Chullpani y Chijmu, pero que los de Chijmu no han hecho poner en ese acta de límites el término por usos y costumbres y que los de Aykamaki dicen que si no sale la TCO ellos van a sacar saneamiento simple. Pero que en diciembre tiene que salir la titulación sí o sí.

Se queja de que no hay respeto a las autoridades y que tampoco han recibido apoyo de los concejales ni el alcalde. Pienso que es primero la tierra, los recursos naturales y los recursos turísticos y hemos perdido una semana con estos conflictos y entonces que hablemos bien cómo vamos a hacer el tema tierra.

Habla el kuraq tata del ayllu Pabellón. Dice que de este informe debe salir un resultado, porque se ha visto que no hay respeto a la autoridad y en esta reunión debemos decidir qué queremos de la titulación, porque es un problema que afecta a todo el ayllu Kirkyawi. Entonces tenemos que hablar ahora cómo vamos a hacer de la titulación.

El kuraq tata de Ch’askani. Todos debemos levantarnos y hacer arreglar este problema, los de mi jap’iy también están diciendo que cómo es del título.

Cacique. Los de Churiparara dicen también que las autoridades originarias están caminando de ocultas, y trayendo de ocultas a los del INRA. Pregunta qué van a hacer... que algunos dijeron que los kuraq tatas caminan por dinero y les pide a los presentes su opinión.

Habla un señor que no es autoridad pero que había acompañado a los kuraq tatas y dice que en vano hay escuela y que en vano han ido al cuartel porque los de Aquerana son malcriados, pero que se debe llevar adelante el saneamiento de todas maneras.

El cacique informa que los de Caymani habían presentado los trámites para hacer saneamiento simple.

Entonces Esteban pregunta a los asistentes si conviene o no la TCO. Dice que eso del saneamiento es una pena, preocupación (llakiy), que ellos como kuraq tatas entrantes no sabían de este tema, y que ahora los de Qollpa Qota y Chullpani se han unido a los de Aquerana. Y que como wawas, a la fuerza hay que hacerles hacer.

Un joven opina que sólo hay un punto rojo en Aquerana, y que no comprende qué piensan los de esa comunidad, no comprende cómo se van a alterar ante las autoridades originarias, que de una vez queremos titulación.

El jilancu de Carpani dice que no nos podemos quedar atrás por dos comunidades, ayer que era reunión en Carpani, nuestro kuraq tata nos ha informado que les han querido pegar, y sentimos mucho pero que se arregle di una vez porque queremos nuestro documento.

Un comunario de Champojo dice 'estamos llakiy (tristes, preocupados) porque no sale nuestro documento' y que quede ese punto rojo y que salga ese documento.

Uno de los líderes del consejo de ayllus dice que había un convenio y proyectos y que por el capricho de los aqueranas se ha perdido, queremos asegurar la tierra para nuestras wawas.

Francisco, el técnico del consejo de ayllus. Dice que se llamará a un cabildo abierto el día 5 o 6 para solucionar este problema.

Luego se discute dónde será el cabildo, si en Walleta Wacha o en Bolívar, unos dicen que en Bolívar para que haya más gente, otros dicen que en Bolívar se van a emborrachar y no van a encontrar una solución. Se vota para que la reunión sea el día 5 en Walleta Wacha.

Se pasa al segundo punto, informe de los ira illpiris (personas delegadas ante el Consejo de Ayllus de Cochabamba, un cargo reciente y que no tiene mayor trascendencia que el de la institucionalidad nueva del Consejo). Informa Marcelino, empieza saludando y dice que es de Eximo Menor. Dice que no han asistido a la reunión los líderes y eso me preocupa, sólo hay cinco. Informa que los de CEDEMA han convocado para participar en un curso para líderes.

Francisco añade que en los cursos de CEDEMA se trató el tema de las TCO y que los que están asistiendo a esos cursos deben presentar sus documentos y luego va a haber otro curso en Carpani. Que eran 50 líderes pero al curso de Tapacarí sólo asistieron 21. Que José L. no está trabajando bien, por eso no se ha consensuado sobre los cursos. Sergio, del consejo, dice que José tiene otro cargo también en el comité de vigilancia y que por eso no puede atender como líder.

Otro joven informa que se tienen que elegir dos líderes para ir al Perú.

Humberto, de Champojo, se presenta también como líder y dice que la formación es importante porque los líderes van a orientar a la comunidad, saber de dónde somos y a dónde vamos.

El cacique dice que es importante la formación de líderes para fortalecer a la organización.

Francisco. Informa que hay un foro internacional de los pueblos indígenas y que los de Cochabamba tienen cupo para 5, será en Lima, Perú y se debe elegir a dos de Bolívar.

Francisco, técnico del consejo de ayllus de Cochabamba, informa que el martes anterior se recibió la visita de la coordinadora para los Andes de Miriam Landau, de Oxfam América. La funcionaria instruyó que no se llevarán a cabo cursos en noviembre y diciembre, por temor a que se politicen los cursos, así que el tantachawi que debía realizarse en Diciembre se llevará a cabo en enero o febrero. La funcionaria también ofreció un viaje a Venezuela para 20 personas de Cochabamba. De Kirkyawi irán 8 a 10 personas, para la realización del Foro Mundial... También ofreció otros tres años de financiamiento. Oxfam América y Dinamarca están patrocinando este Foro Mundial.

Se decide que de Urinsaya irá a Perú Marcelino Villa y de Aransaya Miguel Jacinto. Para el evento de Venezuela, de Urinsaya se decidirá el día 5 y también de Aransaya se consultará con las bases, pero por lo pronto se decide que irán la hermana Katita y el tata Vicente.

Los kuraq tata preguntan si ellos pueden asistir a las reuniones del consejo de ayllus porque los de Tapacarí nomás van. Francisco les dice que deben ir, que las reuniones son abiertas, que vayan a las reuniones para que vean qué se está haciendo porque sólo van los de Tapacarí.

Los kuraq tatas dicen que van a ir porque quieren ver qué resoluciones se sacan y que se van a turnar para ir a las reuniones mensuales y que entre los kuraq tatas vean quiénes van a ir.

Informe de la comisión política. Dice que es necesario analizar el tema político, ya que no ha salido la personalidad jurídica de MAPIC, y que han hecho alianza con Joaquino, pero que tampoco ha prosperado ese proyecto y que se ha hecho una reunión y se ha decidido que se van a aliar con el MAS, porque no había dónde entrar, pero que los del MAS no han aceptado que entren los ayllus de Cochabamba. Así que cada uno tiene que ver por quién va a votar. Que han venido los del MIP, pero que ha sido una sorpresa porque no se sabe si Valentín Sayjama ha puesto a los candidatos del MIP, pero que él no sabía nada de esto porque no ha hablado con los del MIP departamental ni nacional. Ya se tiene la experiencia de Severino que ha ido como diputado pero no se sabe qué hace.

Francisco dice que tenemos que ver lo de las elecciones generales, pero que el consejo de ayllus no puede decidir con quién va a ir. En la municipales hemos participado como POKUY, pero a nivel nacional no se pudo sacar la personería jurídica y se va a tratar de sacarla para participar como ayllus en la Asamblea Constituyente. Que para estas elecciones se tiene la opción del MAS y el MIP, pero que como consejo de ayllus no dan líneas, que depende de cada comunidad y de cada persona.

Los del MIP han postulado a Fortunato, pero hay que ver bien, hay que pensar bien. La participación política ahora es a corto plazo, pero hay que pensar a largo plazo.

La participación en las elecciones es una estrategia porque debemos pensar a largo plazo y pueden decir que el Consejo de Ayllus se está politizando.

Sabino. Ha venido el candidato del MIP y que se ha puesto a este candidato de Oruro porque no había más opción. Que los de Tapacarí están sentidos porque como candidato de la circunscripción 31 se impuso al de Ayopaya, cuando le tocaba el turno a los de Tapacarí. Y que Benito y Sayjama no se han preocupado, no tenían a tiempo sus documentos por lo que se tuvo que poner al candidato de Oruro... seguro la Central va a participar como MAS, pero lo claro es que no debemos votar por Tuto ni por Doria Medina. Y ahora hay que ver todavía si Fortunato va a participar o no, porque no se sabe si tiene apoyo de las bases.

Uno de los kuraq tata dice que Sayjama no se preocupó por sus papeles porque quiere ser candidato a asambleísta. Valentín Sánchez, del MIP, al ver que no había candidatos para la circunscripción 31 ha puesto a los que están ahora. Pide sacar una conclusión para ver a quién se va a apoyar.

El jilancu de Carpani dice que ya que está inscrito Fortunato no hay que discutir, sino conformarnos.

Otro de los presentes dice que se hizo una reunión en el Consejo y que en un acta se ha designado a Fortunato. Debemos decidir por quién votamos, pero si apoyamos al MIP va a haber problemas con el MAS. Y ahora no se sabe cómo está lo de los asambleístas, porque debía ir Erasmo, pero ahora parece que irá Valentín S.

Alejandro, kuraq tata de Palca dice que han faxeado a La Paz diciendo que Sayjama vaya como asambleísta y que Fortunato vaya como suplente del MIP. Me sorprende que

hayan impuesto del Consejo ese candidato. Ahora sin embargo debemos ver a quién apoyamos, que está bien nomás que haya venido el MIP, porque es signo de que sigue luchando.

Se ve en la discusión que hay algunos decididos a que se apoye a los candidatos del MIP.

Francisco dice que va a hablar como Francisco, no como parte de Consejo. Ahorita estamos como POKUY, pero que ahora para las generales nos vamos a prestar una camiseta, la del MIP, pero que vamos a seguir como POKUY y depende de ustedes decidir. No voy a hablar contra el MAS ni contra el MIP, pero los del MAS no nos han querido dar ni titular ni suplente para la circunscripción 31. Los del MAS han marginado a las tres provincias. Como titular está yendo Feliciano Vegamontes y si lo apoyamos, otra vez vamos a ser escalera política. Según el turno le tocaba a Tapacarí y todo eso debemos ver. Haremos hasta mientras una alianza, nos prestaremos una camiseta, como ayllus, como MAPIC ya hemos elegido a Fortunato.

El cacique dice que deben cuidar a la organización de la política y analizar bien a quién van a apoyar. Al final no se llega a una conclusión y se le pide a Fortunato que hable.

Fortunato dice que ha habido un curso en Tapacarí en el que su designación ha sido una sorpresa. Si están de acuerdo yo voy, pero yo no voy a ir por mi cuenta.

Otro kuraq tata dice que como originarios no busquemos meternos en la política.

El kuraq tata José dice que para mí es una pena (llakiy) porque no se sabe si apoyar al MIP será bien o no.

El tata cacique dice que como organización son independientes.

En ese momento no se llega a ninguna conclusión y se da por terminada la reunión. Sin embargo la discusión sigue, a insistencia de los partidarios del MIP e insisten en que el ayllu apoye a Fortunato, y que se haga un acta apoyando al candidato del MIP. Y al final se hace el acta, que me la hacen escribir a mí en el libro de actas, diciendo que apoyan a Fortunato como candidato por el MIP. Y todos los presentes firman el acta, aunque algunos estaban medio dudosos. Y se les pide a todos que pasen a dar un abrazo de apoyo a Fortunato. La reunión termina como a las dos de la madrugada y nos acomodamos todos en el piso, sobre cueros o cartones o colchones de paja para descansar.

La reunión de la que damos cuenta era una reunión extraordinaria, convocada por el tata Cacique y los kuraq tatas para dar cuenta a los asistentes de los hechos conflictivos que se habían suscitado a raíz de la titulación de la TCO. Sin embargo, sorpresivamente se presenta una persona que dice ser candidato a diputado por el MIP, por la circunscripción 31, acompañado de una muchacha joven y otra persona de Arque. Buscaba el apoyo de la organización originaria para el MIP en la Provincia. Habían nombrado como candidato a diputado suplente a Fortunato, aunque sin el conocimiento de las bases. Después de cederle unos minutos en la reunión, las autoridades originarias no toman ninguna decisión al respecto, entre sorprendidos y susceptibles. Sin embargo, después de muchas horas de reunión y casi en la madrugada, quienes estaban interesados en conseguir un acta de apoyo de las autoridades originarias al MIP, insisten en este punto y logran este apoyo. Estos hechos trascienden y en una reunión de la Central Sindical, como vimos más arriba, se “acusa” a las autoridades originarias de divisionismo y de no apoyar al MAS. La cosa no trasciende, porque pese al acta, ni el MIP ni su candidato reciben apoyo en las elecciones. Más allá de la circunstancia

narrada, lo que debemos resaltar es que la organización originaria muestra abierta resistencia a ser utilizada políticamente por los partidos. Y también el hecho de que los partidos de acudir a las organizaciones originarias para fines electorales. El cacique tiene muy claro que la organización originaria debe mantenerse al margen de la política, precisamente por las susceptibilidades que esto puede generar y más aún en un momento tan delicado como el que se estaba viviendo con los conflictos por límites.

Por lo demás, la extensa reunión que duró más de diez horas fue un espacio de amplia y rica participación. Hemos tratado de recoger muchas de las intervenciones para mostrar que respecto a un tema, los participantes ven necesario recoger la mayor cantidad posible de opiniones. Muchas veces los participantes expresan lo mismo y lo mismo que dijeron sus antecesores, pero no importa, se debe escuchar y escuchar a todos. Las reuniones no tienen hora de inicio ni de finalización.

El tema central de toda la discusión fue evidentemente el de las dificultades que encontraron el cacique y los kuraq tata en los trámites de titulación de tierras. El informe de éstos y la discusión posterior tenían claramente la finalidad de ver si en estas circunstancias cuentan con apoyo de las comunidades y de los jap'iy para seguir adelante con el proceso de titulación.

Vemos también, en los informes de quienes están vinculados al Consejo de Ayllus de Cochabamba, que esta instancia más que una organización política es más bien un ámbito de formación de líderes que funciona en base a proyectos financiados por agencias de cooperación internacionales. Por lo que el carácter de sus actividades depende en parte de los financiamientos que reciban. Entre sus actividades está el servir de enlace entre estas instituciones de cooperación u otras organizaciones que trabajan en el tema de la organización originaria para coordinar su asistencia a eventos de capacitación, incluso a nivel internacional. Pese a que estas instancias no están articuladas a los niveles comunitarios, se constituyen en importantes espacios de formación para quienes participan como “líderes” en la jerga de las instituciones.

También podemos decir que más allá de los espacios formales de organización y toma de decisiones, las acciones de la organización originaria se han centrado en el largo y costoso trámite de titulación de la TCO. Las asambleas no han sido una parte central de toma de decisiones en la dinámica del ayllu, es más bien un dispositivo organizativo propio de la organización de tipo sindical. Sin embargo, también la organización originaria ha adoptado cierta forma asambleística como espacio de información, de toma de decisiones y de legitimación.

La asamblea del CPPP

Las asambleas del Comité Provincial de Participación Popular tienen lugar cada dos meses, como dijimos, el día 20 del mes. Esta es una instancia creada precisamente por la Ley de Participación Popular, donde se tratan los temas inherentes al desarrollo de la gestión municipal. Convoca y preside el CPPP la máxima autoridad regional, que es el Subprefecto. La asamblea que pudimos registrar se llevó a cabo en el mes de noviembre. En la misma, además de la evaluación de la gestión municipal se tenía prevista la “priorización de demandas”. Es decir que cada comunidad debía poner a consideración del Municipio las demandas de obras para la gestión siguiente, de modo que el Gobierno Municipal pueda elaborar su Plan Operativo Anual.

Asamblea del Comité Provincial de Participación Popular. 20 de noviembre de 2005. En Bolívar se lleva a cabo la reunión bi mensual del Comité Provincial de Participación Popular. El subprefecto es el que dirige la reunión y el distrital hace de secretario de actas. Están presentes además el alcalde, los concejales, el diputado de la provincia, el central provincial. Las autoridades se sientan frente a la asamblea o en los primeros bancos. En las bancas que tienen en frente los asistentes. A la derecha del presidium están las mujeres que se sientan en el piso. También están presentes en el público los representantes del “centro de acción Bolívar”, son un grupo de residentes de Bolívar en Oruro quienes además trajeron como regalo coca para repartir en la reunión. Son un grupo de residentes que pertenecen más al centro poblado de Bolívar y en este sentido son mestizos o amestizados, algunos de ellos profesionales.

El CPPP es la máxima instancia regional de participación. En esta asamblea, además de las autoridades políticas estatales, autoridades sindicales y originarias, participan también las instituciones que trabajan en el Municipio. En este caso se contaba también con la presencia de un grupo de representantes de los “residentes” quienes iban a discutir el tema de la conclusión del alcantarillado para el centro poblado de Bolívar.

En primer lugar se aprueba el orden del día, luego se inicia con el control de asistencia y la lectura del acta anterior. El tercer punto es el informe del alcalde. El mismo informa que en la presente reunión se hará el recojo de demandas para el POA 2006.

Añade que como una autoridad salida del campo deber rendir cuentas claramente.

Informa que el 6 de noviembre ha entrado se ha llegado a un acuerdo con los residentes para resolver el tema del alcantarillado. Dice que han ido a La Paz y que en el FIS les dieron una respuesta por escrito en sentido de que se disolvió el contrato con la empresa ejecutora y que se contratará a otra empresa para terminar la ejecución de la obra.

En eso toma la palabra uno de los residentes, quien se arroga la representación de los mismos, se presenta como ingeniero y con registro en el colegio de ingenieros número tantos, y en una intervención de más de media hora acusa al alcalde y a los técnicos de negligencia en el cumplimiento de sus funciones y hace una larga explicación del problema del alcantarillado.

El alcalde ante todas las acusaciones responde diciendo “chay jina problemas pasan” y tengo que solucionar y también les reclama a los residentes que por qué no se han

organizado de esta manera para controlar al anterior alcalde anterior, Hernán Goitia, pero que él como alcalde tiene que resolver, aunque pacienciawan.

El Alcalde, conocedor del tema que trae a los residentes, se detiene en su informe para dar cuenta del problema de la conclusión del alcantarillado en Bolívar. Pese a las explicaciones, el “ingeniero” que toma la palabra a nombre de los residentes se extiende en una larga serie de acusaciones de incompetencia y negligencia a las autoridades municipales. El problema de fondo no era tanto el alcantarillado, puesto que esta había sido una obra inconclusa del anterior alcalde, sino un cuestionamiento a las nuevas autoridades municipales de extracción campesina. En este cuestionamiento “técnico” está en el fondo un profundo convencimiento de que los campesinos indígenas son incapaces de asumir exitosamente el gobierno municipal. Ante las ácidas acusaciones, me sorprendió la respuesta del Alcalde, quien simplemente responde que “chay jina problemas pasan”, es decir “ocurren problemas como éste” y acusa a los residentes de no haber sido tan severos con el anterior alcalde que era mestizo y finalmente termina la discusión comprometiéndose a resolver el problema. De este modo, vemos que las autoridades municipales deben no sólo asumir con limitados recursos educativos (escasa formación) y administrativos la gestión municipal, sino que además deben enfrentar los embates políticos que tienen un tinte además étnico.

Toma la palabra el diputado Severino Condori. Tiene prisa por intervenir porque viene con los funcionarios de Visión Mundial de La Paz, él trabajaba en la filial de Bolívar de esta institución, y presenta a estas personas, diciendo que vienen los del PDA a ayudar con la elaboración del POA.

Habla sobre el municipio productivo, que se debe generar propuestas para comercializar las artesanías, los productos, etcétera.

Toman la palabra los técnicos de la alcaldía y dan su informe a grandes rasgos de lo ejecutado, presupuestado, etcétera.

Los de SEMDE informan sobre las obras que hicieron de letrinas escolares, duchas solares, sistemas de agua potable. Informa que en Carpani la gente no ha cumplido con la contraparte que es cavar zanjas y el tanque.

Un técnico de la alcaldía explica que después, el 20 de enero harán un informe, pero que ahora les urge el recoger las demandas.

Ante esto un señor reclama que para esa fecha ya se habrán cambiado las autoridades sindicales y que los que están presentes no recibirán ese informe.

Sergio. Dice que el dinero de la Participación Popular es para salir de la pobreza, pero tantos años y no salen de la pobreza.

El subprefecto pregunta en qué se gastó el dinero que figura como mantenimiento de caminos y los técnicos explican que se gastó en compra de herramientas para el mantenimiento de los caminos.

En el informe del municipio hubo poca participación de la gente, salvo en algunos casos que afectaban puntualmente a una comunidad.

Como parte del proceso administrativo de la elaboración del nuevo POA, los técnicos del municipio dan a la asamblea los informes administrativos, financieros, etcétera a grandes rasgos de la gestión. Este informe es un tanto improvisado y superficial por lo que ellos

mismos prometen dar un informe detallado en el próximo CPPP, que sería el año siguiente en enero, pero que en el momento les urgía el recojo de demandas para elaborar el POA.

Informe del presidente del concejo. Informa que han ido al ministerio a averiguar si les conviene o no ser municipio indígena y les dijeron que sí, que pueden tener en ese caso más financiamientos, convenios, etcétera.

En el caso de límites sigue habiendo problemas con Comuna, que quiere apartarse de la provincia. Y es que el enfermero de Comuna está dividiendo a la comunidad. En el caso de Aquerana sólo falta un punto por conciliar. En Matarqota una señora se lo quería apropiarse un sector y han ido los del concejo a invitación verbal de la comunidad. Un señor comenta que ya hay un decreto de límites, el cual se debe hacer respetar, porque los que hacen problemas son unas pocas personas, entre los que está el enfermero. Y pide que el diputado Condori apoye en la resolución de estos conflictos de límites.

Otro sugiere que se saque una resolución pidiendo el cambio del enfermero. Pero el alcalde explica que para solicitar ese cambio se debe comprobar las faltas en las que ha incurrido.

Otro señor añade que mediante un decreto se creó Comuna como un cantón de Bolívar, y que son sólo tres, Basilio Vásquez, Pablo Guzmán y otro y su hermana los que están perjudicando.

El diputado añade que el tema de límites es delicado, pero sólo mediante una ley un cantón puede pasar de una provincia a otra. También son los del municipio de Tacopaya los que están haciendo gestiones para que Comuna pase a ese municipio.

En cuanto a Aquerana, según la ley se deben poner de acuerdo entre las partes, no se puede arreglar a la fuerza.

Informó luego Andrea, la concejala.

Informa don Pablo Cruz, dice que se normará la salida de los buses. Que se determinó la “mancha urbana” y se hizo la zonificación del municipio.

Informe del distrital. Informa que uno de los problemas más grandes es la deserción escolar. Que se están perdiendo ítems por falta de alumnos.

El subprefecto propone que también el 20 de enero las oenegés INDICEP y PDA rindan cuentas en el CPPP.

Los concejales a su vez rinden sus informes acerca de las gestiones que hicieron en sus respectivas comisiones. En los informes destaca el tema de la demarcación de los límites que ha generado no pocos conflictos en la región a partir del saneamiento de tierras como TCO. Un caso que se alude en esta ocasión como conflictivo es el caso de Comuna, una comunidad que al mismo tiempo es cantón y subcentral. Es una comunidad con una tendencia clara a apartarse de la organización regional tanto sindical como incluso político administrativa, pues pretendía anexarse a otra Provincia. El argumento de Comuna es también digno de mención, pues pretendían diferenciarse étnica y culturalmente del resto de la Provincia argumentando que ellos no eran indígenas, no eran del “ayllu”, sino que se consideraban “campesinos” que habían adquirido derechos individuales sobre sus tierras mediante la compra de las mismas al antiguo hacendado. Evidentemente se negaban además a aceptar cualquier gestión que afectase este derecho realizada por las autoridades originarias en la titulación de la TCO.

Informe del diputado. El compañero Evo no quiso que yo fuera candidato otra vez, dice, por lo que guardo resentimiento, porque yo no era adulón. Por el hecho de que se acortó la gestión no se pudo cumplir con los proyectos que se tenían. Se hizo una buena gestión en el parlamento con indios diputados en el tema de los recursos naturales.

El diputado de la provincia también ofrece su informe, explicando que no será candidato para las elecciones que estaban previstas para el mes de diciembre. Sin embargo, pretendía integrarse al ámbito de la política provincial a través de la asunción de cargos comunales.

Son las dos de la mañana, ya llevamos doce horas de reunión y no se hizo el recojo de demandas. Se discutió si se haría o no, y se decidió que se haría ese momento. Se dividió a los representantes en grupos, por cantones y cada grupo estaba asesorado de un técnico. El técnico ya tenía preparado un papelógrafo con el nombre de la comunidad y el representante de la misma se acercaba y presentaba la demanda de la comunidad. Cada comunidad planteó tres demandas. Las principales demandas fueron:

- Cancha polifuncional (5)
- Baño antiséptico
- Micro riego 5
- Puente peatonal 2
- Plaza 2
- Centro de capacitación 2
- Ducha solar 2
- Molino para cereales
- Sede sindical 2
- Baño ecológico
- Agua potable 3
- Represa
- Escuela
- Muro perimetral de la escuela
- Mejoramiento de ganadería
- Camino
- Pozo
- Atajados
- Carpas solares domiciliarias 2
- Centro de artesanías
- Letrinas y duchas
- Capacitación artesanal
- Puente vehicular
- Colegio
- Delimitación (Aquerana)
- Proyecto de artesanías 2
- Escuela multigrado
- Letrinas
- Casa comunal
- Proyecto de camélidos
- Radio comunicación
- Camino Falsuri Arku
- Electrificación
- Ganado lechero
- Alambrado del perímetro de la comunidad

Proyecto truchas fase II

Luego de que todas las comunidades presentaron sus demandas terminó la reunión como a las 3 y media de la mañana.

El objetivo central de la asamblea, el recojo de demandas, se hizo entre dos y media y tres y media de la mañana, después de más de doce horas de reunión en la que se discutieron diversos puntos menos el tema de las demandas. Se trató de un ejercicio técnico en el que cada comunidad presentaba tres demandas a los técnicos del Municipio y se recogieron en una larga lista de pequeños y medianos proyectos que van desde la electrificación hasta la construcción de un pozo. La lógica presente en este ejercicio dista mucho de una visión estratégica de desarrollo regional o del mejoramiento concreto de las condiciones de vida de los pobladores de las comunidades. Se reduce a la enumeración de “obritas” demandadas por las comunidades y a ver que los exiguos recursos municipales alcancen para que a todos les llegue “alguito”, como dicen los técnicos municipales. Si analizamos estas demandas y la gestión municipal desde el punto de vista de las comunidades, toda la parafernalia organizativa y municipal se concreta en la construcción de un puente en tal comunidad o de un par de aulas o un baño antisárnico para el ganado. Es decir, en un elemento marginal a la dinámica productiva, cultural y económica de los miembros de la comunidad en cuanto no cambia sustancialmente las condiciones de vida de la misma y menos las condiciones productivas. Por tanto, pese a todo el dispositivo organizativo generado a partir de la municipalización en concreto en las comunidades el cambio es lento, la gestión municipal se reduce a facilitar el trabajo de las oenegés en la zona que posibilita que a las comunidades llegue alguna “obrita”, a través de los “proyectos” de desarrollo. Proyectos cuyo interés primordial muchas veces pasa por justificar la existencia misma de estas instituciones y su financiamiento. Vemos en la discusión sobre las instituciones serios cuestionamientos al trabajo de las mismas. Sin embargo, los mismos no llegan a una seria demanda de rendición de cuentas. Como anécdota de la torpeza con que muchas veces actúan algunos de estos intermediarios financieros, en una ocasión asistimos a la construcción rápida de un tramo de micro riego. Se les tomó fotografías a los presentes y luego se les pidió que se cambiaran de ropa para otra sesión de fotos y nuevamente otro cambio de ropa y de posiciones para la foto, de modo que una sola obra figurara como la construcción de tres micro riegos y varios talleres de capacitación, los cuales nunca se realizaron. Los supuestos beneficiarios hicieron el número para la oenegé, pues perciben que lo que les llega de parte de estas instituciones es un “regalo”, una dádiva extra que beneficia aunque sea mínimamente a su comunidad, donde las carencias son extremas.

Si los resultados en cuanto a gestión municipal son tan exiguos, entonces cabe preguntarse por qué se ha desarrollado un tan complejo sistema de asambleas y de participación local en los niveles comunitario, intermedio y regional. Vemos por una parte que la organización sindical

legítima su existencia y su acción a través de su relación de “cuestionamiento” o fiscalización al municipio, a la gestión municipal, a las instituciones pero por otra parte, la preocupación principal de estas organizaciones y sus dirigentes tiene que ver más bien con el contexto de la política partidaria nacional y departamental. De este modo, la organización sindical, como vimos arriba, se ha constituido en el intermediario entre el sistema político y en particular entre el MAS que ha ido ganando espacios en el sindicalismo campesino y las “bases”. La gestión municipal no es trascendente para la vida de las comunidades pero sí es la razón de ser de las organizaciones de tipo sindical. Vemos que gran parte de las asambleas se dedica a la discusión de la política nacional, argumentos a favor del MAS como “instrumento político”, la esperanza de la Asamblea Constituyente como un “pachakuti” como oferta electoral del MAS en ese momento, etcétera. El sindicalismo que tradicionalmente ha funcionado como el brazo político de los partidos tradicionales desde la Revolución de 1952 y que ha sido rechazado por los ayllus, finalmente en la región se ha ido desarrollando y cobrando cierta aceptación. La diferencia entre el discurso del sindicalismo del 52 y del sindicalismo del MAS es que en el primer caso se ofrecía un tipo de ciudadanía y participación en la vida política nacional a través de una alianza con los grupos de poder (partidos político, militares). En la coyuntura electoral del 2005, el MAS se presenta como un “instrumento político propio” que permitiría acceder al poder a las clases campesinas indígenas sin los intermediarios “k’aras”. Sin embargo, la lógica es la misma, la posibilidad de acceder al poder estatal, a la “cultura nacional” mestiza representada por la lógica sindicalista surgida en el Chapare, en la fuerza política y económica de los coccaleros. La Asamblea Constituyente se presenta así como la posibilidad de transformar no sólo las relaciones entre el Estado “k’ara” y los pueblos indígenas, sino de acceder al Estado mismo y transformarlo bajo la lógica de un gobierno propio. De ahí que la consigna esgrimida en estos espacios sea la del gobierno propio: “gobiernanancheq tian noqancheq pura”.

Elementos centrales de la organización del Ayllu

Con estos elementos podemos decir que el sistema organizativo es un sistema integrado; es decir que en la práctica no se trata de dos o más sistemas de cargos sino que es un sistema de cargos complejo. Es vertical, pues va en tres niveles, comunitario, intermedio y regional. Es obligatorio, la participación está ligada a la tenencia de la tierra. Es escalafonado. Es participativo (asambleas, circulación de la información).

Obligatoriedad. Se trata de un sistema ligado a la tenencia de la tierra, responsabilidad y obligación para con la comunidad, así el que tiene más tierras tendrá mayor obligación. Es el caso de los urigen, por ejemplo. El cargo es percibido como una carga por la inversión de tiempo y recursos que significa. Sin embargo, puesto que el cumplimiento del cargo está

ligado a los derechos sobre los recursos y los medios de vida, o en otras palabras a la matriz agraria de la comunidad (la tierra, las deidades, la cosmovisión, el ciclo festivo), la obligatoriedad debe ser entendida más bien como un sentido de pertenencia y la voluntad de pertenencia al Ayllu como “comunidad”. Lo que “otorga” ciudadanía a la familia es el derecho sobre las tierras de ahí la concepción de la posesión de la tierra no como “propiedad” sino como derecho que implica la participación en la comunidad, en el Ayllu. Sin embargo, de aquí se desprende una lógica de participación y derecho o la participación como fuente de derechos ciudadanos, los derechos no están dados gratuitamente sino que debe írselos ganando

Comunalidad. En el sistema de cargos y en su práctica podemos ver la preeminencia de los intereses de la comunidad sobre los intereses particulares o los arreglos institucionales. La comunidad se construye en el “trabajo”, como dice don Jaime Martínez Luna de Guelatao, arriba citado, el trabajo para la producción, para la fiesta, para la mejora de los bienes comunes.

Este sentido de pertenencia y de comunalidad es que le da al cargo su carácter de compromiso con la comunidad que se traduce en el ejercicio del mismo entendido como “trajín”, “esfuerzo”, “purinas” (correteos), deberse a la comunidad. La autoridad es concebida como un “cargo”, pero también asociada a la imagen del “padre” como imagen de autoridad y de “responsable” de la comunidad. Tiene relación con la imagen del cerro protector, la imagen del padre y de los “hermanitos”, los hijos o los “jallp’achus”, es decir las crías, los retoños, como son concebidas las “bases”.

Rotación. El criterio de rotación, además de tener relación con la práctica de rotación de las mantas, se aplica a la elección de autoridades. Se trata, en parte, de evitar que un grupo o comunidad o parte de una comunidad detente para sí el poder político, lo cual puede llevar a un beneficio personal o a tensiones internas mayores. De todas maneras, vemos que en los niveles intermedio y superior el surgimiento de una “clase dirigencial”, puesto que no siempre se aplica el criterio de rotatividad sino el de “mayoría”.

Escalafón. El camino o thaki, que como vimos, se ha flexibilizado, pero también se ha adecuado a las nuevas circunstancias. El sistema de cargos es concebido como una escuela de participación, pero también como una forma de adquirir “ciudadanía” en el Ayllu, el prestigio, el reconocimiento, etc. Sin embargo, en el análisis del escalafón vemos que se trata de un sistema integrado y no de dos sistemas paralelos. Los criterios de “ascenso” en el escalafón tienen que ver con el trabajo y el compromiso con la comunidad. El que trabaja por la comunidad es valorado y considerado capaz de asumir cargos de responsabilidad mayor.

Participación. El sistema organizativo permite y demanda que la información circule en los distintos niveles. Asimismo, hemos podido detectar que se recurre a palabras como “t’ukurina” (reflexión), llakiy (pena, preocupación), apaykachana (llevar, conducir), en las asambleas, como elementos centrales de la participación. La palabra tiene un alto valor tanto en las asambleas como en los espacios rituales y festivos. De ahí que la resolución de conflictos, la participación y la toma de decisiones se practican en un ámbito comunitario, pero también ritualizado.

Ritualidad y el referente “sagrado”, territorio, autoridad, relaciones sociales, ciclo festivo, ciclo ritual, ritualización de los espacios de intercambio como las asambleas, nuevos signos de autoridad como el libro de actas, el sello, los “documentos”, espacios y tiempos de interacción, desde rituales agrarios hasta el ciclo de asambleas, valor del uso ritual de la coca en todos los espacios, como un signo de “reconocimiento”, etc.

Será necesario desarrollar categorías desde las mismas concepciones políticas del Ayllu ancladas en su cosmovisión para no sólo comprender, sino entablar un diálogo con las mismas desde el contexto de la institucionalidad estatal. No es suficiente interpretar, así sea benévola o positivamente, la dinámica política del ayllu en categorías ajenas al mismo como “democracia”, “ciudadanía”, “derecho” o “participación”. Será necesario comprender la política del Ayllu desde la matriz agraria de la comunidad, donde el cargo no se concibe en términos de ejercicio de poder sobre el resto o en términos de “representación” o de “contrato social”, sino como encarnación de las fuerzas protectoras de la comunidad y a los que están en la base no se los concibe como “ciudadanos”, o como el “soberano” sino como “jallp’achus”, como “crías” “encargadas a” la autoridad. De este modo, el poder se concibe siempre como “servicio” a la comunidad, a la vida que surge y se desarrolla bajo la metáfora de *jallp’achus*, hijos de la tierra (jallp’a es la tierra que se labora, a diferencia de Pacha que es la tierra como deidad). La autoridad está al servicio de la conservación de la vida en todas sus manifestaciones.

Los cargos son la expresión de la identidad de la Comunidad, de cómo se concibe a sí misma. La complejidad del sistema de cargos que hemos analizado en este capítulo da cuenta de que nada está más lejos del Ayllu andino que el atavismo estático que se aferra a por un espíritu conservador a “usos y costumbres” estáticos e inalterables. Todo lo contrario, el Ayllu Kirkyawi ha sido capaz de recrearse al resignificarse como comunidad de comunidades, ampliando y complejizando su sistema organizativo y, por ende, su identidad como ente social y político.

En el nivel del ayllu mínimo o comunidad, tenemos un complejo sistema de cargos que van desde los cargos originarios, vinculados con la matriz agraria, pasando por la nueva estructura

sindical y llegando a aquellos que están directamente relacionados con la institucionalidad estatal. Esto implica una forma nueva y distinta de concebirse como referente identitario de sus miembros. O, de otro modo, que sus miembros han sido capaces de resignificar su comunidad para concebirla al mismo tiempo como un ayllu mínimo, un conjunto de *urigen*, un sindicato campesino que es al mismo tiempo un conjunto de *afiliados* y desde el punto de vista de la institucionalidad estatal una OTB.

El nivel intermedio nos muestra que aquellas identidades mayores también se resignifican. Una comunidad o ayllu mínimo es, al mismo tiempo, parte de un Jap'iy y de una Parcialidad, de una Subcentral sindical o de un Cantón. Así como las unidades mínimas de la comunidad se recrean y reinventan, las comunidades se reagrupan, forman nuevas alianzas, existen procesos de fisión y fusión, nuevos y distintos referentes territoriales, pero, sobre todo, se han constituido en nuevos actores colectivos y por ende, un tipo distinto de relación de éstos entre sí. Han incorporado dispositivos organizativos como las “directivas”, y un ciclo de asambleas que permite el flujo de información de forma vertical y horizontal y permite un proceso participativo de toma de decisiones en los temas inherentes a la misma subsistencia de sus miembros.

En el nivel regional, el antiguo Ayllu Kirkyawi se ha constituido en una Central Sindical, un Municipio, una Provincia y una TCO. La CPPP, si bien es una instancia relativamente nueva, muy pronto se ha convertido en la máxima expresión de esta nueva identidad comunitaria en la que caben las distintas formas de organización. Pero, sobre todo, en la expresión de esta capacidad de resignificar al Ayllu como comunidad, como referente identitario central de sus miembros. No nos referimos a la preeminencia de la organización originaria sobre otras, sino a la capacidad de crear una “gramática” organizativa flexible y amplia que le permite crear nuevos referentes identitarios para sus miembros individuales y colectivos a partir de los cuales se genera un único sentido de pertenencia, antes que de exclusión.

En los tres niveles podemos constatar que los distintos ámbitos organizativos no son excluyentes, sino que rige la lógica de la complementariedad del “control vertical”. De este modo, se ha ampliado el acceso a “recursos” político organizativos. El Ayllu en su acepción amplia, (como comunidad), cuenta con un sistema amplio y variado que le permite organizarse como ayllu, como sindicato, como municipio, etcétera. Este complejo organizativo ha sido producto de no pocos conflictos y de un proceso de continua discusión.

La “complementariedad” no es una cualidad intrínseca a todo sistema organizativo, sino que es el criterio que rige para asumir un ámbito organizativo y los términos en los que éste será asumido por la comunidad. Recordemos que el sindicalismo fue rechazado por los ayllus a inicios de la década de 1980 puesto que se presentaba como parte del proyecto “civilizador”

de las instituciones de desarrollo, por una parte, y por otra parte era percibido como un mecanismo de manipulación de los partidos políticos. Este carácter negativo y destructivo de la organización sindical fue rechazado. En los años posteriores a la Ley de Participación Popular, el discurso “civilizatorio” se había sustituido por el del “reconocimiento de la diversidad” y el sindicalismo se presentó así no como antagónico al ayllu necesariamente, sino como una forma de participación, entre otras, para la administración de los recursos municipales. Las “obras” fueron percibidas como un beneficio inmediato del sindicalismo. De este modo, la organización sindical fue asumida como parte de la organización del Ayllu.

El segundo paso fue integrar a la institucionalidad estatal, el Municipio, al Ayllu. No bastaba con organizarse para negociar con el Municipio. Había que tomar el control del mismo Municipio desde las organizaciones del Ayllu. La “complementariedad” no significa ausencia de conflicto, sino la capacidad de resolverlos teniendo a la “comunidad” como la premisa básica. Recordemos que uno de los momentos más álgidos de la relación ayllu sindicato fue sin duda la participación de ambas organizaciones en las elecciones municipales del 2004. Sin embargo, pasadas las elecciones, prevaleció el discurso de que “somos la misma gente”. Este discurso no solo nos remite a la necesidad de coordinación entre ambas organizaciones, como en su momento se discutió, sino precisamente a “la misma gente” puede organizarse de distintas maneras simultáneamente bajo la lógica de la “complementariedad del control vertical” para interactuar entre sí y con otras instancias externas sin perder este sentido de pertenencia y sin perder de vista el horizonte político comunitario: *gobiernanancheq tian noqancheq pura* (debemos gobernarnos a nosotros mismos).

Conclusiones

Al iniciar mis estudios de doctorado y mi investigación doctoral pretendía analizar las transformaciones que se estaban sucediendo en la organización originaria de los ayllus en el contexto de la implementación de la Ley de Participación Popular. Sin embargo, a partir de esta entrada temática estaba la inquietud de conocer aquella Bolivia profunda de los ayllus, de los pueblos andinos que son mayoría en este país, su dinámica organizativa, sus valores y su cosmovisión. Corría el año 2004 y estábamos a diez años de la implementación de la Ley que había producido una transformación radical en la institucionalidad estatal en Bolivia. Abundaban los estudios y las discusiones acerca del mayor o menor éxito en la implementación de la nueva estructura político administrativa, el entusiasmo por el hecho de que muchos indígenas habían accedido a espacios locales de poder estatal que ofrecía esta nueva normativa que había municipalizado al país. Estaba también en sus inicios una corriente de reivindicación de las formas originarias de organización en los Andes bolivianos a partir de los procesos de reconstitución de los ayllus.

A partir de mis lecturas preliminares se planteaba como una primera hipótesis de trabajo la relación entre el proceso de municipalización y la reconstitución de los ayllus. Efectivamente, el reconocimiento de las formas organizativas de cada pueblo indígena y su constitución como Organizaciones Territoriales de Base (OTB) como la unidad mínima y vital del sistema municipal parecía haber dado lugar a un proceso de revitalización de las mismas en el marco del aparato estatal. Desde la perspectiva del Estado, se reconocían como interlocutores válidos a todo tipo de organizaciones de base y a sus autoridades como líderes natos del proceso de municipalización.

Las hipótesis de trabajo preliminares de esta investigación fueron cambiando ni bien llegué al Municipio de Bolívar, territorio del antiguo Ayllu Kirkyawi. Me encontré en primer lugar con que el diseño de la Ley no coincidía con los resultados de su temprana aplicación en este contexto. Sorprendentemente, el ayllu y sus comunidades no se habían constituido en OTB, como era previsible y deseable en el marco del proceso de municipalización. La organización local había hallado otros derroteros. Se había constituido una fuerte organización sindical paralela, complementaria y a veces también en relación de conflicto con la organización originaria del ayllu. Las transformaciones a partir de la implementación de la Ley habían sido distintas a las previstas por el proceso de municipalización y también por este investigador.

Se hubiera tratado de un caso más de “sindicalización del ayllu” como ocurrió en los años que siguieron a la Revolución de 1952 en los ayllus del altiplano. Sin embargo, otro hecho importante venía a complejizar más aún el panorama. La organización originaria del ayllu

también estaba en proceso de reconstitución pero no a partir de la Ley de Participación Popular, sino a partir de la Ley INRA que contemplaba la titulación colectiva de las tierras como Tierras Comunitarias de Origen para los pueblos indígenas. Esta figura legal había sido pensada para las grandes extensiones territoriales ocupadas por los pueblos cazadores recolectores de tierras bajas. Pero tampoco en este caso el proceso había seguido los derroteros previstos por la Ley INRA y los operadores estatales. Algunos ayllus, como en nuestro caso, demandaron para sí el derecho a ser reconocidos como pueblos indígenas y por ende a la titulación de sus tierras bajo la figura de TCO. Para iniciar el proceso de titulación no bastaba con considerarse pueblo indígena, había que demostrarlo ante los técnicos estatales que harían una evaluación étnica del grupo que demandaba TCO. Desde la perspectiva estatal era necesario que este grupo humano demuestre que era efectivamente una comunidad indígena a partir de los rasgos culturales más visibles entre los que estaba el demostrar que se contaba con un tipo de organización “originaria”. De este modo, los kuraq tatas de Kirkyawi acudieron ante don Marcos Mamani, descendiente de uno de los antiguos caciques apoderados del ayllu para pedirle que en virtud de su ascendencia pueda reinstaurar el cargo de Cacique asumiéndolo él mismo de forma vitalicia. De este modo, se iniciaba un proceso de reconstitución del Ayllu Kirkyawi y el largo periplo de sus autoridades por lograr la titulación de sus tierras como TCO.

Sucede además que en el caso de Kirkyawi, no tenía un referente organizativo con otros ayllus de la región. De este modo, sobre la base del antiguo territorio del ayllu se constituyó una pequeña Provincia con el nombre de Bolívar, provincia que contaba con una única sección provincial. Cuando vino el proceso de municipalización, la única sección provincial se convirtió en el Municipio de Bolívar.

Tenemos entonces un caso extremadamente rico y complejo en el que el territorio del Ayllu coincide casi en su totalidad con el de la Provincia y del nuevo Municipio y además se había convertido en una Central Provincial de la organización sindical campesina.

Esta complejidad, más que una limitación se ofrecía como una oportunidad para replantear las hipótesis de estudio y el abordaje analítico desde una perspectiva más amplia.

De este modo planteamos una segunda hipótesis según la cual en Kirkyawi se estaría viviendo un proceso de transformación de la organización política local en la que se disputaba la legitimidad de representación política las distintas organizaciones surgidas a partir del contexto normativo impulsado por el Estado (el sindicato y el municipio) y la organización tradicional del ayllu como tal. Desde esta perspectiva, el ayllu se constituiría en una organización local más, que además se debatía entre la reconstitución y la desaparición porque aparentemente estaba siendo sustituida por el sindicalismo. Se trataba de superar una

concepción del ayllu como una forma organizativa más, con mayor o menor “vigencia” y contrapuesta a las corrientes organizativas que provenían del proceso de municipalización y el sindicalismo agrario. Sin duda algo de esto estaba sucediendo, pero no era suficiente explicación para los fenómenos organizativos que estábamos presenciando.

A medida que avanzó la investigación, fuimos encontrando en el trabajo de campo y también gracias al valioso y experimentado aporte de Andrés Medina, Maya Lorena Pérez Ruiz y Mario Castillo, que guiaron mi reflexión una perspectiva mucho más profunda desde la que se pueda interpretar y comprender la riqueza y complejidad del Ayllu andino a partir de la realidad encontrada en Kirkyawi.

Tanto la hipótesis de la “reconstitución” del ayllu como la hipótesis de la sindicalización partían de una visión dicotómica en la que se interpretaba a la organización propia del ayllu como expresión de “lo originario” en contraposición al sindicato o al municipio como expresión de una corriente “modernizante” que llevaba a la aculturación. En ambos casos, nos estábamos moviendo en los márgenes del funcionalismo y en el esquema interpretativo que se expresa en términos del continuum folk urbano, comunidad abierta y cerrada, centrípeta y centrífuga o en términos de procesos de aculturación de Aguirre Beltrán.

A partir de la rica tradición antropológica mexicana en torno al sistema de cargos, buscamos una perspectiva que nos permita atender a las nociones de poder estructural que se ponen en juego en estos procesos descritos. De este modo, planteamos como punto de partida una concepción de cultura que, desde la perspectiva relacional, atienda a las relaciones de las personas con la naturaleza, a las relaciones sociales y a la cosmovisión. En este marco, el poder estructural es entendido en la forma en que se establecen los marcos de comprensión que organizan los campos de poder, las formas en que la gente participa en el conjunto de una determinada sociedad y la forma en que se manifiestan estas distinciones. Se trata de comprender y explicar el carácter de un tipo de sociedad en sí a partir de la organización social y las nociones de poder que la rigen. No se trata, entonces, de caracterizar ciertos atributos, prácticas o repertorios culturales como “indígenas” y otros como “modernos” y analizar los fenómenos sociales y las sociedades mismas en estos términos.

La interpretación que proponemos está más bien en la perspectiva de la “construcción de la comunidad”. Desde esta perspectiva, atendemos más bien a los modos cómo la comunidad se ha ido transformando, adaptando, reconfigurando, en los distintos momentos históricos que le ha tocado vivir. Transformaciones que no deben entenderse como un proceso lineal, teleológico, que sigue patrones determinados por factores como el mayor o menor “contacto cultural” o la migración o la urbanización. Deben entenderse más bien como la capacidad de

recrear la comunidad en los distintos momentos históricos, la capacidad de reflexionar sobre los mismos y dar cuenta de ellos en el ámbito comunitario.

Planteamos más bien una concepción del Ayllu como Comunidad, cuyo referente principal radica en la “matriz agraria” de la misma. Matriz agraria que se expresa en su práctica altamente ritualizada y reproduce los valores centrales de la organización social plasmada en una concepción sacralizada del paisaje y en el sistema político organizativo originario del ayllu. De este modo el Ayllu se concibe como la expresión y la praxis social de la cosmovisión andina que incluye todo el complejo organizativo descrito, la organización originaria, el sindicato, cargos estatales, etcétera.

Desde esta perspectiva, formulamos una tercera hipótesis que plantea que los cambios en el sistema organizativo que se han dado a partir de las reformas estatales han dado lugar a la recreación del Ayllu y a la resignificación del sentido comunitario del mismo, fenómenos que se expresan, a la vez, en el complejo organizativo surgido de estos procesos.

A través de la extensa etnografía y etnohistoria existente sobre el Ayllu andino hemos presentado en el capítulo segundo una caracterización del mismo, atendiendo a esta relación entre matriz agraria, ritualidad, paisaje sagrado y sistema político organizativo. Las distintas dimensiones del Ayllu presentadas nos permiten superar, por una parte, una concepción del Ayllu como un tipo de organización más o un tipo de organización sin más. El Ayllu es un complejo social que abarca una matriz agraria, una matriz simbólica y una matriz organizativa que hacen forman un tipo de sociedad característica de la región andina.

Para comprender el Ayllu debemos partir de la matriz agraria como referente fundamental de la comunidad, el carácter ritualizado de las prácticas agrarias, la inscripción simbólica del ritual y la sacralidad del territorio y la inscripción de este “paisaje sagrado” en el “paisaje social” y político. La organización social recupera o recrea los valores comunitarios; a la vez que se han incorporado nuevos dispositivos organizativos. Pretendemos comprender más bien cómo y de qué manera el Ayllu “metaboliza” desde su matriz agraria las presiones externas e internas que impulsan la transformación y la reconfiguración de la organización social y de la comunidad en sí.

La organización social y política no es estática, tampoco está en función de la “conservación” de elementos culturales o “tradicionales” por sí mismos, sino que es dinámica y este dinamismo debe ser comprendido desde uno o varios proyectos políticos que están presentes en sus discusiones, que orientan su accionar interno, sus relaciones con el Estado, sus conflictos y sus alianzas. Planteamos una comprensión del ayllu como comunidad a partir de

las formas propias de ejercer ciudadanía, desde la comunidad y no desde el concepto de grupo étnico o desde el estatuto de “lo indígena”.

Este planteamiento nos ha llevado a situar los procesos analizados en esta tesis desde una perspectiva histórica, hemos hecho una síntesis del largo recorrido de los ayllus y su relación con el Estado Inca, el Estado Colonial, el Estado Republicano y el Estado Plurinacional. Desde la perspectiva del Estado y de la clase que ha detentado el poder estatal y que se arroga para sí una identidad nacional, hemos vivido una dramática paradoja. Por una parte, la negación de la sociedad india y por otra la imposibilidad de pensarnos como nación sin “los indios”. La misma negación/afirmación del indio es un dato constitutivo de la nación boliviana.

La negación del indio y de lo indio ha ido desde la explotación, el enfrentamiento violento, el ataque sostenido a las tierras de comunidad, la “campesinización” con la Reforma Agraria, la “sindicalización” de los ayllus, las políticas de asimilación cultural vía castellanización, escolarización y servicio militar hasta el reconocimiento de la presencia india en términos de “riqueza de la diversidad cultural” (políticas multi e interculturales) y el actual discurso de lo “plurinacional”, como un intento de radicalización de lo “pluriétnico” en términos políticos.

El problema principal que se plantea a partir de los datos de la etnografía desarrollada en nuestro trabajo es que, si bien el proyecto político nacional ha tenido como uno de los ejes fundamentales de discusión el “problema del indio”, no pasa lo mismo desde el “otro lado”. La comunidad, el Ayllu andino se ha pensado, recreado, ha resistido desde la referencia a sí misma como proyecto político y desde la defensa de la tierra, sustento de la matriz agraria de la comunidad, como el punto central de su relación con la sociedad nacional. El estatuto de “lo indígena”, como creación colonial ha pervivido en el proyecto político nacional bajo distintas formas y visiones incluso contrapuestas: el indigenismo que apuntaba a la eliminación física del indio, el proyecto nacionalista homogeneizador, el indianismo que reivindica al “indio” como actor nacional, el discurso liberal del reconocimiento de la diversidad o el discurso de lo “plurinacional”. La etnografía nos muestra que el referente identitario fundamental no es el “grupo étnico”, ni siquiera el auto reconocimiento como “nación”. El referente identitario fundamental es el ayllu como comunidad, como forma local, distinta y autorreferida de darse un gobierno propio, de organizarse socialmente y de ser en el mundo, sin el adjetivo de “indígena”.

No debemos entender el proyecto político de gobierno propio en términos institucionales sino en términos de la defensa del Ayllu como comunidad, como la expresión social, política y organizativa de una cosmovisión propia, fundada en la matriz agraria de la comunidad y en una concepción sacralizada del paisaje, la tierra, la naturaleza y las relaciones sociales y

políticas. La referencia al “gobierno propio” es la expresión del anhelo del Ayllu de seguir existiendo como tal. El recuento histórico nos muestra la larga lucha de las comunidades indias, y de los ayllus en particular, por mantener la “forma comunidad” en su dimensión organizativa, económico productiva, territorial y simbólica. Esto no con un afán meramente de reivindicación “étnica”, sino por la convicción de que la “forma comunidad” garantizaba la reproducción no sólo de sus formas propias de ser en el mundo, sino de su misma existencia material.

A partir de este enfoque, nos hemos aproximado a través del trabajo etnográfico a la caracterización del Ayllu Kirkyawi a partir de la matriz agraria de la comunidad que se constituye no sólo en el referente central de la comunidad, sino en la clave de comprensión del Ayllu como una forma particular de organización social. La matriz agraria del ayllu andino está determinada por el contexto geográfico propio de los Andes, caracterizado por la variabilidad altitudinal y ecológica. Desde este contexto, la matriz agraria se caracteriza por el cultivo en pequeñas extensiones que abarquen un máximo de pisos ecológicos y por tanto será necesario el poder acceder a tierras muchas veces distantes unas de otras. Por otra parte, las características de las tierras de puna donde se asientan los ayllus han dado lugar a rotaciones de cultivos haciendo que las tierras se manejen en ciclos muy largos. Este manejo del territorio está regido por una lógica que se maneja por pares de pares, distinguiéndose así muchas veces dos parcialidades del ayllu: arriba y abajo (dualidad más bien simbólica y que no se corresponde con la ubicación geográfica) y además la correspondencia entre tierras ubicadas en distintas alturas.

La complejidad del manejo del acceso a la tierra para fines agrícolas y pecuarios ha demandado sin duda un sistema organizativo social también complejo. De este modo, se distinguen en el ayllu dos parcialidades, una subdivisión en ayllus menores o *jap'iy* constituidos a la vez por ayllus mínimos o “comunidades”. Vimos también que el ciclo agrícola está marcado por hitos festivos y rituales, en los que el culto a la tierra y a los cerros como dadores de vida es fundamental. Y es precisamente el culto a los cerros uno de los hallazgos fundamentales de nuestro trabajo etnográfico. Cada grupo de comunidades organizadas en un *jap'iy* tiene como referente sagrado un cerro. Este cerro es considerado el *Apu*, el protector de la comunidad. Además, el dato fundamental es que el *kuraq tata* (la pareja que asume el cargo máximo del *jap'iy*), al asumir el cargo encarna al cerro protector y todos sus atributos. Por tanto, la autoridad del ayllu no es un “representante” o un “dirigente”, es la encarnación misma del cerro. Encarnación simbolizada en el poncho, la vara, el chicote, la chalina, el *tari*, la *almilla*, la indumentaria que deberá portar la autoridad del *jap'iy* como símbolo no sólo de su rango político, sino del carácter sagrado de su investidura.

De este modo se cierra el sistema organizativo del Ayllu: la matriz agraria, referente central de la comunidad tiene un carácter altamente ritualizado donde la tierra y los cerros protectores (Apus) forman parte de un paisaje sagrado, pero al mismo tiempo este paisaje sagrado se encarna en los kuraq tata quienes asumen en la praxis política las funciones protectoras del Apu, cuya función principal está centrada en las prácticas agrícolas y rituales del Ayllu y por ende en la subsistencia y reproducción material, social y cultural de la comunidad. La matriz agraria no es solo un referente de forma de producción u organización social, sino que tiene que ver con la forma de ver el mundo, existir en el mismo, la relación sacralizada con la tierra y todos los elementos del paisaje, la intermediación ritual, y por tanto el referente eminentemente comunitario, entendida la comunidad como aquella relación entre personas, pero también de estas con las deidades, con la tierra, con los animales, con la vida. La comunidad se presenta así como el valor fundamental que se expresa en el rito, en la reciprocidad, en el trabajo compartido, en la celebración, en el rito, en la asamblea, en la reflexión (t'ukurina) en la preocupación (llakiy), en la acción comprometida (puriy), en el esfuerzo (thaskiy), en el conflicto (ch'axwa) y su resolución (t'inku), en la convivencia y el reconocimiento mutuo (perazay cocata), en el símbolo, en las concepciones de autoridad (tata), en las concepciones de persona (jaq'e) como complementación permanente (chacha warmi), en las estructuras de pensamiento (qari warmi, uray wichay, masculino femenino, arriba abajo), en el sistema organizativo, en la institucionalidad, etcétera. De este modo, el Ayllu se constituye en la expresión social de la cosmovisión.

A partir de la descripción etnográfica, constatamos que la comunidad, en cuanto referente identitario central se construye en la relación. No puede haber identidad sin la relación matricial con la tierra. El acceso a los recursos, a la tierra, al agua, a los pastos, etcétera marca definitivamente los límites de pertenencia a la comunidad y es uno de los criterios centrales del orden social de la misma. A partir de la matriz agraria se define la organización social y la participación en la misma. Vimos que sólo la pareja puede acceder a la tierra (y por ende al agua, pastos, etcétera). La relación con la tierra marca el estatuto de pertenencia y los mayores o menores derechos y obligaciones en la organización social, en el sistema de cargos, en la toma de decisiones, etcétera. Y viceversa, la participación en la organización social de la comunidad reafirma el derecho al acceso a la tierra. En tercer lugar está la comunidad en su dimensión simbólica. La comunidad con la tierra y con los otros miembros de la misma se actualiza en el rito y en la fiesta, aspectos, como vimos, íntimamente ligados a la matriz agraria, el paisaje sagrado y el panteón inscrito en el mismo.

De este modo, asentamos el punto de partida para el análisis de la comunidad como un tipo de sociedad que lejos de ser estática o conservadora tiene la capacidad de recrear la organización

social a partir de la matriz agraria le permitirá redefinirse, recrearse y resignificar al Ayllu manteniendo su carácter comunitario.

Nuevamente, esta caracterización del Ayllu Kirkyawi nos permite una primera aproximación sincrónica del mismo en sus rasgos fundamentales. Pasamos en el siguiente capítulo a un análisis diacrónico en una perspectiva histórica de corto plazo: las transformaciones del Ayllu a partir del proceso de municipalización y de la demanda de TCO.

Desde la etnografía aquí presentada, podemos ver que los ayllus han seguido moviéndose en el marco de la legalidad sin abandonar la construcción de un proyecto político propio. La Ley de Participación Popular reconocía genéricamente las formas organizativas indígenas en el contexto de la localidad (la OTB), desconociendo las instancias políticas intermedias o regionales (el ayllu mayor, la central campesina, la capitanía, etcétera). Sin embargo, en nuestro caso, no sólo se han constituido nuevas formas organizativas en el nivel de la localidad, sino en el nivel de la comunidad que se sustentaba en el antiguo ayllu (bajo la forma de organización sindical).

Por otra parte, la Ley INRA reconocía la figura de TCO para los pueblos indígenas de tierras bajas. Sin embargo, la legalidad ha sido “metabolizada” y transformada de manera que también los ayllus (como se hace patente en nuestro caso), empezaron a demandar al Estado su derecho a la tenencia de la tierra bajo esta figura con lo que se ha dado lugar a un proceso de reconstitución del ayllu. Hemos visto que a lo largo de varios siglos el territorio ha sido el eje de la lucha reivindicativa de la comunidad india, desde los movimientos cacicales de fines del siglo XIX hasta la actual demanda de TCO. Existe una preeminencia de la dimensión territorial o de la matriz agraria. Si una “comunidad” se identifica como tal es porque los miembros de la misma comparten los recursos primordiales para su reproducción (tierra y agua). Lo mismo podemos decir del jap’iy y del ayllu mayor. Los ayllus menores, en nuestro caso los jap’iy, compartían tierras de pastoreo, un cerro tutelar, tierras de manta, etcétera. A medida que cambia este tipo de acceso a los recursos, también se reconfiguran las unidades sociales y organizativas. De ahí se explica la desaparición de ayllus mayores en otras regiones. En el caso de Kirkyawi, si bien existe un proceso de reconocimiento legal de todo el territorio, habría que ver si en la práctica se conserva esa unidad pues si bien se apela a los ancestros, a los mapas antiguos, a “cómo se organizaron los abuelos”, etcétera, la comunidad de ninguna manera tiene una concepción esencialista de sí misma. La apelación a los ancestros, o a los “papeles antiguos servirán, dado el caso, para legitimar prácticas que efectivamente les permiten la reproducción de sus propias condiciones materiales. Por eso, en otros casos, las Marcas o ayllus mayores se han desintegrado. No se trata de reconstituirlas por mera nostalgia, sino que este proceso de reconstitución debe necesariamente atender a la dimensión política,

es decir que se trata de una reconstitución de la “comunidad” ampliada, en la medida que se reactiven las antiguas pertenencias y fidelidades comunitarias y territoriales. Algunos ayllus han optado por titularse como TCO en el nivel de ayllus menores, porque es en este nivel donde efectivamente están funcionando las relaciones que se sustentan en torno al acceso a los recursos del territorio.

Los abanderados del municipalismo, así como algunos de los testimonios recogidos en el trabajo de campo pueden llevarnos a pensar que fueron los beneficios inmediatos de la Ley de Participación Popular los que incentivaron estos procesos. Pero cabe preguntarnos por qué los ayllus resistieron a la sindicalización impulsada por algunas ONG después de la sequía de 1982, que también prometía ciertos beneficios a las comunidades que se adscribieran a esta forma “civilizada” y “moderna” de organización. Beneficios tales como alimentos, infraestructura, semillas, etcétera. ¿Por qué el proceso de municipalización devino en una transformación organizativa tan profunda? La respuesta tiene al menos dos frentes que atender. Las elecciones municipales de 2004 hicieron patente que se podía acceder a espacios de poder local a través del ejercicio de las mismas instituciones impuestas por el sistema político nacional y así desplazar a los mestizos que detentaban el poder local. Pero otro de los elementos, de mayor alcance y profundidad política es la comprensión de esta participación en el poder local en el ámbito de la política nacional. El ciclo rebelde de 2000 a 2004 y la participación de las comunidades a través de los sindicatos y organizaciones originarias en marchas, bloqueos, movilizaciones, etcétera fue una verdadera escuela.

El ayllu no ha vivido aislado del resto de la sociedad nacional. El ayllu ha vivido en contacto con la ciudad, con el valle, con el Chapare, etcétera, pero en calidad de migrante, de comerciante, de limosnero incluso, pero nunca como parte de una acción política de trascendencia nacional. Aquí es fundamental el discurso que “hemos cambiado cuatro presidentes”; es decir, hemos sido protagonistas políticos en la vida nacional. Por eso, en las elecciones de 2004 se presentaron y ganaron dos frentes que habían desplazado completamente a los mestizos, bajo la consigna de “votar por nosotros mismos”. Se trata de una forma de autogobierno ya no en los términos del pacto de reciprocidad que aislaba políticamente al ayllu de la vida nacional, sino en el contexto de un partido y un líder que ascendía al poder con esa consigna, “votar por nosotros mismos”. Entonces, no se trataba de un autogobierno en los márgenes del Estado, sino en el mismo marco del Estado. El sistema de cargos se presenta así como la posibilidad de “darnos un gobierno propio” reconocido por el Estado y en el marco de sus leyes y por ende la posibilidad de constituirse en “comunidad”, es decir en actor colectivo y sujeto de derechos.

El resultado de la implementación de la Ley de Participación Popular no ha sido solamente un conjunto de localidades que se organizan eventualmente para disputarse entre sí las migajas de la coparticipación popular (aunque esto sea parte también de la realidad), sino de una sociedad que se va autoafirmando no en contra del Estado o en sus márgenes, como minoría étnica, sino como comunidad, es decir como una unidad social, cultural, política y organizativa que es capaz de participar como tal en la vida nacional.

Creo que el periodo 2000-2004 ha marcado este giro. Es decir que la identidad colectiva como sujeto político no ha surgido a partir de un sentirse “en contra de” o “al margen de” la sociedad nacional, sino en un momento político en el que la gente se ha sentido “parte de” un proyecto político concreto (defenestrar a Sánchez de Lozada, recuperar el gas para los bolivianos, la demanda de Asamblea Constituyente, etcétera).

Una lectura mordaz del proceso de municipalización y de la participación de los indígenas campesinos en el ámbito estatal municipal puede sugerirnos que, finalmente, los rebeldes ayllus han sido asimilados a la estructura estatal a través del municipio. Recordemos que tanto la Ley de Participación Popular, como la Ley INRA estaban empapadas del discurso multiculturalista del reconocimiento de la diversidad cultural, de las formas organizativas propias de las comunidades indígenas, de los derechos de los pueblos indígenas al territorio, etcétera. ¿Habrá triunfado finalmente el proyecto asimilacionista del Estado pluriétnico de la década de 1990?

Frente a esta lectura, podemos reaccionar desde dos perspectivas, apelando a la historia y a la etnografía. Desde la perspectiva histórica, podemos decir que los ayllus, desde la época temprana de la Colonia y en la época republicana, nunca se declararon al margen de la legalidad estatal (excepto en los momentos de mayor radicalidad como los levantamientos de 1781 o de 1899). Al contrario, los movimientos cacicales de los siglos XIX y XX nos muestran que los ayllus han apelado a la legalidad para demandar sus reivindicaciones, en particular la restitución de sus tierras.

La municipalización significó un proceso de sindicalización, de construcción de una nueva institucionalidad local acorde con las exigencias de la institucionalidad estatal que se estaba implantando. Las “obras”, el discurso del progreso y desarrollo que traía consigo la Ley impulsaron inicialmente una nueva dinámica organizativa. Sin embargo, la organización social no podía reducirse a la mera administración de los magros recursos municipales. El tema de la tierra y la seguridad jurídica de su posesión como base de la misma existencia de la comunidad y sus miembros entró en el debate a través del largo camino que iniciaron las autoridades originarias para la consecución de la titulación de la TCO, también en el marco de la nueva normativa impuesta con la Ley INRA.

De este modo, y a través de un proceso de constante reflexión colectiva, de no pocas disputas entre grupos al interior de la comunidad, de evidentes luchas de poder, prevaleció la comunidad bajo la forma Ayllu. Kirkyawi fue capaz de desarrollar un sólido sistema organizativo que responda a la institucionalidad estatal sin convertirse en una simple organización de base territorial. Logró integrar estos nuevos elementos organizativos desde la matriz agraria y la cosmovisión andina y de este modo pudo recrearse como comunidad, como el referente identitario principal de sus miembros y como la unidad social básica en la que se generan los marcos de comprensión que permiten las transacciones, la relación con el mundo y las representaciones que las posibilitan, la cosmovisión propia.

Por tanto, podemos decir que el territorio y la organización política del ayllu que ha sostenido estas reivindicaciones han sido los elementos principales de disputa, negociación y conflicto con el Estado. Elementos que, sustentados en una visión política orientada a la defensa, en definitiva, de una forma particular de “ser en el mundo”, se constituyen en una posibilidad de construir el Estado plurinacional, es decir un Estado construido no en base a paradigmas homogeneizantes sino a formas estatales locales.

En el caso de Kirkyawi, ambos procesos han dado como resultado el surgimiento del sindicalismo agrario como un tipo de organización funcional al municipalismo. Por otra parte, también la organización originaria que estaba circunscrita a este ámbito simbólico y productivo, de alguna manera se ha “institucionalizado” para encarar el largo proceso de titulación como TCO. Finalmente, vimos como ambos tipos de organización han irrumpido en el ámbito de la institucionalidad estatal a través del control del Municipio. De este modo, tenemos un sistema organizativo complejo, pero que en la práctica es integrado. Aquí queremos recalcar que no se trata de un análisis de la mayor o menor vigencia del ayllu como una forma de organización tradicional contrapuesta al sindicalismo o a los cargos estatales. Lo que queremos mostrar es más bien cómo el Ayllu, como expresión social de la cosmovisión de la comunidad ha sido capaz de enriquecer y ampliar su forma de organización social y política con el fin de conservarse y reproducirse como tal en sus elementos más profundos que tienen que ver con la matriz agraria.

Los cargos son la expresión de la identidad de la Comunidad, de cómo se concibe a sí misma. La complejidad del sistema de cargos que hemos analizado en este capítulo da cuenta de que nada está más lejos del Ayllu andino que el atavismo estático que se aferra a por un espíritu conservador a “usos y costumbres” estáticos e inalterables. Todo lo contrario, el Ayllu Kirkyawi ha sido capaz de recrearse al resignificarse como comunidad de comunidades, ampliando y complejizando su sistema organizativo y, por ende, su identidad como ente social y político.

Esta concepción del complejo organizativo del Ayllu la hemos mostrado a través del análisis de la descripción etnográfica de este sistema organizativo propiamente dicho. Para esto hemos recurrido a distinguir tres niveles de análisis: el comunitario, el intermedio y el regional. En cada nivel hemos entrado en el detalle de las formas de elección y funciones de los cargos originarios, sindicales y estatales; en el escalafón a través de historias de vida y en el análisis de las asambleas como espacio privilegiado de circulación de la información y el discurso, discusión, reflexión y toma de decisiones.

En el nivel del ayllu mínimo o comunidad, tenemos un complejo sistema de cargos que van desde los cargos originarios, vinculados con la matriz agraria, pasando por la nueva estructura sindical y llegando a aquellos que están directamente relacionados con la institucionalidad estatal. Esto implica una forma nueva y distinta de concebirse como referente identitario de sus miembros. O, de otro modo, que sus miembros han sido capaces de resignificar su comunidad para concebirla al mismo tiempo como un ayllu mínimo, un conjunto de *urigen*, un sindicato campesino que es al mismo tiempo un conjunto de *afiliados* y desde el punto de vista de la institucionalidad estatal una OTB.

El análisis del escalafón, así como las formas de elección, nos permite apreciar ciertos criterios en base a los cuales se han ido construyendo distintos ámbitos y niveles de “ciudadanía”. Es decir, criterios en base a los cuales el individuo, la pareja, la familia, la “cocina”, el “urigen”, se constituyen en sujetos de derecho y de obligaciones al interior de la comunidad.

Fijémonos que en la legislación estatal nacional, el “ciudadano” es el individuo mayor de 18 años. La edad es el único criterio de “ciudadanía” y el individuo es el sujeto de derecho por excelencia. En la comunidad, nuevamente “de matriz agraria”, el individuo no es sujeto de derecho mientras no se constituya en pareja. Y cuando se constituye en pareja, tampoco el individuo es sujeto de derecho, sino la pareja. La pareja tiene derecho de recibir tierras para asegurar su sustento y la pareja tiene derecho y obligación de asumir los cargos. Se puede argumentar en contra, diciendo que, por ejemplo, en los cargos sindicales son los hombres los que participan y no la pareja o en la organización femenina son las mujeres las que participan y no la pareja; o que en los cargos de la organización originaria los “kuraq tata caminan solos, sin su mujer”. Sin embargo, en todos los casos, puede ser el hombre o la mujer los que participen en asambleas u otras actividades, pero su participación es permitida y reconocida siempre y cuando sean “mayores de edad” o “jaq’i”, es decir que hayan asumido la responsabilidad de formar una nueva familia. Por tanto, es la pareja el sujeto de derecho, aunque uno de sus miembros sea más visible en la organización.

Es importante notar también que además de la pareja, otro tipo de agregaciones sociales sean reconocidas como sujeto de derecho. En nuestro caso, tenemos a los “afiliados”, es decir a las

familias constituidas que tienen tierra y por tanto tienen derecho a participar en la organización sindical. Las “cocinas” o familias extensas, que también son consideradas como sujetos colectivos de derechos y obligaciones en ciertos ámbitos. Los “urigen” que son grupos de familias extendidas que tienen un ascendiente común del cual han heredado sus tierras y que tienen obligación de asumir los cargos originarios, por ejemplo. En este caso, cuando un “urigen” designa a uno de sus miembros (pareja) para asumir el cargo de kuraq tata, no sólo es la pareja la que asume el cargo, sino de alguna manera todo el “urigen”.

Este dato nos abre a una concepción distinta de “ciudadanía” que rebasa al individuo y que permite pensar en un tipo de “ciudadanía colectiva”, según la cual la pareja, la “cocina” o el “urigen” son reconocidos como sujetos de derecho. A partir de esto es que podemos plantear también un tipo de ciudadanía colectiva ampliada a toda la comunidad política.

El nivel intermedio nos muestra que aquellas identidades mayores también se resignifican. Una comunidad o ayllu mínimo es, al mismo tiempo, parte de un Jap’iy y de una Parcialidad, de una Subcentral sindical o de un Cantón. Así como las unidades mínimas de la comunidad se recrean y reinventan, las comunidades se reagrupan, forman nuevas alianzas, existen procesos de fisión y fusión, nuevos y distintos referentes territoriales, pero, sobre todo, se han constituido en nuevos actores colectivos y por ende, un tipo distinto de relación de éstos entre sí. Han incorporado dispositivos organizativos como las “directivas”, y un ciclo de asambleas que permite el flujo de información de forma vertical y horizontal y permite un proceso participativo de toma de decisiones en los temas inherentes a la misma subsistencia de sus miembros.

En el nivel regional, el antiguo Ayllu Kirkyawi se ha constituido en una Central Sindical, un Municipio, una Provincia y una TCO. La CPPP, si bien es una instancia relativamente nueva, muy pronto se ha convertido en la máxima expresión de esta nueva identidad comunitaria en la que caben las distintas formas de organización. Pero, sobre todo, en la expresión de esta capacidad de resignificar al Ayllu como comunidad, como referente identitario central de sus miembros. No nos referimos a la preeminencia de la organización originaria sobre otras, sino a la capacidad de crear una “gramática” organizativa flexible y amplia que le permite crear nuevos referentes identitarios para sus miembros individuales y colectivos a partir de los cuales se genera un único sentido de pertenencia, antes que de exclusión.

Si bien en este complejo organizativo se vislumbra una aparente disputa por la legitimidad y el peso político entre el ayllu y el sindicato y una tendencia a que el sindicalismo agrario, mediante su protagonismo en el ámbito municipal vaya cobrando mayor preeminencia, la referencia al Ayllu no como una forma organizativa más, sino como la expresión social de la cosmovisión, hace que la discusión en estos términos no sea apropiada. En el conjunto del

Ayllu, la organización sindical agraria no tiene directa relación con aquel referente principal que es la matriz agraria de la comunidad y los otros elementos descritos. Si bien en apariencia el sindicalismo puede presentarse como el referente organizativo principal en el contexto del municipio o de la política partidaria regional o departamental, su papel debe ser comprendido en el conjunto de la vida del Ayllu. Lo propio pasa con aquella parte “institucionalizada” de la organización originaria que le disputa legitimidad al sindicato apelando a la tradición o a la centralidad de la demanda por la tierra.

Recordemos que uno de los momentos más álgidos de la relación ayllu sindicato fue sin duda la participación de ambas organizaciones en las elecciones municipales del 2004. Sin embargo, pasadas las elecciones, prevaleció el discurso de que “somos la misma gente”. Este discurso no solo nos remite a la necesidad de coordinación entre ambas organizaciones, como en su momento se discutió, sino precisamente a “la misma gente” puede organizarse de distintas maneras simultáneamente para interactuar entre sí y con otras instancias externas sin perder este sentido de pertenencia y sin perder de vista el horizonte político comunitario. En ambos casos se trata de arreglos institucionales que le permiten al Ayllu tentar distintos derroteros en el proyecto político que está en el fondo: la lucha por un gobierno propio.

En este punto, podemos afirmar que las nociones locales de poder estructural consiste en lo siguiente. El Ayllu como comunidad es un tipo de organización social que comprende unidades identitarias menores en relación de correspondencia. Al mismo tiempo, es capaz de crear distintos juegos organizativos que se complementan entre sí. De este modo, los principios de correspondencia y complementariedad se ponen en juego en la organización social del Ayllu. Las distintas formas organizativas van creando un complejo de subsistemas que antes que excluirse, se complementan. Las identidades que se generan a la vez que posibilitan la constitución de estos sujetos colectivos son, pues, múltívocas y no excluyentes. Prevalece pues la lógica de la “complementariedad del control vertical” en la organización social. Bajo esta lógica es que se nos hace comprensible cómo el mismo grupo social pone en juego distintas identidades en la interacción social. Esta ampliación de los horizontes políticos permite el acceso a un máximo de “recursos” organizativos, el acceso a instancias diversas de participación en ámbitos supracomunitarios y estatales

El Ayllu debe comprenderse como Comunidad de comunidades, como una sociedad de sujetos colectivos que se van constituyendo de manera permanente, en la interacción. La virtud del Ayllu reside en que ha sido y es capaz de crear las condiciones para la emergencia de otros sujetos colectivos que interactúan en el marco de la identidad comunitaria y bajo la lógica andina de la “complementariedad del control vertical”.

He aquí la potencia integradora del ayllu como forma organizativa fundante de la comunidad política. Tal vez esta potencia explica la razón de la persistencia del ayllu ante el asedio permanente del que ha sido objeto durante siglos.

Queda pendiente, a partir del estudio aquí presentado, buscar nuevos derroteros políticos alternativos a las concepciones multiculturales vigentes aún en el discurso del Estado Plurinacional, que asimila errónea o intencionadamente a la “nación” con las “culturas” y peor aún a las “culturas” con los grupos lingüísticos. La actual coyuntura política y legislativa en la que se está discutiendo el tema de las autonomías indígenas podría abrir la posibilidad de otorgar ciertas competencias legislativas a las comunidades que estén en el camino de lograr su autonomía. Es necesario, desde el Estado, pasar del reconocimiento a la construcción de un sistema político administrativo que contemple la posibilidad de que las comunidades políticas puedan determinar el sistema político por el que les conviene regirse, el sistema de autoridades, sus competencias, sus formas de elección, las instancias de participación y toma de decisiones y las instancias y formas legislativas de acuerdo a su cosmovisión.

De la futura lucha y de las decisiones de las comunidades indias dependerá la construcción del Estado Plurinacional que responda a esta demanda expresada el Tata Central, Sergio, en una asamblea: *Gobiernanancheq tian noqancheq pura* (debemos gobernarnos a nosotros mismos).

Bibliografía

- Abercrombie, Thomas (2006) *Caminos de la memoria y el poder*, IFEA, IEB, ASDI, La Paz.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1991 (1953), *Formas de gobierno Indígena*, INI, Universidad Veracruzana, Gobierno del estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, México.
- Albó, Javier y equipo CIPCA 1972 “Dinámica en la estructura inter-comunitaria de Jesús de Machaca” en *América Indígena*, Vol. 32, Num. 3, Julio-Septiembre, pp. 773-816.
- Albó, Xavier (1975) “La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo” en *Estudios andinos* 11, pp. 67-109,
- Albó, Xavier (1987) “De Mnristas a Kataristas a Katari” en Steve Stern, *Resistencia, rebelión y conciencia en los Andes, siglos XVIII al XX*, IEP, Lima, pp. 357-389
- Albó, Xavier (compilador) (1988) *Raíces de América: el mundo aymara*, Alianza Editorial, Unesco.
- Albó, Xavier y Josep Barnadas (1990) *La cara india y campesina de nuestra historia*, CIPCA, La Paz.
- Albó, Xavier (1991) “El thaqui o camino en Jesús de Machaca”, en *América Indígena* 32 (3): pp. 773-816.
- Albó, Xavier (1993) “Lo andino en Bolivia: Balance y prioridades”, en Lourdes Arizpe (comp.), *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*, UNAM, México, pp. 395-453.
- Albó, Xavier (1997) “Alcaldes y concejales campesinos/indígenas: La lógica tras las cifras”, en Ministerio de Desarrollo Humano, *Indígenas en el poder local*, Ministerio de Desarrollo Humano, Bolivia.
- Albo, Xavier (2000) “Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales”, Trabajo presentado al encuentro "Cristianismo y Poder en el Perú Colonial", Fundación Kuraka, Cuzco, junio 2000, en http://albo.pieb.com.bo/archivos/Preguntas_XavierAlbo.pdf
- Albo, Xavier (2002) *Pueblos indios en la política*, CIPCA, La Paz.
- Albó, Xavier (1994) “El mundo de adentro en el ciclo vital del aymara” en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, año 6, N° 18, Universidad de Colima, pp. 175-201 disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/316/31661810.pdf>.
- Albó, Xavier y Cristina Bubba (2009) “Olivia Harris en nuestro recuerdo” en *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Volumen 41, N° 2, pp. 167-171
- Almaráz, Alejandro (2002) *Tierras Comunitarias de Origen Saneamiento y titulación. Guía para el Patrocinio Jurídico*, CEJIS, IWGIA, Santa Cruz.
- Antequera, Nelson (2010) “El sistema de organización originario y el ciclo agrícola – comercial – laboral como estrategia económica de resistencia a los fenómenos de pobreza en las comunidades indígenas del ayllu Kirkyawi (Bolivia)”, en María Mercedes Di Virgilio, María Pía Otero y Paula Boniolo (editoras) *Pobreza y desigualdad en América Latina y El Caribe*, CLACSO, Buenos Aires.
- Antezana, Fernando (2003) “Participación y poder popular en los municipios de Bolívar y Tacopaya” en Fernando Antezana (compilador) *Participación Popular: Balance y perspectivas*, CEPLAG, UMSS, Cochabamba, pp. 107-160.
- Arguedas, José María (1968) *Las comunidades de España y Perú*, Universidad Nacional de San Marcos, Lima.

- Arratia, Miguel (2002) *La participación de las organizaciones campesina – indígena en el proceso de participación popular en el municipio de Bolívar – ayllu Kirkyawi (1994-2000)*, Tesis de maestría, CESU, UMSS, Cochabamba.
- Astavaldson, Astavaldur y Félix Layme (2000) Jesús de Machaqa : la marka rebelde 4; las voces de los wak'a : fuentes principales del poder político aymara, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, La Paz.
- Ávila, Agustín (2002) “Organización social, autoridades indígenas y reforma constitucional”, en *México Indígena*, Vol. 1, No. 3, Diciembre de 2002.
- Barnadas (1978) *Apuntes para una historia aymara*, CIPCA, La Paz.
- Barth, Fredrik (2000) “Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity” en Hans Vermeulen y Cora Govers *The Anthropology of Ethnicity*, Het Spinhuis, Amsterdam.
- Blanes (1999) *Municipios y poder local en Bolivia*, La Paz.
- Blanes, José (2000) *Mallkus y Alcaldes*, CEBEM, PIEB, La Paz.
- Boletín Chitakolla (1984) “Fondo y formas básicas del sistema de organización de ayllus” en *Boletín Chitakolla*, Año 2, Num.11, Agosto 1984.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse (1978) “L’espace aymara: urco et uma” en *Annales E.S.C* 33(5-6), pp. 1057-1080.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse (1987) “La identidad aymara: una aproximación histórica”, HISBOL, IFEA, La Paz,
- Bouysse-Cassagne, Thérèse (1988) *Lluvias y cenizas: dos pachacuti en la historia*, HISBOL, La Paz.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse et.al. (1987) *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, HISBOL, La Paz.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse y Olivia Harris (1987) “I. Pacha: en torno al pensamiento andino” en Thérèse Bouysse-Cassagne, et.al. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, HISBOL, La Paz.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse (1980) *Les hommes d’en haut. Rapports sociaux et structures spatio temporelles chez les aymaras (xv-xvie siècles)*, Thèse de doctorat de 3e cycle, ehess, París.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse (1997) *Saberes y memorias en los Andes: in memoriam Thierry Saignes*, IFEA, Lima.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse y Platt, Tristan (2009) “Obituario: Olivia Harris 1948-2009” en *Tinkazos*. [online]. jun. 2009, vol.12, no.26 [citado 26 Febrero 2012], p.139-146. Disponible en <http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-74512009000100007&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1990-7451
- Brechetti, Ángela (2003) “...Los pintaré como estaban puestos hasta que entró en este reyno el santo ebangeleo’ Santa Cruz Pachakuti Yamqui, 1613” en *Anales del Museo de América*, 11, pp. 81-102.
- Briones, Claudia 2002 “Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto)marcación de ‘lo indígena’ en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural” en Norma Fuller (editora), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*, Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, Lima.
- Broda, Johanna (2007^a) “Introducción” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coordinadores) *La Montaña en el paisaje ritual*, IHH UNAM, ENAH, México, pp. 322-327.

- Broda, Johanna (2007b) “Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: los sacrificios de niños” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coordinadores) *La Montaña en el paisaje ritual*, IIH UNAM, ENAH, México, pp. 296-317.
- Broda, Johanna (2009a) “Historia comparada de las culturas indígenas de América” en Alicia Mayer (coordinadora) *El historiador frente a la historia*, UNAM, México, pp. 75-110.
- Broda, Johanna (2009b) “Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena” en Johanna Broda y Alejandra Gómez (coordinadoras) *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola*, BUAP, Puebla, pp. 46-66.
- Broda, Johanna (2009c) “Simbolismo de los volcanes. Los volcanes en la cosmovisión mesoamericana” en *Arqueología Mexicana*, Vol. XVI, Num. 95, pp. 40-47.
- Calderon, et al. (1984) *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*, CERES, Cochabamba.
- Calla, Ricardo (1999) “Indígenas, Ley de Participación Popular y cambios de gobierno en Bolivia (1994-1998), en W. Assies, G. Van der Haar y A. Hoekema. (eds.) *El Reto de la Diversidad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- Cámara Barbachano, Fernando (1952) “Political and Religious Organization” en *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 6: 283-298, University of Texas Press, Austin.
- Cancian, Frank (1967) “Political and Religious Organizations” en *Handbook of Middle American Indians*, Vol.6, 283-298.
- Canedo, Gabriela (1988) *La Ley de Participación Popular en la Central Campesina de Tiraque*, Tesis de Licenciatura en Sociología, UMSS.
- Canedo, Gabriela (2003) *Comunidad y reconocimiento de los usos y costumbres: concepciones, prácticas y alcances de los usos y costumbres en la organización política de Guelatao – Oaxaca*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, México.
- Carrasco, Pedro (1961) “The Civil-Religious hierarchy un Mesoamerican communities: pre- Spanish background and colonial development”, en *American Anthropologist*, Vol. 63: 483-497.,
- Carter, William (1982) *Irpa chico, individuo y comunidad en la cultura aymara*, Ed. Juventud, La Paz,
- Carter, William y Xavier Albó (1988) “La comunidad aymara: mini estado en conflicto” en Xavier Albó (compilador), *Raíces de América. El mundo aymara*, Alianza Editorial, Unesco, 451-492.
- CEDIB (2004) “Impacto de la Ley de Participación Popular en el proceso organizativo de Villa Sebastián Pagador”, informe de investigación Programa de Poder Local, UNITAS/CEDIB, Cochabamba.
- Celestino, Olinda, (1997) “Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales” en *Gazeta de antropología*, N° 13, en <http://hdl.handle.net/10481/13567>.
- Cereceda, V (1987) “Aproximaciones a una estética andina”, en Bouysse-Cassagne et al *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, HISBOL, La Paz.
- Chance, John y William Taylor (1987) “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico religiosa mesoamericana” en *Antropología*, suplemento del Boletín del INAH, nueva época, núm. 14, mayo, México.
- Choque Canqui, Roberto (1986) *Las masacres de Jesús de Machaca*, La Paz.
- Choque Canqui, Roberto (2003) *Jesús de Machaca la marka rebelde 1: cinco siglos de historia*, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, La Paz.

- Choque Canqui, Roberto, Esteban Ticona Alejo y Xavier Albó (1996) *Jesús de Machaca : la marka rebelde 2; sublevación y masacre de 1921*, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CEDOIN, La Paz.
- Condarco, Morales (2002) *Zárate, el "temible" Willca*, ed. del autor, La Paz.
- Condarco, Ramiro y Jhon Murra (1987) *La teoría de la complementariedad vertical eco simbiótica*, HISBOL, La Paz.
- Conde Mamani, Ramón y Felipe Santos Quispe (1987) "Ayllu y sindicato en el norte de Potosí (Provincia Bustillos)", Manuscrito, Simposio ayllu y sindicato, 11 pp.
- Contreras, Jesús (1996) "Las formas de organización comunal en los andes", en Mayan Cervantes (coord.), *Mesoamérica y los Andes*, CIESAS, México.
- Crespo, Román (1987) "Ayllu y sindicato" Boletín Chitakolla, Num.40-41, Enero - Febrero 1987.
- Cunurana, Justiniano (2003) "Participación Popular y emergencia campesina. El caso del Municipio de Bolívar" en Fernando Antezana (compilador) *Participación Popular: Balance y perspectivas*, CEPLAG, UMSS, Cochabamba, pp. 19-40.
- Dandler, Jorge (1983) *Sindicalismo campesino en Bolivia*, CERES, Cochabamba.
- Dandler, Jorge y Juan Torrico (1987) "El Congreso Nacional Indígena de 1945 en Bolivia y la Rebelión de Ayopaya (1947)" en Steve Stern, *Resistencia, rebelión y conciencia en los Andes, siglos XVIII al XX*, IEP, Lima, pp. 314-356.
- Delgado, Freddy (2002) *Estrategias de autodesarrollo y gestión sostenible del territorio en ecosistemas de montaña, complementariedad ecosimbiótica en el ayllu Majasaya Mujlli, departamento de Cochabamba*, Bolivia, AGRUCO, Plural, La Paz.
- Demelas, Marie-Danielle (1981) "Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia (1880-1910)" en *Revista de Historia Boliviana*. Cochabamba.
- Escalante, Yuri (2002) "Luces y sombras en el reconocimiento constitucional de los sistemas normativos de los pueblos indígenas", en *México Indígena*, Vol. 1, No. 3, Diciembre de 2002.
- Estermann, Josef (2006) *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ISEAT, La Paz.
- Figuroa, Alejandro (1994) "Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos", CONACULTA, México.
- Flores Galindo, Alberto (1987) "Buscando un Inca", en Steve Stern, *Resistencia, rebelión y conciencia en los Andes, siglos XVIII al XX*, IEP, Lima, 188-199.
- Flores Moncayo, José (1953) *Legislación boliviana del indio. Recopilación 1825-1953*, Ministerio de asuntos campesinos, Instituto Indigenista Boliviano, La Paz.
- Giesel, Elizabeth (1995) "Los ayllus de Calcha. Resistencia y renovación", en MUSEF, *Reunión anual de etnología 1994*, La Paz, pp. 169-200.
- Gilbert, Joseph y Daniel Nugent (compiladores) (2002) *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, Ediciones Era, México.
- Gobierno Municipal de Bolívar (1997) *Plan de desarrollo municipal*, Cochabamba.
- Godoy, Ricardo (1985a) "State, ayllu and Ethnicity in Northern Potosí, Bolivia" en *Anthropos*, 80:53-65.
- Godoy, Ricardo (1985b) "The fiscal role of the andean ayllu", ms. Harvard Institute for international development, Cambridge.

- Golte, Jurgen (1987) *La racionalidad de la organización andina*, 2ª. Edición, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Golte, Jurgen y Marisol de la Cadena (1986) *La codeterminación de la organización andina*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Grieshaber, Erwin (1991) “Resistencia indígena a la venta de tierras comunales en el departamento de La Paz, 1881-1920”, *Revista Data*, Num. 1, La Paz, 113-144
- Gutiérrez, Raquel y Álvaro García (2002) “El ciclo estatal y sus crisis” en Raquel Gutierrez et al. *Democratizaciones Plebeyas*, Muela del Diablo Editores, La Paz.
- Hale, Charles (2002) “Does multiculturalism menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala” en *Journal of Latin American Studies*, 34.
- Harris, Olivia y Xavier Albó (1984) *Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el Norte de Potosí*, CIPCA, La Paz.
- Harris, Olivia (1978) “El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi” en *Avances*, 1:51-64.
- Harris, Olivia (1983) “Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia” en *Revista Chungará* N° 11, noviembre 1983, 135-152.
- Harris, Olivia y Thérèse Bouysse-Cassagne (1988) “Pacha: en torno al pensamiento aymara” en Xavier Albó (compilador), *Raíces de América. El mundo aymara*, Alianza Editorial, Unesco, pp. 217-281
- Hernáiz, Irene y Diego Pacheco (2000) *La Ley INRA en el espejo de la historia. Dos siglos de Reformas Agrarias en Bolivia*, Fundación Tierra. Taller de iniciativas en Estudios Rurales y Reforma Agraria, La Paz.
- Hurtado, Javier (1986) *El Katarismo*, HISBOL, La Paz. pp. 219-249.
- Izko, Javier (1991) “Los ayllus de Sakaka y Kirkiawi (Bolivia): dos fronteras étnicas en litigio (s. XVI-XX)” en *Revista Data* 1:1991, 85-111
- Izko, Xavier (1992) *La doble frontera. Ecología, política y ritual en el altiplano central*, HISBOL, CERES, La Paz.,
- Jorgensen, Kaylen (2011) “El ‘archipiélago vertical’ andino. El control vertical de pisos ecológicos y dinámicas contemporáneas de migración” en Nelson Antequera y Cristina Cielo (editores) *Ciudad sin fronteras*, PIEB, La Paz.
- Klein, Herbert (1999) *Historia de Bolivia*, Ed. Juventud, La Paz. pp. 273
- Korsbaek, Leif (1996) *Introducción al sistema de cargos (antología)*, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Korsbaek, Leif (2002) “Comunidades indígenas y sistemas de cargos en el Estado de México”, en *México Indígena*, Vol. 1, No. 3, Diciembre de 2002.
- Larson, Brooke (1992) *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1500 – 1900*, CERES, HISBOL, La Paz.
- López, Ulpián Ricardo (1999) “Niños, cargos y yatiris en Carangas. Una aproximación al caminar andino” en *Eco andino*, Año 4, Num. 7- 8, Bolivia, CEPA, Oruro, pp. 8-33.
- Madrid, Emilio (1998) “La tierra es de quien pasa cargos. Relación de los ‘residentes’ con su pueblo (Huayllamarca y Llanquera)”, en *Eco andino*, 6, Bolivia, cepa, Oruro, pp. 83-120.
- Medina, Andrés (1990) “Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano”, en Yoko Sugiura y Mari Carmen Serra P (editoras), *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Gimpera*, UNAM, México, 447-482.

- Medina, Andrés (1995) “Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico”, en *Alteridades*, año 5, Num. 9, UAM-Iztapalapa, México, 7-23
- Medina, Andrés (1996) “Prólogo” en Leif Korsbaek *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- Medina, Andrés (2007^a) “Sistema de cargos y comunidad. Nuevos aportes a una vieja discusión” en Ángela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (compiladores) *¿A dónde va la antropología?*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, pp 177-217.
- Medina, Andrés (2007^b) “Los pueblos originarios del Sur del Distrito Federal: una primera mirada etnográfica” en Andrés Medina (coordinador) *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*, UNAM, UACM, México, pp. 29-124.
- Medina, Javier (2003) “1. Municipio indígena: historia de un concepto”, en Javier Medina (ed.) *Municipio indígena. La profundización de la descentralización en un estado multicultural*, Ministerio de Participación Popular, La Paz, 2003, 13-31
- Mendoza, Fernando (2003) *Atlas de los ayllus Sura y Qurpa Kirkiawi*, PRODEVAT, Cochabamba.
- Molina, Ramiro (1982) “Formas tradicionales de organización social y actividad económica en el medio indígena boliviano”, en *Anuario indigenista*, Vol. 42, Diciembre, 1982, pp. 71-78.
- Montaño, Mario (1975) “Los ayllus de chullpas” en *Pumapunku*, Num. 10, La Paz., pp. 102-111
- Murra, Jhon (1972) “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas”, en *Visita de la provincia de león de Huánuco por Iñigo Ortíz de Zúñiga*.
- Murra, Jhon (1975) *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*, IEP, Lima.
- Nicolas, Vincent et al. (2002) *Los ayllus de Tinkipaya. Estudio etnohistórico de su organización social y territorial*, PIEB, ISALP, La Paz.,
- Orellana, René (1999) “Municipalización de pueblos indígenas en Bolivia: impactos y perspectivas” en Willem Assies et. al. (editores) *El reto de la diversidad*, El colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- Pérez Ruiz, Maya (1991) “Reflexiones sobre el estudio de la identidad étnica y la identidad nacional”, en Arturo Warman y Arturo Argueta (coordinadores), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, Miguel Ángel Porrúa, ed., CIIH UNAM, pp. 317-367.
- Pérez Ruiz, Maya (2003) “La comunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones ineterétnicas” ponencia presentada en el seminario “La comunidad a debate. reflexiones en torno al papel de la comunidad en el México contemporáneo”, PROIMMSE-UNAM, 15-17 octubre de 2003, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- Platt, Tristan (1981) “El papel del ayllu andino en la reproducción del régimen mercantil simple en el norte de Potosí”, en *América Indígena*, Vol. 41, Octubre - Diciembre, 1981, 665-728
- Platt, Tristan (1982) *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el norte de Potosí*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Platt, Tristan (1984) “Liberalism and ethnocide in the southern Andes” en *History workshop journal* 17:3-18.
- Platt, Tristan (1986) “Mirrors and maize: the concept of yanantin among the Macha of Bolivia” en J. Murra, N. Wachtel y J. Revel, *Anthropological History of Andean Politics*, Cambridge University Press, London, pp. 228-259

- Platt, Tristan (1987a) “La experiencia andina de liberalismo boliviano entre 1825 y 1900: Raíces de la rebelión de Chayanta (Potosí) durante el siglo XIX” en Steve Stern, *Resistencia, rebelión y conciencia en los Andes, siglos XVIII al XX*, IEP, Lima, pp. 261-303
- Platt, Tristan (1987b) “Entre ch’axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara”, en Bouysse-Cassagne et.al., *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, HISBOL, La Paz., 61-132
- Platt, Tristan (1988) “Pensamiento político aymara” en Xavier Albó (compilador), *Raíces de América. El mundo aymara*, Alianza Editorial, Unesco, pp. 365-449.
- Platt, Tristan (1999) *La persistencia de los ayllus en el Norte de Potosí. De la invasión europea a la República de Bolivia*, Fundación Diálogo, Colección Textos Breves, La Paz.
- Platt, Tristan, Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris (2006) *Qaraqara-Charka: Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (Siglos XV-XVII): Historia antropológica de una confederación aymara*, IFEA, Plural Editores, U. St Andrews, FBCB, La Paz.
- Portugal Mollinedo, Pedro (1987) “Ayllu y/o sindicato” Manuscrito, Simposio ayllu y sindicato, 7 pp.
- Prada, Raúl (2004) *Largo Octubre*, Plural Editores, La Paz.
- Puga, Mario (1950) “El ayllu: su naturaleza y régimen económico – social” en *América indígena*, Vol. X, Num. 4, Octubre 1950, pp.283-299.
- Quispe, Eliseo, et al. (2002) *Tierra y territorio. Thaki en los ayllus y comunidades de ex hacienda*, PIEB, La Paz.
- Rasnake, Roger (1989) *Autoridad y poder en Los Andes. Los Kuraqkuna de Yura*, HISBOL, La Paz.
- Reinaga, Fausto (2006) *Tesis India*, La Paz.
- Ríos, Héctor et.al. (2002) *Los ayllus de Tacobamba*, PIEB, La Paz.,
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1978) “El mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca” en *Avances*, Febrero 1978, Num.1, pp.51-64.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2003) *Oprimidos pero no vencidos*, Ayuriwiri, Ediciones Yachay Wasi, La Paz.
- Rivera Silvia y equipo THOA (1992) *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, Aruwiwiri, La Paz.
- Rivière, Gilles (1983) “Quadripartition et ideologie dans les communautés aymaras de Carangas” en *Bulletin de l’institut francais d’etudes andines* 12 (3-4): 41-62,
- Rivière, Gilles (1994) “El sistema de aynuqa: memoria e historia de la comunidad (comunidades aymara del altiplano boliviano)” en Dominique Herve, Didier Genin y Gilles Rivière (editores) *Dinámicas de descanso de la tierra en los Andes*, IBTA-ORSTOM, La Paz.
- Rocha, José Antonio (1999) *Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás. Ideología étnica, el poder y lo político entre los quechuas de los valles y serranías de Cochabamba (1935-1952)*, Plural editores, UCB, UMSS, Cochabamba.
- Roux, Jean Claude (2006) *La question agraire en Bolivia. Una déchirure entre mondialisation débridée et utopie millénariste*, L’Harmattan, Paris.
- Saignes, Thierry (1993) *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*, HISBOL, IFEA, La Paz.
- Soto, Veimar (1997) “Descripción socio económica y organizativa del ayllu Chayantaka en el norte de Potosí” en Museo nacional de etnografía y folklore, *XI Reunión anual de etnología*, La Paz, pp. 85-95.

- Soto, Veimar (2004) “Reconstitución de los Ayllus Andinos: una aproximación a la realidad contemporánea de las organizaciones indígenas en el departamento de Potosí” en Museo nacional de etnografía y folklore, *Reunión anual de etnología 17*, La Paz.
- Stavenhagen, Rodolfo y Margarita Nolasco (1988) *Política Cultural para un país multiétnico*, Dirección General de Culturas Populares, México.
- Stern, Steve (1987) “Introducción a la parte IV” en Steve Stern, *Resistencia, rebelión y conciencia en los Andes, siglos XVIII al XX*, IEP, Lima
- Tamayo, Franz (1993 [1919]) *Creación de la pedagogía nacional*, Librería editorial Juventud, La Paz.
- Tapia, Nelson (2002) *Agroecología y agricultura campesina sostenible en los Andes bolivianos, el caso del ayllu Majasaya Mujlli, departamento de Cochabamba*, Bolivia, AGRUCO, Plural, La Paz.
- Tax, Sol (1937) “The municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala” en *American Anthropologist*, Vol. 39: 423-444.
- THOA (1995) *Ayllu: Pasado y futuro de los pueblos originarios*, Taller de historia oral andina, Aruwiwiri, La Paz.
- Ticona Alejo, Esteban y Xavier Albó (1997) *Jesús de Machaca, la Marka Rebelde 3; La lucha por el poder comunal*, CIPCA, La Paz.
- Ticona Alejo, Esteban y Xavier Albó (1995) *Votos y wiphalas*, CIPCA, La Paz.
- Torres Cisneros, Gustavo (2002) “Sistema de cargos y cosmovisión”, en *México Indígena*, Vol. 1, No. 3, Diciembre de 2002.
- Urioste, Miguel (2003) “La reforma agraria abandonada: valles y altiplano” en *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*, CIPCA, La Paz.
- Urioste, Miguel y Pablo Pacheco (coordinadores) (2001) *Las tierras bajas en Bolivia*, PIEB, La Paz.
- Van Cott, Donna Lee (2000) *The friendly liquidation of the past*, University of Pittsburg Press, Pittsburg.
- Vargas, Humberto y Thomas Kruse (2000) “Las victorias de Abril: una historia que aún no concluye” en *OSAL*, No. 2, Septiembre.
- Vargas, John (coordinador) (2003) *Proceso agrario en Bolivia y América Latina. 50 años de Reforma Agraria en Bolivia*, CIDES-UMSA; Fundación Tierra, CEJIS; DANIDA, Plural Editores, La Paz.
- Villa Rojas, Alfonso (1947) “Kinship and nagualism in a Tzeltal community, Southeastern Mexico” en *American Anthropologist*, Vol. 49: 578-587.
- Wachtel, Nathan (1981) “Los mitmas del valle de Cochabamba: La política de colonización de Wayna Capac” en *Historia Boliviana I/1* (1981), Cochabamba.
- Wolf, Eric (1955) *Types of Latin American Peasantry: a preliminary discussion*, *American Anthropologist*, Vol. 57: 452-471.
- Wolf, Eric (1957) “Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java” en *The Bobbs-Merrill reprint series in the social sciences*, 1-18
- Yampara, Simón y Quilla Guiniol (2012) *La fiesta de la Chakana, 3 de mayo*, Gobierno Autónomo Municipal de La Paz, La Paz.
- Zárate, Margarita (1998) *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Zamora, Michoacán.

Zavaleta Mercado, René (1985) *Lo nacional popular en Bolivia*, Siglo Veintiuno Editores, México.

Zegada, María Teresa et al. (2011) *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano*, CLACSO, Muela del Diablo Editores, La Paz.

ADN. Sigla del partido político Acción Democrática Nacionalista

Alto Beni. Región tropical del Departamento de La Paz.

Ch'uñu. Papa deshidratada.

Chapare. Región tropical del Departamento de Cochabamba.

COB. Central Obrera Boliviana.

CONAMAQ. Confederación Nacional de Ayllus y Marcas del Qollasuyu.

CPPP. Consejos Provinciales de Participación Popular.

CSUTCB. Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

FASOR. Federación de Ayllus del Sur de Oruro.

Ley INRA. Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria.

LPP. Ley de Participación Popular.

MAS. Sigla del partido político Movimiento al Socialismo.

MIP. Sigla del partido político Movimiento Indígena Pachakuti.

Mita. Servicio obligatorio de trabajo en las minas de Potosí impuesto durante la colonia sobre la población indígena.

Mitayo. Persona que cumple la mita.

MNR. Sigla del partido político Movimiento Nacionalista Revolucionario.

OTB. Organización territorial de base.

POA. Plan Operativo Anual del Municipio.

PRODEVAT. Proyecto de desarrollo de los valles de Arque y Tapacarí.

TCO. Tierra Comunitaria de Origen.

THOA. Taller de Historia Oral Andina.

UDP. Sigla del partido político Unidad Democrática Popular.