

De un tiempo a esta parte el concepto de *ayllu* es utilizado con mucha más frecuencia que en años anteriores, pero, curiosamente, la mayoría desconoce su lógica interna, su funcionamiento y la relación que puede tener —o no— con el Estado boliviano. *Tierra y territorio: thaki en los ayllus y comunidades de ex hacienda* tiene el mérito de mostrarnos al detalle todo lo que ocurre en su interior y también su correlación —muchas veces desigual— con las instituciones que lo rodean.



THAKI EN LOS AYLLUS Y COMUNIDADES DE EX HACIENDA

PIEB

investigaciones regionales

ORURO



TIERRA Y TERRITORIO

Thaki en los ayllus y comunidades de ex hacienda

Eliseo Quispe L.
Alberto L. Aguilar C. Ruth Rocha G.
Norka Aranibar C.



Tierra y territorio: *thaki* en los *ayllus*
y comunidades de ex hacienda

INVESTIGACIONES REGIONALES

Tierra y territorio: *thaki* en los *ayllus* y comunidades de ex hacienda

Eliseo Quispe López

Alberto Luis Aguilar Calle
Ruth Carol Rocha Grimoldi
Norka Aranibar Cossío

Blanca Huanacu Bustos
Walter Condori Uño



Dirección de Postgrado
e Investigación Científica
de la Universidad Técnica de Oruro



Centro de Ecología
y Pueblos Andinos



Programa de Investigación
Estratégica en Bolivia

La Paz, 2002

Esta publicación cuenta con el auspicio del Directorio General para la Cooperación Internacional del Ministerio de Relaciones Exteriores de los Países Bajos (DGIS).

Quispe López, Eliseo

Tierra y territorio : *thaki* en los *ayllus* y comunidades de ex hacienda / Eliseo Quispe López; Alberto Luis Aguilar Calle; Ruth Carol Rocha Grimoldi; Norka Aranibar Cossio; Blanca Huanacu Bustos; Walter Condori Uño. — La Paz : FUNDACIÓN PIEB, Julio 2002.
xiv; 220 p. , tpls. ; 21 cm. — (Investigaciones Regionales ; no. 4)

D.L. : 4-1-978-02

ISBN: 99905-817-9-7 : Encuadernado

SOCIOLOGÍA RURAL / PARCELACIÓN DE LA TIERRA / PROPIEDAD DE LA TIERRA
/ TIERRAS COMUNALES / IDENTIDAD CULTURAL / REFORMA DE TENENCIA DE
LA TIERRA / ORURO

1. título 2. serie

D.R. © FUNDACION PIEB, julio 2002
Edificio Fortaleza, Piso 6, Of. 601
Av. Arce Nº 2799, esquina calle Cordero, La Paz
Teléfonos: 243 25 82 - 243 52 35
Fax: 243 18 66
Correo electrónico: fundapieb@unete.com
website: www.pieb.org
Casilla postal: 12668

Diseño gráfico de cubierta: Alejandro Salazar

Edición: **entrelíneas**. COMUNICACION EDITORIAL
Wilmer Urrelo

Producción: Editorial Offset Boliviana Ltda.
Calle Abdón Saavedra 2101
Tels.: 241-0448 • 241-2282 • 241-5437
Fax: 242-3024 — La Paz - Bolivia

Impreso en Bolivia
Printed in Bolivia

Índice

Presentación.....	VII
Prólogo	IX
Introducción.....	XI
CAPÍTULO UNO	
MARCO GENERAL	1
1. Marco conceptual	2
2. Marco metodológico	9
3. Marco histórico	10
CAPÍTULO DOS	
ESTUDIOS DE CASO DE LOS AYLLUS QULLANA Y PIRUKA	25
1. Descripción del ecosistema de los <i>ayllus</i>	25
2. Población: características socioeconómicas y culturales	27
3. Territorio	30
4. Tierra	62
5. Estructura organizativa: autoridades originarias	84
CAPÍTULO TRES	
ESTUDIO DE CASO: COMUNIDAD GUARDAÑA	121
1. Introducción.....	121
2. El territorio.....	124
3. Ocupación espacial de la comunidad y central sindical.....	130
4. Identidad y espacio.....	135

5. Ocupación espacial político-administrativa	141
6. Tierra	150
7. Estructura organizativa de la central Guardaña	168

CAPÍTULO CUATRO

ANÁLISIS COMPARATIVO: AYLLUS Y COMUNIDADES

DE LA EX HACIENDA	183
1. Territorio	183
2. Tierra	187
3. Organización	191

RESULTADOS Y RECOMENDACIONES	195
1. Resultados	195
2. Recomendaciones.....	196

Bibliografía	203
--------------------	-----

Glosario	213
----------------	-----

Autores	219
---------------	-----

Presentación

Más de 70 representantes de instituciones del Estado, universitarias, eclesiales, instituciones privadas de desarrollo social, cooperación internacional e investigadores independientes, vinculados al desarrollo del departamento de Oruro, identificaron en noviembre de 1999 las prioridades de investigación en la región.

El proceso fue organizado como paso previo al lanzamiento de la Convocatoria Regional Oruro, modalidad con la que el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) busca generar oportunidades para investigar y formar a nuevos investigadores en aquellas regiones alejadas del eje troncal.

Minería, metalurgia y medio ambiente; desarrollo rural, migración e identidades étnicas; comercio y economía informal; Estado y actores sociales; turismo, producción artesanal y microempresa fueron los ejes temáticos identificados como prioritarios para lanzar el concurso, con el apoyo de la Dirección de Postgrado e Investigación Científica (DPIC) dependiente de la Universidad Técnica de Oruro (UTO) y el Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA).

Se presentaron a la Convocatoria Regional Oruro, lanzada en diciembre del mismo año, 68 proyectos que involucraron a más de 200 investigadores. Se trata, hasta ahora, de la convocatoria regional del PIEB con mayor número de concursantes. De éstos, ocho proyectos fueron favorecidos con el financiamiento respectivo para investigar temas considerados prioritarios para la región.

Como parte de la línea de difusión y uso de resultados, y de la política del PIEB de democratizar los conocimientos adquiridos, en septiembre de 2001 se presentaron los principales hallazgos de estas investigaciones en un coloquio que contó con la participación

de sujetos de investigación, operadores de políticas públicas, académicos, universitarios y otros sectores de la sociedad civil.

El PIEB ahora pone a consideración de sus lectores siete de estos estudios publicados en su Serie Investigaciones Regionales. *Tras las huellas del Tambo Real de Paria; Dinamitas y contaminantes. Cooperativas mineras y su incidencia en la problemática ambiental; Efectos ambientales y socioeconómicos por el derrame de petróleo en el río Desaguadero; Ventajas comparativas y competitivas del comercio regional orureño; Tierra y territorio: thaki en los ayllus y comunidades de ex hacienda; Del proceso de acompañamiento hacia la autogestión de sistemas de riego; Minería y comunidades campesinas en los Andes. ¿Coexistencia o conflicto?* Estos trabajos ofrecen importantes datos que aportan al desarrollo de Oruro; por otro lado, la rigurosidad de sus planteamientos, los convierte en el referente para otros estudios.

Gilberto Pauwels, director del CEPA, institución que junto a la DPIC acompañó al PIEB en todo este proceso, aseguraba que ésta es la primera vez en la historia del Departamento que en tan poco tiempo estudiosos orureños han podido iluminar tantas facetas de lo que se vive y se piensa en su propio ambiente.

Esperamos, en ese sentido, que estas publicaciones contribuyan con información valiosa a la reflexión, y se constituyan en insumos para la discusión de políticas públicas a favor de Oruro.

Godofredo Sandoval
Director Ejecutivo del PIEB

Prólogo

Eliseo Quispe, Alberto Aguilar, Ruth Rocha y Norka Aranibar nos amplían nuestro escaso conocimiento sobre el accionar contemporáneo de las autoridades originarias (*tata jilaqatas* y *mama jilaqatas*) en la administración, distribución y uso de la tierra-territorio de los *ayllus* Piruka, Qullana y el sindicato Guardaña de las provincias Saucarí y Cercado del departamento de Oruro.

La investigación nos invita a entender la dinámica de la *democracia* de dos *ayllus* y una ex hacienda de Oruro —generalizables al departamento y la región andina—, que a través de las autoridades originarias y sindicales administran, distribuyen y utilizan la tierra-territorio y los recursos naturales. La base de todas estas acciones son los valores culturales, políticos, económicos y espirituales indígenas, como el *thakbi*, la *maypisa* y la *muyt'a*.

La dinámica y el problema contemporáneo de los *ayllus* Piruka, Qullana y Guardaña están en estrecha relación —muchas veces en contradicción— a la práctica territorial centralizadora del Estado boliviano. En esta línea de reflexión, los investigadores nos muestran algunos efectos negativos de la Ley de Participación Popular de 1994, que pese a su retórica de reconocimiento a lo indígena, no abandonó la idea de desconocer a las autoridades originarias. Una muestra de esto son los intentos de generar nuevas formas de representación mediante las Organizaciones Territoriales de Base (OTBs) o los Comités de Vigilancia.

En el sentido teórico, el trabajo aporta a la discusión del concepto de *thakbi* o la democracia del *ayllu*. Aquí destaco la aproximación al problema de manera dinámica, dejando de lado las percepciones estáticas e idealizadoras. Los autores sostienen que el *thaki* en los *ayllus* estudiados está sufriendo una serie de embates en su relación con la

democracia liberal o neoliberal; pero pese a esta situación desventajosa, el *tbaki* continua siendo el referente histórico más importante y legitimador de la lucha anticolonial de los *ayllus* y comunidades indígenas contemporáneas.

Esta forma de acercamiento dinámico nos permite entender, entre otros problemas, las contradicciones internas en el *ayllu*, como el incremento del número de familias y la no correspondencia con la distribución de tierras, que genera núcleos familiares con poco o casi sin ningún acceso al suelo.

El equipo de Eliseo Quispe nos lanza el reto de reconocer y valorar las formas de administración del hábitat del *ayllu*; el rol de las autoridades originarias, que mediante la *maypisa* y la *muyt'a* realizan el control de los linderos; la práctica de la religiosidad andina, donde los cerros y sitios sagrados son referentes simbólicos que ayudan a legitimar y delimitar los espacios territoriales de los *ayllus*, comunidades y ranchos.

Esta experiencia en el manejo de la tierra y el territorio permitió y aún permite la resolución de conflictos internos. Reconocer esta sabiduría, por parte del Estado y la sociedad civil, es considerar una de las reivindicaciones de los pueblos andinos: el derecho de administrar, distribuir y usar la tierra-territorio y los recursos naturales de manera sostenible.

Esteban Ticona Alejo
Sociólogo

Introducción

En gran parte del departamento de Oruro, además de las estructuras políticas estatales, se mantienen vigentes estructuras organizativas originarias tanto en *ayllus* como en las comunidades de las ex haciendas, aunque cada vez más debilitadas en aspectos de representatividad y participación. Estas estructuras enfrentan un proceso de transacción, búsqueda de reconocimiento y reivindicación de sus derechos y representación frente al Estado.

La temática aquí expuesta surge del accionar de CEDIPAS (tanto en la zona de Saucari como en otras)¹ con las autoridades originarias en la tarea de elaborar conjuntamente sus estatutos orgánicos y reglamentos internos en función de su reconocimiento frente al Estado. Los *ayllus*, como formas organizativas, están relacionados con aspectos productivos que tienen que ver con el manejo y control de recursos de la tierra-territorio, en consecuencia se está hablando de una relación fundamental de autoridades originarias y tierra-territorio como elementos que hacen la pervivencia de estas estructuras.

Hemos visto como algo fundamental profundizar el conocimiento sobre la importancia de los temas como la diferenciación en las formas de tenencia, distribución, manejo y uso de la tierra comunal donde es evidente el uso de una tecnología propia de las comunidades originarias y de la ex hacienda. Al mismo tiempo, pretendemos esclarecer

¹ En los últimos años, el Centro Diocesano de la Pastoral Social Oruro trabajó con el apoyo en la elaboración del Estatuto Orgánico y Reglamento interno de Saucari hasta lograr la personería jurídica como Cuerpo de Autoridades Originarias junto a Kurawara de Carangas, *ayllu* Majasaya, Tapakari de Cochabamba y el cantón Peñas, además de los *ayllus* Cundur Apachita y Tapakari de la provincia Poopó.

su dinámica de organización, roles y funciones en el ámbito sociopolítico, económico, cultural, territorial y religioso.

El equipo estuvo conformado por profesionales antropólogos y técnicos agrónomos que contaron con el apoyo y participación valiosa de los comunarios de los *ayllus* de la central Guardaña. Como estrategia metodológica la investigación toma en cuenta los siguientes ejes temáticos: territorio, tierra y la estructura organizativa, en función a tres estudios de caso. En primera instancia se tomaron a los *ayllus* originarios Qullana y Piruka de Saucari; y posteriormente el caso de la comunidad de la ex hacienda Central Guardaña de Cercado Norte (distrito 6), ambos del departamento de Oruro.

Como una forma de aproximación hacia el contexto de los *ayllus* y comunidades se optó por la valoración de las propias manifestaciones internas (dinámica comunal), entendidas como técnicas de investigación participativa por su relación a la problemática planteada.

Los instrumentos a los que se recurrió son los siguientes: *maypisa*, que consiste en el uso de la hoja de coca; que nos permitió establecer las relaciones socioculturales en los rituales, cabildos, reuniones comunales o familiares, garantizando en cierta medida la participación de los (as) comunarios (as); el *thaki* o camino que implica el conocimiento sobre el ciclo vital de las personas, éste se articula a la dinámica comunal del *ayllu* y otros espacios mediante el cumplimiento de cargos (roles y servicios) y funciones (familia, comunidad, *ayllu* y la iglesia); la *muyt'a* o rodeo es el medio por el que el *jilaqata* o autoridad originaria realiza, por una parte, el control integral del *ayllu* (económico, político, social, religioso y territorial) y por otra le permite conocer opiniones y crear consenso sobre la solución de problemas internos. También nos permitió la observación directa del contexto espacial (transecto) del territorio de los *ayllus*. El recorrido posibilitó contrastar la información obtenida mediante los mapas parlantes, quienes hacen posible conocer los criterios de uso y manejo del ecosistema de los *ayllus* y de la comunidad. La información obtenida fue retomada luego como insumo para la preparación del material empleado en la dinámica de carrera de coches, lo cual facilita cruzar datos y precisar o corroborar de manera participativa la información requerida. Ahora bien, la base de este proceso son las entrevistas colectivas y personales, abiertas en el primer momento y cerradas en el segundo.

En lo referente a la estrategia metodológica, uno de los espacios que nos permitió

concentrar la representación de los *ayllus* y comunidades fueron los talleres comunales, que nos facilitaron precisar información sobre los sitios sagrados como una estrategia de control espacial del territorio.

Durante el proceso investigativo establecimos una comunicación permanente con los *ayllus* originarios y la comunidad de la ex hacienda. Esto como una forma de acompañamiento a ciertas actividades en Qullana y Piruka, aunque proporcionalmente menos en Guardaña por los niveles de confianza alcanzados. También se establecieron relaciones interinstitucionales² con el fin de intercambiar experiencias con quienes comprometen su trabajo con organizaciones originarias en la perspectiva de coordinar futuras actividades dentro el marco de apoyo y el fortalecimiento de las organizaciones originarias y la socialización (o aplicación) de los resultados de la investigación.

Las perspectivas del presente trabajo son las de plantear posibles enfoques analíticos desde la experiencia propia de los comunarios y comunarias de los *ayllus* que aporten a la reflexión de la problemática originaria y de las comunidades de la ex hacienda. Hasta el momento se percibe que las políticas internas del Estado boliviano contribuyeron a generar no sólo un proceso dinámico de diferenciación al interior de las comunidades, sino conflictos y desacuerdos que contextualizan el surgimiento de nuevos espacios de representatividad que incidirán en el cambio de funciones sobre el control territorial que ejercen las autoridades originarias.

Por un lado, la concepción de territorialidad tanto en comunidades de ex hacienda como en comunidades originarias e incluso en instancias estatales no es la misma. Esto hace que se perciban fuertes contradicciones generadas por la aplicación de las últimas leyes que no reconocen la representatividad de los *jilaqatas* y de otros cargos comunales. Por otro lado, el actual sistema de distribución de tierras hace que se incremente el número de familias con poco o sin ningún acceso a terrenos. Es el caso del solar campesino, que después de 50 años de Reforma Agraria es insuficiente para la subsistencia, situación que formalizó la categoría de residentes (migrantes o de doble residencia) y estantes (comunarios).

Para plasmar el proceso de sistematización, en el capítulo uno se desarrollan el ~~marco conceptual~~ marco metodológico y el marco histórico, los cuales orientaron la delimitación

² En el ámbito regional CEDIPAS-Oruro, CEPA, *ayllu* Sartañani y las organizaciones originarias de FASOR, CAO-S y Nación Originaria Uru. En el ámbito nacional está ISALP, norte de Potosí, los *ayllus* de Pukuwata y CONAMAQ, además del representante del por entonces VAIPO (Oruro).

temática de la investigación; el capítulo dos refleja los resultados comparativos entre los estudios de caso en los *ayllus* originarios Qullana y Piruka; el capítulo tres, en cambio, se refiere particularmente a la central Guardaña, comunidad de la ex hacienda.

El capítulo cuatro toca aspectos comparativos de los tres estudios de caso; acá se procuró señalar diferencias y similitudes en función a los tres ejes temáticos definidos que expresan la dinámica interna de los *ayllus* y comunidades. Asimismo, se verá la percepción de los comunarios hacia su realidad y de los procesos de cambio que se experimentan en la actualidad. La última parte tiene que ver con los resultados obtenidos y las recomendaciones a partir de la experiencia recogida y vivida durante los meses de trabajo.

Finalmente, acompañamos el libro con un glosario de terminología aymara y quechua.

Es necesario tener en cuenta que para el proceso de sistematización se optó por recurrir a versiones transcritas y traducidas de los testimonios grabados por los miembros del equipo que tienen dominio en la lengua aymara y quechua —creemos que el material servirá para elaborar programas radiales en la etapa de socialización de los resultados—. Sin embargo, debemos aclarar que es una decisión propia no identificar al entrevistado(a), para evitar susceptibilidades al interior de las comunidades, pues el uso y tenencia de la tierra-territorio son y fueron siempre generadores de conflictos.

Nos queda agradecer la colaboración incondicional de los *tata* y *mama jilaqatas* de los *ayllus* citados a continuación: Qullana (*tata mayura* Félix Gutiérrez y Marciana Mamani de Gutiérrez, Moisés Acapa y Eusebia Condori de Acapa); Piruka (*tata mayura* Julio Choque y Anasta Llusco de Choque, Tito Uño y Ana Quispe de Uño) y a las autoridades de los demás *ayllus* por su confianza depositada en el equipo.

De la misma forma, agradecemos al secretario general de la central Guardaña, Gregorio Romero Sarmiento, al alcalde policial de Jach'uyu, Celedonio Carlos Javier, a la señora Marcelina López de Mendoza y a todos los pobladores de la central Guardaña. También, por supuesto, a CEDIPAS, que sirvió como hilo conductor de la investigación.

Desde luego un reconocimiento simbólico a los sitios sagrados, *marka qullus*, *pukaras*, *samiris*, *illas* y *kawiltus*, quienes se constituyen en mudos testigos de nuestra experiencia y recorrido por el territorio de los *ayllus* de los antiguos Q'asayas y de las comunidades de la ex hacienda.

CAPÍTULO UNO

Marco general

El proceso de globalización va generando cambios fundamentales en la vida de los pueblos. Bolivia, país con más del 60% de población indígena, no está al margen de este proceso. La aplicación de las nuevas normas jurídicas entra en debate frente a las normativas tradicionales y sus diferencias en el contexto de los andes donde los poderes locales, muchas veces, son considerados descontextualizados e inviables a la realidad.

En esta última década, el tema de las autoridades originarias en relación a la tierra-territorio se convierte en un enfoque político con perspectivas de reivindicación de los antiguos territorios y reafirmación de los valores culturales. La situación se hace compleja fundamentalmente por los conflictos internos (comunales), locales (*ayllus*) y regionales (provincias) que caracterizan al altiplano boliviano, sobre todo en el uso, manejo y tenencia de las tierras.

El análisis de la historia presenta una serie de paradojas que contradicen políticas internas del Estado boliviano. Sin embargo, la pérdida paulatina del conocimiento y gestión territorial del *ayllu* incide en la desvalorización de normativas socioculturales y de sostenibilidad (tierra, territorio y recursos). Frente al proceso de cambios que viven los *ayllus* y las comunidades de la ex hacienda, desde sus propias lógicas, es importante sustentar la organización comunal y reconocer sus debilidades que dan paso a reconceptualizar y repensar las formas de organización y percepción del espacio territorial andino.

Los elementos centrales de nuestro marco conceptual se basan en la percepción de las relaciones socioeconómicas, político-ideológicas, culturales, ecológicas, simbólicas (ritual) y de los conceptos tierra, territorio y organización. Todo esto desde la visión de las propias organizaciones comunales.

En la investigación realizada y los documentos elaborados en relación a la dinámica de los *ayllus* se identificaron algunos elementos comparativos y contradictorios, además de poco comprensibles. La observación con los mismos protagonistas apunta a analizar estas contradicciones teóricas, las cuales no necesariamente responden a las expectativas de los comunarios.

1. Marco conceptual

1.1. El ayllu como sentido de servicio y poder comunal

Los pueblos originarios prehispánicos, en el marco de su historia, reúnen una rica tradición oral constituida en mitos y leyendas. En la época incaica el cumplimiento del tributo de los *ayllus* fue una forma de posesión y uso de suelos que garantizaba la pertenencia a la organización social. La nueva fundación de los pueblos, impulsada por los españoles con características muy conocidas en el diseño de plazas y templos, es acompañada por un santo patrono, como el fundador y organizador del pueblo a quien los pobladores rinden tributos religiosos¹. En esa medida, en el contexto de las comunidades se evidencian dos ciclos religiosos claramente diferenciados: lo andino y lo eclesial-católico.

Existen dos parámetros de análisis. Por una parte, desde la concepción andina relacionada al ciclo productivo comunal (agropecuaria y de cuestiones sociales) y la otra desde la concepción cristiana, relacionada con la actividad festiva-patronal de la comunidad. Estas fiestas patronales en la actualidad expresan diferencias sociales, como en el caso de la categoría de residentes-estantes que legitiman el control social y el prestigio comunal. Según la memoria de los comunarios, esto se refuerza más en un sentido económico que va desde las fiestas simples hasta las más sofisticadas.

El cumplimiento del cargo eclesial, como puestos de servicio, los diferenciamos de la siguiente manera: postillón (civil), mayordomo (eclesial), alférez (eclesial) y prioste (eclesial). Ahora bien, para ser *jilaqata* o alcalde mayor (sociocultural y productivo), normalmente lo que define es la mayoría de edad. En la terminología aymara nos referimos a llegar a ser *jaqi* (persona), es decir, tener obligaciones y derechos.

— Otro de los espacios que tiene relación con el sentido de servicios es el cobro de con-

¹ Está en función a los cargos y fiestas donde cada comunario, mediante normas internas establecidas, asumen sus roles. Este es en el caso del *kbulluri* (fiesta patronal de san Salvador, donde claramente se percibe la jerarquía de cargos) (Quispe, 1999).

tribución territorial y la administración de las *sayañas* como responsabilidad del *jilaqata*, además está el hecho de representar elementos simbólicos del poder comunal.

En el ámbito regional se tienen investigaciones sobre la distribución espacial, el sistema de cargos y fiestas e incluso los efectos de la aplicación de las nuevas leyes (Indicep, 1972; Kiiere, 1986; Wachtel 1977; R. Molina, 1977; Pauwels, 1983; M. Molina, 1985; Isko, 1992; Sartañani, 1995; Gomes, 1997 y Aranibar, 1999). Por otro lado, se indica que la cultura se organiza en un territorio específico donde se deben respetar las fronteras simbólicas y geográficas (Ortiz, 1998).

La categoría social denominada residente alude a la permanencia intermitente fuera del *ayllu*. Al respecto, Sartañani cataloga al residente como agente desestructurador, igual que cualquier otro miembro de la sociedad dominante. Contradictoriamente, desde otra perspectiva, se plantea a los residentes como un nuevo grupo social que surge de la migración acelerada rural-urbana en las comunidades campesinas del país (Madrid, 1998). El autor realiza una descripción y análisis de las múltiples relaciones de estas comunidades (Llanquera) y sus residentes establecidos en la ciudad de Oruro (cargos comunales, fiestas y el acceso a la tierra).

Por otra parte, en las fiestas patronales de san Salvador (el 6 de agosto en Khulluri) los residentes asumen el cargo de pasante, que con el tiempo se constituye en espacios de reproducción y recreación de nuevos valores externos a comparación de los comunarios estantes (Quispe, 1999). Un caso similar ocurre en la fiesta de san Agustín (27 de agosto), en la población de Toledo.

Un aspecto destacable de esta interrelación residente y fiesta comunal lo constituye la reproducción de la reciprocidad en una versión propia como es el caso del *aymi* entre bailarines. Aquí se ve un reforzamiento de las relaciones económicas, comunales e identitarias, que facilitan la posibilidad de ampliar su universo de acción y cohesión no sólo a otros *ayllus*, sino a otras provincias.

Se percibe una mayor participación de las autoridades originarias en la recuperación de roles y funciones al interior y exterior del *ayllu*, en el relacionamiento con los poderes locales y públicos. Así lo demuestra al considerarse a los *jilaqatas* como autoridades mayores, comúnmente llamados *awatir awki* y *awatir tayka*, es decir, pastores del pueblo (Sartañani, 1996).

Las organizaciones tradicionales, por otro lado, a partir de la introducción de nuevos

poderes que se constituyen en las comunidades, quedaron históricamente marginadas. El poder de las autoridades originarias, en la actualidad, aún es considerada solamente como un símbolo tradicional del pasado.

Esto ocurre por la debilidad de su sistema organizacional, pues la competencia desigual de poderes político-partidarios y la pérdida paulatina de gestión tradicional del *ayllu* (acrecentado por la sobreposición de nuevos valores socioculturales con relación a la tierra y territorio) están íntimamente ligados a la transformación histórica que incide negativamente en las formas de organización y percepción espacial del contexto andino.

Frente a este proceso de cambio, desde la visión de los *ayllus* y comunidades, se van superando debilidades y recuperando estrategias organizativas. El sentido de la *muyt'a*, del *thaki*, la ritualidad y la *maypisa*, como elementos simbólicos, mantienen la fortaleza organizativa interna y la toma de conciencia en la legitimación de roles y funciones de las autoridades originarias, concentrado la relación con la tierra y el territorio. Estos valores simbólicos definen, en cierta medida, el poder comunal.

Por otro lado, los cambios estructurales en la organización de los *ayllus* y comunidades se da a consecuencia de la migración acelerada que sufren los ranchos. Es acá donde las mujeres, varones y ancianos (as) cumplen un papel importante en la supervivencia de los *ayllus*. Este hecho se explica en la doble o triple pasantía de cargos como el de *jilaqatura*. A partir de nuestro análisis se ve la importancia actual de las organizaciones originarias, es así que los *jilaqatas* podrían ser actores principales en el desarrollo social de los *ayllus* porque se constituyen en los únicos conocedores de su contexto, más allá de los políticos con filiación partidaria y de los dirigentes sindicales que son susceptibles a enganchar sus intereses con partidos políticos.

En los *ayllus* de Saucari se eligieron para los estudios de caso a Qullana (cabeza de *aransaya*) y Piruka (rodilla de *urinsaya*), mediante permanentes reflexiones sobre temas relacionados a aspectos organizativos. Últimamente retoman roles importantes como la *muyt'a*, que le permite al *jilaqata* tener una relación estrecha con los ranchos y el control integral de los *ayllus*, fundamentalmente el territorial.

Lo rescatable es la concepción corpórea del territorio de Saucari (cabeza, cuerpo, rodilla y pie), reforzada por los mitos de origen de algunos pueblos. Esta misma descripción se observa en el Estatuto Orgánico del CAOS (Cuerpo de Autoridades Originarias de Saucari), con personería jurídica y resolución prefectural de Oruro. Este tipo de concepción corpórea del territorio no es único, se repite en la estructura socio-espacial de Jesús de

Machaca (Albó y equipo Cipca, 1972; Thoa, 1995).

El concepto de *ayllu* no es uniforme, responde más bien a dinámicas regionales. El *ayllu*, según Yampara (1993), es un modelo cultural de organización. Este modelo tiene base en la estructura del *ayllu* y *marka*, que es el recorrido de la praxis social andina, forjado y construido por los aymaras y *qbiswas* a partir de la vida, las leyes y la cosmovisión andina. Por otra parte, el concepto de *jaqi*, sostiene Yampara, se refiere a la pareja, indistintamente marido y mujer (*chacha* y *warmi*); donde confluyen dos fuerzas, dos parcialidades que hacen una totalidad parcial que es la familia. En los *ayllus* de Saucari la familia tiene como unidad territorial a la *sayaña*, el conjunto de éstas forman el rancho y los ranchos forman el *ayllu*, el cual no sólo tienen relación territorial sino también social y cultural.

El concepto de *ayllu* no es uniforme, más bien responde a dinámicas territoriales. En esa medida, la visión del servicio y el poder comunal está sujeto a contextos diferenciados, actualmente comprendido a partir de los cambios estructurales que corresponde al Estado boliviano.

1.2. La autoridad originaria: el jilaqata

El cargo de *jilaqatura* expresa una estrecha relación con el territorio. Frente a esta situación, los elementos simbólicos refuerzan su función de cohesionador entre los intereses de los comunarios (*kumuna wawas*) y el mismo espacio geográfico, la *Pachamama*.

Cada *ayllu* está representado por un *jilaqata* (*jila sullka*) y *mama jilaqata* (*kullaka qbunqbu*). El de *tata mayura* es el cargo mayor de las parcialidades (Aransaya y Urinsaya). Todo esto como centro de actividades y relacionamiento entre autoridades originarias (*jilaqatas*), población (habitantes/contribuyentes) e instituciones públicas como la subprefectura, alcaldía municipal y otros, teniendo ambas parcialidades un cabildo (casa de *jilaqatas*), donde se desarrollan las reuniones.

El término *bilaqata* [*jilaqata*] se traduce como hermano que sobresale (Choque, 1991). Esta denominación tiene que ver con las relaciones familiares y de parentesco sobre las que se organizan los *ayllus*. En Saucari se denominan a los *jilaqatas* como *jila sullkas* (varones) y *kullaq qbunqbus* (mujeres). Antes de llegar al cargo de *bilaqata* [*jilaqata*] el comunario debía cumplir papeles menores y luego mayores, entre ellos la *jilaqatura*.

Los *bilaqatas* [*jilaqatas*] eran autoridades mayores comúnmente llamados *awatir auqui* [*awki*] y *awatir tayka*, es decir, pastoreros del pueblo (Sartañani, 1991).

Identificar los cargos, servicios y responsabilidades de los *jilaqatas* refleja la relación mutua con la comunidad y sus habitantes. Actualmente, hay una clara diferencia entre los roles y funciones de las autoridades públicas y originarias, es decir, no existe diálogo. Los políticos desconocen las leyes como el artículo 1 y 171 de la CPE y el convenio 169 de la OIT que reconocen las formas tradicionales de organización. Por tal situación, y en contraposición a estas leyes, no se los reconoce legítimamente y sólo los toman como intermediarios entre el Estado y los *ayllus*.

Una de las funciones primordiales de las autoridades originarias está presente en la administración del conjunto de normas internas, de las cuales algunos autores la consideran como el derecho consuetudinario que entra en competencia con el oficial. Este proceso de desarticulación de carácter histórico hace que se estructuren estrategias y propuestas desde la propia visión de los *ayllus*.

1.3. El territorio

En los estudios realizados en el *ayllu* Sartañani (1991, 1993 y 1995) se analizan las dinámicas internas y externas de la desestructuración del territorio y el *ayllu* por la influencia del Estado y la sociedad boliviana.

En los últimos años, en el ámbito nacional y particularmente en el contexto de los andes surge una preocupación por la revalorización de las estructuras organizativas originarias a partir de enfoques político-identitarios. Esto ocurre concretamente en cinco departamentos: Oruro, La Paz, Potosí, Cochabamba y Sucre. En esa línea encontramos trabajos de Cedipas (1998, 1999) como la elaboración de estatutos y reglamentos internos de los *ayllus* de la provincia Saucari y de la provincia Sajama, ambos de Oruro. También los *ayllus* de la provincia Tapacarí, Cochabamba (*ayllu* Majasaya).

Un aporte a la investigación desde la concepción religiosa es el sistema político de los *ayllus* como expresión de la organización interna en la relación con su entorno (Rasnake, 1989; Ticona y Albó, 1997). Esta misma concepción se expresa en las autoridades originarias de Saucari (*jilaqatas*), ya que siempre fueron referente de poder en el ámbito político-ritual que integra formas de control social, productivas, territoriales y políticas (*ayllu* Sartañani, 1992; Cedipas, 1998).

La noción de territorio nos ayuda a comprender la visión de las autoridades originarias y los pobladores de los *ayllus*, fundamentalmente en el acceso, uso y manejo

de los recursos naturales que se dan en los sitios de estudio. También nos posibilita a comprender la pérdida o recreación de lógicas frente al entorno espacial y llegar a percibir hasta dónde el desequilibrio del ecosistema es un componente primordial en la vida de los *ayllus* e incide en el abandono de las familias (doble residencia).

Una de las instituciones esenciales de la sociedad rural andina es la llamada comunidad de indígenas (Bonilla y Platt, 1982), que persistió a través de cambios y alteraciones de los fundamentos de la sociedad rural. El territorio de las naciones originarias fue permanentemente agredido con imposiciones de índole verticalista provenientes de los colonizadores y también del Estado republicano (Urioste, 1990). Sin embargo, no se llegó a destruir completamente a las comunidades y *ayllus* presentes. Actualmente, son como entidades vivas porque las comunidades se reterritorializaron y su vigencia no sólo es territorial sino política, sobre todo por la presencia de las autoridades originarias como el *jilaqata* (Untoja, 1989).

De los muchos conceptos sobre territorio que se analizaron, el que más se aproxima al de las autoridades originarias de Saucari es el que señala al territorio como un:

...conjunto de zonas ecológicas y sociales, colindantes y yuxtapuestas. El territorio para la cultura es su memoria material: una escritura no sólo es una morada, sino el ámbito de la comunicación social. Las poblaciones no solamente se distribuyen sino que se comunican, se comparan y se interpretan e intercambian. La realización social se produce en un espacio determinado, en un sustrato profundo... tiene que ver con la recurrencia simbólica, los arquetipos iniciales, las alegorías simbólicas, los ritos, mitos y ceremonias (Prada, 1996).

Al hablar del espacio geográfico de un territorio, lo entendemos como la totalidad de recursos naturales renovables y no renovables existentes en un espacio geográfico y físico de un pueblo o una nación. Por tanto, incluye el aire, ríos, lagos, tierra, rocas, cerros, plantas, animales y otros (Convenio 169 OIT, ley 1257). Esto reafirma que los pueblos originarios tienen el derecho al territorio y no solamente a la tierra.

El artículo 171 de la Constitución Política del Estado reconoce los derechos sociales y económicos de los pueblos indígenas relativos a su territorio y cultura, pero subordina este reconocimiento a los del Estado cuando enuncia que no deben ser contrarios a la Constitución Política del Estado.

El aporte en el estudio de la organización tradicional y su relación con los protectores ancestrales del territorio se constituye en una importante visión andina, tanto religiosa

como política para las formas de cohesión cultural en Jesús de Machaca (Astvaldsson y Layme, 1997). Algo similar ocurre en los *ayllus* Qullana y Piruka con los sitios sagrados donde todavía se realizan rituales. La diferencia es que no están directamente relacionados con sus antepasados.

La noción del territorio como una totalidad de los recursos naturales renovables y no renovables está expuesta en el Convenio 169 de la OIT, ley 1257. Este criterio reafirma a los pueblos originarios el derecho y la administración no solamente de la tierra, sino del territorio. Así, esta percepción tiene sus propias limitaciones y ambigüedades que contradicen la situación interna de percepción del territorio de los *ayllus*.

Con el afán de formular conceptos compartidos con el desarrollo social sostenible se diferenciaron y plantearon, desde ópticas diferentes, dos visiones: la primera dentro de las normas y leyes del Estado boliviano, que califica el territorio como espacio geográfico y político-administrativo que divide e identifica el país. La segunda, de algunas ONGs, que caracterizan el territorio en dimensiones más regionales y la tercera alude a la visión campesina donde se incluye el aspecto físico-geográfico, cultural, histórico y la interrelación del hombre con su medio ecológico y social (Plataforma de Contra Parte, 1999).

Una propuesta de territorio presentada como propia por los pueblos indígenas en el denominado Kimsir tantachawi de Conamaq-B (III reunión, realizada en La Paz el 2000) se reduce a poner en relieve el aspecto físico-geográfico y la posesión de los recursos naturales del suelo, subsuelo y sobresuelo (*manqha pacha*, *kay pacha* y *alax pacha*, respectivamente).

1.4. La tierra

La tierra se define en dos dimensiones: como material (*sayaña*, *qallpa*, parcela) y sacra (*samiris*, *uywiris*, *illas*), alrededor de las cuales gira la producción y la reproducción de los *ayllus*.

El *ayllu* es una forma muy particular de ocupación territorial que busca tener una diversidad de suelo, climas y niveles de altitud para satisfacer sus necesidades. Al igual que su organización social, la tierra se desdobra en varios niveles segmentarios y de parcialidad, cuyos límites son revisados mediante un recorrido conocido (Choque, 1995).

Llegamos a comprender que la tenencia de la tierra se efectúa de diferentes formas. En el ámbito familiar, por herencia patrilínea o bilateral (Arnold y Yapita; Speldding y Llanos; Fernández), parentesco de primer o segundo grado, matrimonio y mayoría de

edad. También el asumir el cargo de *jilaqata* legitima la posesión de suelos. La *sayaña* se define como estar parado para el control del ganado, en cambio se usa el concepto de *uraqi* para referirse a la tierra que cada familia tiene para su usufructo (Sartañani, 1992). Por otra parte, la *sayaña* constituye la base de la tenencia de la tierra en los *ayllus* de Saucari, a diferencia de Guardaña que como ex hacienda destaca la parcelación de la tierra comunal (cada comunario posee varias parcelas).

Los *ayllus*, como formas de organización, están relacionados con el aspecto productivo y tienen que ver con el manejo y control del territorio; por lo tanto, se puede afirmar que la tierra es el elemento que fortalece la pervivencia de las estructuras originarias.

En ese sentido, se recogió información sobre tenencia, acceso, uso, manejo, distribución y redistribución de la tierra que nos permite analizar los roles y funciones de las autoridades originarias en el ámbito político e ideológico, sociocultural y económico con relación al territorio.

2. Marco metodológico

El tema de investigación planteado se desarrolla a través de tres ejes temáticos: territorio, tierra y organización. Se establecen variables de análisis también en tres espacios o zonas: los *ayllus* Qullana y Piruka (provincia Saucari) y la comunidad de la ex hacienda Central Guardaña (provincia Cercado).

La metodología que se adopta es de carácter cualitativo, el propósito es el de compartir y sistematizar la experiencia y el conocimiento de los mismos protagonistas. La investigación de carácter etnográfico nos permitió registrar los testimonios de las autoridades originarias sobre el territorio y tierra que esclarece el conocimiento a partir de la visión interna.

La información de tipo cualitativa recogida en diferentes momentos (talleres, *muyt'a*, entrevistas colectivas, testimonios, *maypisa*) permitió un intercambio y diálogo horizontal entre los investigadores y los investigados, retomando la opinión de personas clave (autoridades) y familias representativas (estantes) que acumulan saberes internos. La producción de conocimientos desde la perspectiva interna plantea un proceso dialéctico de aprender y trabajar de manera participativa, asimismo se desarrolló la observación directa y empática acerca de la concepción tierra y territorio y las formas ideológicas, económicas, sociales y culturales de las autoridades originarias.

Por otro lado, se optó como metodología propia de los *ayllus* la dinámica de

interacción interna como el *tbaki*, *muyt'a* y *maypisa*, terminologías propiamente ay-maras que nos permiten trasladarnos hacia diferentes momentos y a conjugar espacios de tiempo (pasado, presente y futuro). Estos tiempos en la lógica y dinámica comunal no van aislados, sino en estrecha interrelación. El pasado, de esa forma, se convierte en referente de la construcción del presente y de perspectivas futuras. Por tanto, se constituye como una forma de aproximación al conocimiento espacial del contexto de los *ayllus*, desde la visión de los comunarios (*kumuna wawas*), como actividades que fueron y son practicadas desde siempre.

3. Marco histórico

Es innegable que la problemática de la tierra-territorio fue el motivo central de la expansión inka —a veces violenta, a veces transada— que llegó a dominar una diversidad de pueblos dispersos en distintos pisos ecológicos. Producto de ese proceso de expansión los grupos perdedores eran trasladados de su lugar de origen a otro en calidad de mitmas. Las culturas transplantadas eran así obligadas a ingresar en un sistema administrativo rígido de diez personas, de cien y de mil, de acuerdo a la política de expansión territorial. La tierra siempre estaba vinculada al poder y la administración del imperio incaico. Los inkas tenían el cuidado de realizar demarcaciones o mojones como estrategia de su expansión territorial.

Uno de los inkas que se caracterizó por realizar este tipo de trabajos fue el Tupac Yupanqui. Al respecto, el cronista Martín Murua nos señala el siguiente hecho:

... fue una división de provincias y distritos, repartiendo las jurisdicciones y amojonando las tierras, de modo que se evitasen diferencias y disensiones entre sus vasallos sobre los términos de cada pueblo ...Tupac Inga Yupanqui de nuevo amojonó toda la tierra ...conforme a las corrientes de los ríos hasta los andes... Así tenía cada provincia puestas sus guardas en los mojones ... y hasta en los cerros y los montes y ríos había mojones para el pasto de los ganados, sin que los de unas provincias entrasen a los pastos de otras, y los de una banda del río no podían pescar en la otra (M. Murua, 1962; 1591-1600:II).

La referencia que se cita a continuación nos permite concluir la capacidad del imperio en la demarcación geopolítica que impusieron los inkas como fundamento en el control de los recursos naturales y su explotación. Esta política expansionista buscaba legitimar su dominio mediante el establecimiento de mojones entre los territorios étnicos o entre un territorio a otro y de una provincia a otra.

Cuadro 1 Objetivos, problemas e hipótesis

OBJETIVO GENERAL	OBJETIVO ESPECÍFICO	PROBLEMAS	HIPÓTESIS
<p>Objetivo general 1. Conocer formas de tenencia, distribución, manejo y uso de la tierra en <i>ayllus</i> y comunidades de la ex hacienda en el departamento de Oruro.</p>	<p>Objetivo específico 1. Establecer categorías y parámetros de diferenciación, tenencia, distribución, manejo y uso de las tierras en los <i>ayllus</i> Qullana, Piruka de Saucari y Guardaña de la comunidad de la ex hacienda Cercado.</p> <p>Objetivo específico 2. Interpretar las formas de reciprocidad que son propias del uso y tenencias de la tierra.</p> <p>Objetivo específico 3. Esclarecer las funciones de la doble residencia en el uso y tenencia de la tierra.</p>	<p>Problema 1. ¿Qué factores inciden en el sistema político originario y en la pérdida de su sistema productivo, distribución y acceso a los recursos naturales frente a la lógica de libre mercado?</p> <p>Problema 2. ¿El actual sistema de distribución de tierras hace que se incremente el número de familias con poco acceso a terrenos, que inclusive son insuficientes para su subsistencia?</p>	<p>Hipótesis 1. La percepción sobre el territorio en la tenencia, distribución, manejo y uso tanto en <i>ayllus</i> y comunidades de la ex hacienda no es la misma que la de en instancias estatales y/o institucionales.</p> <p>Hipótesis 2. La dinámica interna comunal (derecho consuetudinario) establece categorías diferenciales en el uso, manejo, distribución y tenencia de tierras.</p> <p>Hipótesis 3. La pérdida de estrategia de control interno de <i>ayllus</i> y comunidades sobre su ecosistema fortaleció la migración tradicional como una forma de evitar o resolver conflictos en la tenencia de tierras, constituyendo paralelamente la doble residencia.</p>
<p>Objetivo general 2. Conocer los roles y funciones de las autoridades originarias en función del territorio, en el ámbito político, económico y sociocultural de <i>ayllus</i> y comunidades de la ex hacienda.</p>		<p>Problema 3. ¿Cuáles son los roles y funciones que deben asumir las autoridades originarias desde su propia lógica y a partir de los cambios sociopolíticos que se dan actualmente?</p>	<p>Las nuevas instancias y espacios de participación política inciden en el cambio no sólo de representatividad sino de funciones en el control territorial que ejercían las autoridades originarias.</p> <p>Hipótesis 2. Persisten expresiones culturales que responden a una lógica interna, que permite a los comunarios asumir roles y funciones en la comunidad frente al proceso de globalización.</p>

(Continúa)

Cuadro 1 (Continuación)
Objetivos, problemas e hipótesis

OBJETIVO GENERAL	OBJETIVO ESPECÍFICO	PROBLEMAS	HIPÓTESIS
<p>Objetivo general 3. Analizar la aplicación y el funcionamiento de las nuevas leyes en el manejo interno del territorio en las comunidades originarias y de la ex hacienda.</p>	<p>Objetivo específico 1. Determinar la importancia de las autoridades originarias en el control, gestión y administración territorial de los <i>ayllus</i> y comunidades de la ex hacienda.</p> <p>Objetivo específico 2. Identificar los posibles efectos de la Ley de Participación Popular (LPP) e INRA desde la perspectiva de los co-munarios y sus autoridades originarias.</p>	<p>Problema 1. ¿Qué mecanismos culturales permiten a los comunarios el uso y manejo de los recursos naturales al interior del territorio?</p> <p>Problema 2. ¿Cómo se perciben las contradicciones que generan la LPP e INRA frente a lógicas internas de control y ordenamiento territorial en <i>ayllus</i> y comunidades?</p> <p>Problema 3. ¿Cuál será el nivel de conflictividad con los <i>ayllus</i> y comunidades generado por la aplicación de la ley INRA, considerando la persistencia de conflictos por linderos?</p>	<p>Hipótesis 1. Los sitios o lugares sagrados (<i>marka qullus</i>, <i>pukaras</i>, <i>apachetas</i>, <i>juturis</i>, etc) como referentes simbólico-culturales, legitiman y delimitan el control espacial del territorio de las autoridades originarias en los <i>ayllus</i> y comunidades.</p> <p>Hipótesis 2. Los espacios de poder de las autoridades originarias entran en contradicción con la nueva estructura administrativa del Estado (municipios).</p> <p>Hipótesis 3. La imposición de estructuras organizativas y de ordenamiento territorial sobre las existentes en <i>ayllus</i> y comunidades generan conflictos de poder y representatividad.</p>

Si dibujamos límites, entonces hay que tener claro si se definen jurisdicciones estatales o territorios de grupos étnicos, y no hay que suponer que éstos dos son sinónimos... no deberíamos concluir por eso que en el mundo andino prehispánico no había límites establecidos. Todo lo contrario. Existen muchas evidencias de que las sociedades que los españoles invadieron en los andes tenían un gran respeto por los mojones, mediante los cuales fueron establecidos los límites entre un terreno y otro, un grupo a otro, una provincia y otra. En este sentido, parece que los inkas representaron un papel de suma importancia al establecer o legitimizar los mojones. Por ejemplo, Waman Puma relata que el inka Tupaq Yupanqui era un gran mojonador... (Harris, 1997: 364).

Otro hecho fundamental fueron las visitas de las autoridades originarias, comisio- nados y otros. Señalan una toponimia compuesta de *saya*, la cual estaba ubicada dentro de un concepto autóctono y tradicional de su territorio. Es decir, *saya* era:

un pilar (mojón)... una población que residía entre las *sayas*, una parcialidad de un radio, cuyo centro

ceremonial gubernativo era el pueblo, *marca* (Beyersdorff, 1998).

Esta aceptación nos llevaría a identificar los casos donde se trata una jurisdicción del Estado o del hábitat de una etnia.

Los tres estudios de caso (Qullana, Piruka y Guardaña) pertenecían a un mismo territorio, ocupado por diversos grupos étnicos, el cual fue transformándose por diversos procesos que implicaron siempre la expansión de un pueblo sobre otro en busca de mayores recursos. Estos procesos marcaron de diferente manera el manejo territorial que se traduce actualmente en dos realidades diferentes —*la ayllus* y las comunidades de ex hacienda—, pero que comparten actualmente problemáticas similares.

En el caso de Paria se puede decir que fue un centro importante dentro del Qullasuyo, allá se reunían los ejércitos a su paso hacia el Cuzco cuando el reino de los Charcas fue asimilado por Tupac Inca Yupanqui que procedió a repoblar y distribuir las tierras, manteniendo grandes unidades migratorias, repoblamiento que profundizó Huayna Cápac con el repartimiento en el valle de Cochabamba.

Esta información está contenida en el testimonio de un documento de fecha 22-XI-1556, Leg. en 1570 y que se titula *Repartimiento de Tierras por el Inga Huayna Capac*. Éste registra el proceso del cacique de Paria, don Hernando Asacalla y los indios Sipesipe que reclaman por el reparto de tierras a los encomenderos, reivindicando los hitos y repartimientos de *suyus* que hiciese el inka. El documento hace, además, una relación sobre las tierras dadas a los indios Soras y Lasayas (*q'asayas*) del repartimiento de Paria, *soras* de sipesipe y Tapacari, Caracollo y Casayas de paria (UMSS, 1977; 1556).

En el caso de Toledo, tenemos referencias de una primera transformación en cuanto al manejo y ocupación del territorio, suscitada por la expansión del Estado inka en la *Crónica Moralizada del orden de San Agustín en el Perú* de Antonio de la Calancha (1639), que señala:

Ay un pueblo quatro leguas leste oeste de Challacollo llamado Toledo, cuyos Indios son lustrosos, abiles, políticos, limpios i bien agestados, son los mas destos Indios ricos, porque tienen muchos ganados de la tierra; vinieron estos Indios de otras Provincias, i fundólos allí el inga, para que fuesen maestros de aquellos Uros, per no pudo (como ni los Religiosos an podido) aprovecha jabon para blanquear a un Etiope; algo menos bárbaros están oy, pero siempre sin policia (citado por Pauwels, 1983).

Los documentos de la época relatan también una serie de conflictos que suscitaban

estos nuevos repoblamientos sobre un mismo territorio, especialmente con los habitantes de origen Uru, primeros ocupantes de ese espacio. Posteriormente, se enfrentaron los repartimientos (Toledo-Challacollo) y las provincias.

A fines del siglo XVIII (1785) el partido de Paria dependía de la Intendencia de La Plata y de las Cajas Reales de Oruro.

...la población indígena estaba dividida en once repartimientos: Poopó, Challapata, Condo Condo, Guari, Culta, Quillacas, Ullagas, Salinas, Toledo y Challacollo. El undécimo repartimiento era el pueblo de Sicaya ubicado en el Anejo de Capinota, partido de Arque. Por relaciones comunitarias, dentro de varios repartimientos se incluían indios radicados en Yamparáez (Cajías, 1978).

Los repartimientos se dividían, a su vez, en pueblos, *ayllus*, anejos, tambos y estancias. En Condo Condo, Toledo y Sicaya, existía una división anterior a la de los *ayllus*, que era la de las parcialidades Anasaya y Urinsaya. En consecuencia, dentro el repartimiento de Toledo, la parcialidad de Urinsaya constaba de nueve *ayllus*: Guayllanco, Piruca, Cari Cari, Chariri, Cascaraque, Chuquioco, Guescara, Chuquioca y Pomasara. La parcialidad de Anansaya constaba de cinco *ayllus*: Qullana, Casaya, Condoroca, Chariri y Ullani, según consta en el Padrón de 1785 trabajado por Cajías.

En el caso de los *ayllus* Qullana² y Piruka³, señala que estaban conformados sólo por originarios con tierra; el primero era uno de los más habitados de la provincia y en él residían los caciques de la parcialidad de Anansaya y el alcalde cobrador. En ambos casos figuran algunos tributarios que pagaban media tasa por ser reconocidos como *indios soldados*, quienes sirvieron en las tropas leales de 1781.

Se establece entonces que el territorio de la provincia Paria era una unidad territorial aunque con los límites no muy claros, pero que tenía enclaves en otros repartimientos u provincias, estrategia de la economía andina que complementaba su autoabastecimiento, teniendo tierras en diferentes pisos ecológicos y solucionando así la pobreza agrícola de las tierras altiplánicas y definiendo un cierto grado de movilidad poblacional no sólo hacia los enclaves, sino también en la búsqueda de fuentes de trabajo y comercio. Esta distribución del territorio fue reestructurada y expropiada por los colonizadores. Actualmente, se puede decir que la lógica de ese modelo de ocupación espacial aún subsiste

² En 1785 los originarios sumaban 915 personas, de las cuales 164 tributaban 5 pesos por año.

³ En 1785 los originarios sumaban 173 personas, de las cuales 22 tributaban 5 pesos por año.

de manera menos comunal, pero más familiar, personificados en los enclaves migrantes que se dinamizan por la doble residencia.

3.1. La problemática de tierra y territorio en el contexto nacional y local

La perspectiva histórica genera una visión sobre la tenencia de la tierra desde el Estado y también sobre sus efectos en las comunidades.

Las actuales comunidades fueron establecidas por orden del emperador Carlos V, quien en 1551 expidió en Cigales la Cédula Real que ordenaba que los indios sean reducidos a vivir en poblaciones. Felipe II en la Cédula Real dada en Toledo el 19 de febrero de 1560 ordena que a los indios reducidos se les deje tierras y granjerías que antes hubiesen tenido, a excepción de aquellas que habían pasado a ser de propiedad particular o bajo la autoridad de sus antiguos caciques. Las tierras serían poseídas y distribuidas anualmente entre todos los miembros de la comunidad bajo las mismas bases y condiciones que hubiesen tenido antes. Esto con el fin de optimizar la administración de las tasas que hasta entonces se había tornado problemática para el mando español por la alarmante disminución de los originarios y el crecimiento porcentual de los forasteros (Vargas, 1864; Ovando, 1985; Cotlear, 1988 y Sánchez Albornoz, 1978).

Posteriormente, el virrey Francisco de Toledo realiza repartimientos de tierras a los indígenas en 1573, imponiendo tasas en moneda supuestamente proporcionales al terreno que fueron dotados, incluyendo a los forasteros que hasta entonces no estaban empadronados (Sánchez Albornoz, 1978).

Estos repartimientos se realizaron sin discriminar a los mitmas de las poblaciones propias del lugar. Indudablemente, existe de por medio un reconocimiento a favor de la organización interna de los *ayllus*, siendo éste el posible origen de las actuales comunidades. Los jefes o cabezas de familia se consideraron a partir de entonces como originarios y sus descendientes pasaron a la lista de espera como agregados y no tributaron sino hasta ser empadronados como originarios.

Después de este Decreto Real, Toledo estableció que las tierras comunales en las reducciones deberían ser redistribuidas cada tres años (Cotlear, 1988). Los Q'asayas son reducidos a la localidad de Toledo, fundada por el español Francisco de Toledo en 1559. Al respecto de la fecha, un comunario del *ayllu* Piruka posee una copia del croquis territorial, realizada en Oruro el 15 de octubre de 1913, certificada y firmada por Belisario Castaños

como copia fiel del plano que corre a 108 del expediente seguido entre los comunarios de Toledo y Challacollo, con motivo del problema de linderos. Esta copia tiene la siguiente inscripción en la parte superior que reproducimos textualmente:

PLANO REAL

Mandado Levantar y amojonar por el Rey Conde de Chinchón Gentil hombre Virrey gobernador Capitán General de las provincias del V. Perú. El 9 de marzo de 1573. Por José de la Vega y Alvarado.

Debemos recalcar que la fecha mencionada en el croquis no coincide con la que Sánchez Albornoz (1978: 23) cita en la revisita del virrey Conde de Chinchón realizada en 1633. José de la Vega Alvarado es nombrado componedor de tierras de Lípez en 1643 por el virrey Toledo y Leiva (B. Saavedra, 1902). También en 1646 atiende un pleito de linderos en su calidad de juez visitador para la medida y venta de tierras y repartimientos de indios entre Tapacarí, Peñas y la provincia de Paria.

Al respecto, menciona Pauwels (1997) un caso similar de alteración de fechas en las reproducciones de los documentos de propiedad otorgados por la corona a los Carangas. Éstos, a fin de darle *mayor valor*, presentan los documentos del repartimiento de su región a Bacareza, fechados en 1545 cuando en realidad estos documentos fueron elaborados por José de la Vega y Alvarado⁴ en 1645.

Sin embargo, los nombres de estos siete *ayllus*: Ollame (Ullami), Perico (Piruka), Casaya (Q'asaya), Collana (Qullana), Ollame (se repite en otra ubicación), Chuquioca, Escaraque y Pumasara no cambiaron y forman parte de los doce *ayllus* que actualmente existen, así como los nombres de varias *sayañas*. Los comunarios también sostienen que Ollami es uno solo, aunque uno esté ubicado en el cerro y otro en la pampa.

3.1.1. Origen de las haciendas coloniales

En este continuo ajuste y reajuste de la legislación de acuerdo a los intereses del Estado colonial, el rey Felipe IV, por Cédula Real emitida el 17 de mayo de 1613, ordena la composición de tierras que legitimaban la apropiación dolosa o usurpativa de los *terrenos de la corona*.

⁴ Los mitmas o mitimaes eran personas o poblaciones transplantadas de otras regiones como parte de la política expansionista del Estado inka.

Es curioso cómo se acusaba de *apropiación indebida* a los comunarios en posesión y usufructo por generaciones de sus terrenos, solamente por no poseer título de propiedad total otorgado por la corona de un rey extranjero que habitaba en otro continente. De esta manera, no queda otra alternativa que pagar elevadas sumas por el derecho a continuar en posesión de sus tierras.

En los últimos decenios de la colonia quedó establecido que la tierra pertenecía a los *ayllus* y comunidades pero a fuerza de pagar elevados tributos y otras formas de exacción que llevaron a la sublevación de los comunarios en varias regiones del país.

La sublevación indígena de san Agustín de Toledo en noviembre de 1809, protestando por la destitución de su legítimo cacique Manuel Victoriano Aguilario y de Titichoca, se manifestó contra las autoridades de la villa de Oruro en un movimiento abiertamente emancipador (Arce, 1987). En abril de 1810 se unieron a otros comunarios, se reunieron en Chuquisaca y después de trazarse objetivos difundieron públicamente un documento de protesta que lleva por título *Interrogatorio que resulta a favor de los indígenas de las comunidades en general*; al respecto Arce sostiene que:

...este documento de valor histórico se constituye en un categórico programa agrario de lucha campesina y entre sus principales reivindicaciones contiene lo siguiente:

- 1ª Primeramente los indios no han de pagar tributos...
- 2ª Se suprimirá la mita de Potosí...
- 3ª Se quitará la paga de alcabalas a los indios por los trajines y comercio que hacen con los efectos de castilla.
- 7ª Que las comunidades se repartirán los bienes de los ladrones chapetones.
- 9ª Que ninguno ha de ocupar a los indios sin pagarles sus diarios jornales.
- 10ª Que ninguno ha de ser osado en harcar mulas ni otros cargadores de los pobres indios sin pagarles primero los fletes justos según las distancias y los leguajes.
- 11ª Se ha de prohibir que ningún hacendado ha de tener opción de quitar o interrumpir en las tierras de las comunidades (Arce, 1987).

Indudablemente, este documento enriquece la historia de los Q'asayas en su lucha contra la opresión y el despojo de sus tierras, contribuyendo de esta manera a la instauración de la república.

Durante todo ese período hubo dos corrientes que trataron de modificar la vida de los comunarios: el movimiento democrático campesino liderado por los liberales,

que establece un ordenamiento agrario que supuestamente reafirma a los indígenas la propiedad individual sobre sus tierras, pero que no llega a concretarse y la corriente feudalista cuya legislación agraria se orientaba a negar la propiedad indígenal y a vender, por cuenta del Estado, las tierras de la comunidad (Antezana, 1992).

Sin embargo, ninguna de estas leyes favorecieron a los comunarios y más bien promovieron el despojo de sus tierras.

De toda esta gama de leyes mencionaremos las que inciden en la tenencia de tierras de comunidad y genera una multitud de haciendas, hacendados y colonos. La ley del 28 de septiembre de 1868 disponía en su artículo 1º:

Las tierras poseídas por la raza indígenal conocidas con el nombre de comunidades se declaran propiedad del Estado (Antezana, 1992).

Mientras que la Orden Suprema del 31 de julio de 1867, firmada por el ministro de hacienda establecía:

...que los comisionados revisores después de justipreciar los terrenos de los *ayllus* debían obligar a los indios a pagar individualmente el valor de su sayaña... a su negativa, transcurrido que sea el término de 60 días se procedería a la venta de sus fundos, como disponía el artículo 5to del decreto del 20 de marzo de 1866

Estas disposiciones violaban las vigentes, que hasta entonces declaraban a los *indígenas nacionales* propietarios de sus tierras y reavivaba el movimiento en contra de esta expropiación que iba en aumento al mando de Luciano Willka.

El 21 de diciembre de 1870, en Ayo Ayo, Willka se entrevista con el general Morales, éste lo convence de unírsele arguyendo el decreto de Frontera del 12 de noviembre de 1870, el cual restituía las tierras a los comunarios, declarando nulas las ventas y las adjudicaciones realizadas anteriormente. Los historiadores reconocen que esta victoria se debe a los cerca de 40 mil indígenas organizados que comienzan a movilizarse desde Oruro y que actúan estrechamente junto al ejército revolucionario en medio de atroces sonidos de *pututus*. Su sonido penetrante simboliza la autoridad presente de las comunidades originarias.

La ley del 31 de julio de 1871 formaliza el decreto de Frontera, que en realidad sólo se convierte en una tregua para arrebatar la propiedad del comunario, ya que a escasos

años se dicta otra ley que legaliza y facilita el despojo de tierras en las comunidades.

3.1.2. El origen de las haciendas republicanas

Tres años más tarde, la ley de Exvinculación de tierras emitida el 5 de octubre de 1874, disponía en toda la república el derecho de propiedad absoluta a todos los indígenas en sus respectivas posesiones, bajo linderos y mojones actualmente conocidos en el decreto del 1 de octubre de 1880, que organiza y reglamenta la denominada Revisita General de las tierras de origen de todas las provincias de la República. Las principales medidas se ocupaban de regular las revisitas, las funciones de los revisitadores y principalmente la división, partición y venta de las comunidades indígenas (Antezana, 1992).

El desconocimiento tácito del estado de derecho de los comunarios sobre sus tierras de origen y su posición desventajosa dentro de la legislación estatal ocasionó el remate público de *ayllus*, la venta forzada de las tierras de origen, el sometimiento a la servidumbre y al ponguaje en las nuevas haciendas. El comunario nuevamente había sido estafado, no sólo vendía sus terrenos por un precio irrisorio sino que también se quedaba como *colono* en su propia casa. Todo esto impulsa a reavivar una masiva resistencia. Durante la década de 1880, Juan Lero de Poopó formaba parte de los *caciques apoderados* que luego se suma a la rebelión de 1899 dirigida por Pablo Zárate, el temible Willka (Antezana, 1992; Condarco, 1983; Rivera, 1992).

También se encuentran datos al respecto en el informe presentado en 1887 por el entonces ministro de hacienda Pedro García:

...numerosas sublevaciones en los departamentos de La Paz, Potosí y Oruro hacían temer una conflagración que habría puesto en peligro el orden social. Para dominarla era menester el empleo de la fuerza pública sin más resultado que la victimación de algunos centenares de indios (Antezana, 1992; Platt, 1982).

Este movimiento de rechazo y los pagos devengados de los impuestos evitaron que en Oruro se lleve a cabo la exvinculación de las comunidades. Según la memoria presentada a la judicatura, en agosto de 1901, por Demetrio Calbimonte se expresa:

...se proseguirá a la obra de constitución definitiva de la propiedad territorial a favor de los demás poseedores de tierras de origen de este departamento y en el de Oruro, donde los aborígenes han quedado privados de los beneficios de las revisitas, por haberse omitido la partida correspondiente en el presupuesto departamental (Ovando, 1985).

En una circular emitida el 14 de diciembre de 1842 prácticamente se negaba todo derecho de propiedad a los comunarios. Esta circular contenía dos partes: una de considerandos, en que el ministro opinaba que los indígenas son enfiteutas; la otra disposición ordenaba que los gobernadores se entiendan en los litigios sobre terrenos. Circular que luego es abrogada por el decreto de 16 de abril de 1856 al ordenar que los conflictos privados entre comunarios por tierras ya no serían tratados por los gobernadores sino por los jueces. De esta forma, pasaban a la vía de la justicia ordinaria, hasta que por disposición del artículo 171 de la ley INRA se faculta a las autoridades originarias de los *ayllus* para administrar justicia respecto a la tierra según usos y costumbres.

Hasta 1904 (gobierno de Pando) se continúa con esta política de usurpación *legal* de los terrenos de comunidades para convertirlas en haciendas. Los comunarios se sienten traicionados por Pando, quien parece olvidar el importante apoyo que le brindaron durante su campaña y sólo emite el Decreto Supremo del 24 de noviembre de 1955, cuyo artículo 1º dispone:

Todas las tierras de comunidades indígenas que fueron convertidas en propiedades rústicas particulares a partir del 1º de enero de 1900 son afectables en su integridad, conforme a ley.

El artículo 144 de esta misma ley abolía el sistema de colonato y toda forma de prestación de servicios personales gratuitos. Estos cambios sustanciales en la tenencia de la tierra comienza el 2 de agosto de 1953.

A partir de entonces el concepto legal de las tierras de comunidad indígena no tuvieron cambios sustanciales desde su enunciación:

Las comunidades indígenas son propietarias privadas de las tierras que poseen en conjunto. Las asignaciones familiares hechas en las revisitas o las reconocidas por la costumbre, dentro de cada comunidad, constituyen la propiedad privada familiar (D.L. 4235 24.XI.1955, art. 8).

La ley del 20 de abril de 1994, como parte importante de nueva política de Descentralización, conocida como ley de Participación Popular (LPP), articula a las comunidades, tanto indígenas campesinas y urbanas (hombres y mujeres) en la vida jurídica, política y económica del país, delimita como jurisdicción territorial del gobierno municipal a la sección de provincia y define como sujetos de la LPP a las OTBs. En la realidad esta ley benefició más a la población central que a la de las *sayañas* dispersas, de la misma forma

que en la mayoría de las comunidades rurales, con proyectos y obras de infraestructura. De los proyectos de apoyo a la producción no se conoce nada.

En el artículo primero se define pueblo indígena como la colectividad humana que descende de asentamientos anteriores a la colonización, se encuentra dentro el territorio boliviano, posee historia, organización, idioma y otras características culturales con la cual se identifican sus miembros y mantienen un vínculo territorial. Dentro este marco se ubica a los *ayllus* Qullana y Piruka.

Los comunarios, por su parte, se consideran dueños originarios de sus *sayañas* desde sus abuelos y los antiguos abuelos de éstos. La importancia de la descendencia directa es predominante para legitimar la posesión actual de la tierra, en la visión circular que abarca tanto el pasado, el presente y el futuro.

3.1.3. Padroncillo y contribución territorial

En la sociedad precolonial el sistema de organización estuvo representado por el *kuraka* como representante máximo del *ayllu*. Sus privilegios especiales le proporcionaban una considerable oportunidad de ganancia personal. Aún así, era la persona responsable de la recolección de los tributos impuestos a todo el grupo social bajo su autoridad.

...en el siglo XVI, el *kuraka* vendía el trabajo de los miembros de la sociedad andina a los españoles; en el siglo XVIII, él junto con elementos más privilegiados del resto de la sociedad india, distribuían los bienes de la economía española a los indios rurales... a dos siglos y medio los *kurakas* que habían sido una elite integrada en la sociedad andina pasaron a incorporarse gradualmente al grupo de mercaderes provinciales, administradores y terratenientes... de tal manera que la transformación de las actividades del *kuraka* empezó con la misma conquista.

La presencia de los españoles introdujo nuevos elementos, tales como las demandas de los bienes andinos por parte de los grupos totalmente fuera del sistema social que regulaban su distribución. La presencia española contribuyó a la erosión de las relaciones entre el *kuraka* y sus súbditos indios, con la pérdida consiguiente de su acceso al trabajo.

Durante casi todo el periodo colonial en algunas partes de Latinoamérica, hasta unas décadas después de la independencia, el principal gravamen impuesto a los indios fue el tributo, impuesto individual recaudado a los indígenas como símbolo de su condición dominada mediante la regularización del tributo por el virrey Toledo (1569-1581). Aquél,

como fuente de ingresos para la corona, también sirvió como forma de asegurar mano de obra para el trabajo de las minas, haciendas y obrajes.

No podía ser sustituida por el extremo atraso que se vivía, donde una categoría de hombres tenía que vivir a expensas de los pueblos indígenas. La mayor parte de los recursos era la de los indios tributarios.

...el tributo llevaba el nombre de contribución indígenal, denominado impuesto territorial ... Para los terratenientes blancos impuesto predial rústico ... la clasificación de la población tributaria ofrecía dificultades por la diversidad de criterios adoptados, variada legislación y costumbres particulares de cada región, el cual desata otra categoría de tributarios: originarios agregados, forasteros... (Ovando, 1985).

La propiedad territorial de los indígenas se mantiene hasta ahora bajo el sistema agrario de comunidad, establecido por los soberanos inkas. Esta constitución por supuesto que no reconocía la propiedad privada y las tierras eran usufructuadas por los súbditos, distribuidos en *ayllus* y éstos subdivididos en *aynuqas* que se labraban alternándolas periódicamente, quedando las restantes para el aparcamiento del ganado.

El régimen colonial conservó esta constitución agraria con la modificación de individualizar la posesión de los indígenas de cada *ayllu* por *sayañas* para la imposición del tributo que debían pagar en dinero, a cuyo efecto se les empadronó, señalándose la tasa (de acuerdo a categorías) como originarios, agregados y chipayas forasteros.

El trabajo para las autoridades, reconocidas como cobradores de tributos, era fundamentalmente rendir cuentas a la corona. Primero fueron los caciques, posteriormente los corregidores y finalmente la recaudación era entregada al tesoro de la nación, que no siempre retornaba al beneficio de los que aportaban.

Actualmente, en los *ayllus* de Qullana y Piruka la autoridad originaria tiene clara la cifra de población de contribuyentes originarios registrado en el libro de padroncillo. En esa perspectiva, el pago por el uso de las tierras está presente en la memoria de los comunarios, al respecto un habitante de Piruka todavía tiene en su poder un recibo de pago de contribución territorial, donde textualmente se dice que el cobro del tributo es mandato del rey inka y de los virreyes españoles.

La categoría de residentes para mantener el acceso a la tierra actualiza su derecho mediante el empadronamiento cada cinco años, pasando por los cargos comunales. Al respecto del cobro de contribución territorial rescataremos la percepción de un comunario (*ayllu* Qullana y Piruka):

Antes, en el *ayllu* Qullana el *jilaqata* tenía que caminar una semana como residencia cobrando contribución, la *muyt'a* ya había desaparecido desde hace 30 años, 1977 más o menos... desde esos años nuevamente estamos viendo este recorrido por los *ayllus* (*ayllu* Qullana, septiembre de 2000).

El fin del empadronamiento es actualizar el uso y posesión de suelos de los *sayañeros*, además, permite la definición de límites de tierras familiares. Con esto se sabe cuánta gente es contribuyente originaria y de qué manera llegan a ser contribuyentes; por ejemplo, en uno de los ranchos del *ayllu* Qullana, comunidad Machaqa uyu, existe de 60 a 70 contribuyentes aproximadamente, de esta cantidad de personas registradas son pocos los que mantienen su residencia en el campo.

Actualmente, es mucho más complejo definir sobre los contribuyentes a partir del uso de las *sayañas*, ya sea para las actividades agrícolas o pecuarias. Es visible la categoría de personas definidas como residentes, quienes no necesariamente trabajan la tierra sino que mantienen la posesión o la tenencia mediante convenios internos establecidos entre familias estantes y residentes. En esa medida, el perfil de actividades del comunario en la actualidad no sólo está destinado a la agricultura, sino se convierte en *multifuncional*: un tiempo es comerciante, dirigente, político, estudiante, profesional y hasta diputado.

Los comunarios definen a su autoridad de la siguiente forma:

... *jilaqata* no sólo debe ser cobrador de contribución territorial sino que debe cumplir todas sus funciones desde el momento de su juramento, como las costumbres, las residencias, participación en otras instancias, especialmente políticas...(*ayllu* Piruka).

Estudios de caso de los ayllus Qullana y Piruka

1. Descripción del ecosistema de los ayllus

Los ecosistemas andinos de altura fueron seriamente afectados por la acción antrópica y la introducción de animales no propios de los andes. En el caso del territorio de Saucari se puede evidenciar el alto nivel de sobrepastoreo del ganado ovino, presencia que en la actualidad está, en cierta manera, controlada de acuerdo a la percepción de las pastoras sobre el número de animales dentro del rebaño y la extensión de las zonas de pastoreo, así como la disponibilidad de agua. El ecosistema de los *ayllus* se encuentra en proceso de deterioro, influenciado, por una parte, por las condiciones físicas y climáticas y por otra por los fuertes niveles de contaminación minera y petrolera (2000) de los suelos y el agua de la región¹.

Estamos hablando del ecosistema que corresponde a la cuenca cerrada del Desaguadero, que evidentemente es de difícil conservación y reconversión, situación que contextualiza los niveles de vida y sobrevivencia de sus pobladores que no están alejados de esas otras transformaciones. En el plano socioeconómico y político-territorial se traducen en complejas adecuaciones y reconceptualizaciones del manejo y ocupación del espacio y sus recursos.

El territorio de Saucari se halla aproximadamente a 3 696 msnm, que varía entre serranías y pampas. Estas variaciones altitudinales condicionan no sólo las bajas temperaturas, que van entre 8° y 11° fuertemente diferenciadas entre el día y la noche, sino

¹ Nos referimos a la explotación de oro por Inti Raymi, bajo el sistema de minería a cielo abierto y al derrame de residuos de petróleo por la empresa Transredes.

que crean microclimas específicos. Según la estación meteorológica de villa Chuquiña se producen 105 días de helada al año.

La época seca se prolonga por casi ocho meses entre abril y noviembre, por lo que el grado de humedad es bajo y la evapotranspiración alcanza a 1 527 mm por año, en tanto que el de la precipitación pluvial varía de 220 a 331 mm. La relación entre la caída de la lluvia y el calor hace que el clima de la zona sea seco o semiseco durante todo el año.

El territorio comunal (ranchos) no sólo abarca un piso ecológico, sino que se mueve en sentido altitudinal, donde están ubicadas las parcelas comunales y familiares. Además, permite que cada familia pueda desarrollar sus actividades como la cría de animales y cultivos. Pensamos que es importante tratar el tema de las diferencias ecosistémicas, pues nos ayudará a comprender el uso territorial de pampa y cerro que caracteriza las diferencias en la ocupación del espacio. Los ranchos tienen acceso al sistema de riego mediante la construcción de estanques de agua, que ayudan a diversificar la actividad productiva (cultivo de hortalizas, leguminosas, tubérculos, cereales, alfalfa) que va destinado exclusivamente para el consumo familiar.

Otro recurso que caracteriza al ecosistema de la jurisdicción del cantón Qullana con notoriedad es la existencia de conchilla y piedras calizas. Ambas son explotadas, mediante concesión, por personas externas al *ayllu*. De la misma forma, algunas familias propietarias del sector tienen acceso a la explotación de manera muy reducida. El ecosistema de pampa del mismo *ayllu*, por sus características físico-espaciales, dan paso a la actividad de pastoreo con bastantes limitaciones en cuanto a los principales elementos se trata, es decir: escasez de agua (8 meses del año marzo-octubre), salinización de suelos, inundación en las temporadas de lluvia y suelos bastante arenosos; hecho que provoca la poca cobertura de pastos en las *sayañas* distribuidas en los ranchos, situación de permanente preocupación para los comunarios estantes en el *ayllu* y ranchos.

El territorio del *ayllu* Piruka es una planicie con ondulaciones leves, posee suelos de colores claros, medianamente profundos y de estructura variable entre pesado y liviano. Pobres en nitrógeno, fósforo, potasio y particularmente en materia orgánica, los suelos son clasificados por los comunarios como *mayqa*², sedimento del río, *t'iw*, arenales, *t'uru*, greda y *qullpa q'ara*³, que condicionan la agricultura y el crecimiento de

² *Mayqa*: sedimento de tierra con buen contenido de materia orgánica, producto del lavado de aguas corrientes en épocas de lluvia.

la vegetación natural.

Algunos de los ranchos están próximos a la ribera del río Desaguadero, al lado oeste sale uno de los brazos (el río Matarjawira) y por el lado este el otro. Los ranchos que circundan el río son: Jach'a y Sik'a Chhullampi, Quripata, Kanlla Sirka, Machaqa Marka y Siwinqani. Para éstos, el Desaguadero fue visto como una alternativa para el aprovechamiento de agua mediante su canalización.

Por otra parte, las condiciones físicas y el drenaje deficiente hace que en las temporadas de lluvia determinados espacios se inundan, limitando fuertemente las actividades de la agricultura y el pastoreo. Las familias afectadas por inundación recurren a otros espacios denominados *sirka pata*, donde construyen sus *anaqas*⁴. Por las características geofísicas del *ayllu* ningún sitio expone fuentes naturales de agua (*juturis*). Para el uso doméstico y la ganadería se abastecen de agua mediante la excavación de pozos y *wijiñas*. Sin embargo, en su generalidad son aguas saladas, de manera que las actividades agrícolas están condicionadas a las lluvias temporales del año.

En las *sayañas*, de manera discontinua, se aprecia la presencia variada de especies características al espacio ecológico. Acá predominan la paja brava, el *k'isu* (paja amarilla), el *q'awchi*, la cebadilla, el *ch'iji*, el *janqi* y botón de oro. Entre las especies de arbustos predomina la variedad de *t'ula*, siempre de acuerdo a las condiciones del clima, tipo de suelos y textura variable. En cuanto a animales silvestres están la vicuña, *tuju*, *k'ita quwi*, liebre, *kirkinchu*, zorro, perdiz, *liqiliqi*, patos, *pariwanas*, etc. La conducta de las especies de flora y fauna en la visión de los comunarios se caracteriza como los indicadores naturales que les permite manejar el tiempo y espacio relacionado a las actividades agropecuarias.

2. Población: características socioeconómicas y culturales

La población se vio en la necesidad de profundizar el proceso migratorio que siempre había caracterizado su manera de ocupar el territorio. Creemos que esta opción migratoria hacia los centros urbanos y otras regiones es una estrategia de los *ayllus* mediante la cual protegen su territorio de la fragmentación total y, en cierta medida, practican el control de verticalidad en diversos pisos no sólo ecológicos sino ante todo económicos. Así les

³ *Qullpa Q'ara*: planicies (pampas), superficies considerables de tierra con bastante presencia de sales que lo hace infértil tanto para forrajes naturales como para cultivos.

⁴ *Anaqa*: viviendas temporales de los pastores, ubicadas en distintos sitios de la *sayaña*.

permite acceder medianamente a una serie de servicios y capitales. Según se calcula, la tasa de transferencia de dinero de los migrantes bolivianos para la manutención de sus familiares equivale al 40 % del total de sus ingresos (Presencia, 25 de octubre de 1999).

Actualmente, el sistema de tenencia y acceso a la tierra hizo que todo se haya debilitado tanto que no es posible pensar la vigencia del *ayllu* sólo en las áreas rurales, sino que la dinámica de migración y asentamiento, basadas en las relaciones y redes sociales, hace que el *ayllu* se reafirme en el ámbito urbano donde se asentaron los migrantes.

Por su parte, el municipio de Toledo, en el diagnóstico hecho para su POA de la gestión 96, señala como causa fundamental de la migración (sic):

La tenencia de la tierra es individual, no existiendo terrenos comunales, lo que trajo consigo la parcelación y minifundio, donde las extensiones de terreno varían desde dos hectáreas hasta 170. Lo que produjo la migración hacia las ciudades de Santa Cruz, Cochabamba, Oruro, etc. Sólo se quedó la gente madura y de la tercera edad, siendo los 43,75 % mayores a 60 años (Municipio de Toledo, 1996).

En consecuencia, serían la parcelación y el minifundio la razón fundamental para la expulsión de la población económicamente activa de la región, lo cual nos lleva a preguntarnos sobre el futuro de la zona y sus posibilidades frente a las tendencias de distribución, ordenamiento territorial y globalización.

Por su puesto, otra de las características del proceso migratorio en la región es el retorno de la población comprendida en la tercera edad, lo cual evidencia que el ciclo de vida productivo en el ámbito urbano termina a esa edad y luego se desecha a los considerados *ancianos*. Éstos regresan a cumplir un nuevo ciclo productivo en las tareas del campo, sobre todo en el pastoreo del ganado que implica la defensa y ocupación del espacio familiar.

Los resultados del último censo demostraron que la tasa de crecimiento de la provincia Saucari decreció hasta un -1,73 % en 1992, fenómeno relacionado también con la densidad de población que en 1976 fue de 4,37 y en 1992 llegó a 3,33 habitantes por kilómetro cuadrado. Se podría pensar que la tasa de natalidad descendió, pero en el caso de la provincia se mantiene en el 6,6%. Es decir, no es que no haya más nacimientos sino que la tasa de migración aumentó. Por otra parte, la percepción del mundo ya no es sólo desde el *ayllu* sino que se tiene que recurrir a lo que el mundo *moderno* ofrece; sea esto una nueva tecnología que le permita resolver los efectos de los cambios producidos a nivel climático y ecológico o lo que le posibilite un cierto capital que le

permita *arrancar* y engancharse al carro del libre mercado y la globalización, cosa que vino haciendo desde siempre.

Una de las características de la situación demográfica actual de ambos *ayllus* está claramente establecida por la ausencia de las últimas generaciones. Si bien el padre y la madre permanecen en el campo, la segunda generación de varones o mujeres abandonan sus ranchos, ya sea para subemplearse o bien para capacitarse y profesionalizarse.

Los rituales forman parte de la cotidianidad, organización y productividad ligada al control simbólico del espacio territorial, en ese sentido, los fundamentos de la organización de los *ayllus* y comunidades tienen su propia lógica. Establecidas éstas en el tiempo y espacio todas están ligadas al ciclo de actividades (productivas, fiestas comunales y patronales) que se desarrollan al interior de los ranchos. Los referentes principales en el discurso simbólico son los sitios sagrados como los *marka qullus*, *pukaras*, *illas* y otros sitios.

Actualmente, las fiestas patronales motivan la *re población* de los pueblos, donde se observa la participación diferenciada de los estantes y residentes en lo económico, en las conductas culturales y en los cargos de pasante o cabecilla. Otra de las características es cuando los estantes proveen productos agrícolas para garantizar la alimentación de los asistentes a la fiesta y el contrato de la mejor banda, orquesta y amplificación, como en el caso de la fiesta de Khulluri (san Salvador) del *ayllu* Qullana, donde el pasante invierte alrededor de \$us 50 000, monto que para aquéllos es de carácter simbólico, pues tienen el optimismo de recuperar más del doble. Al mismo tiempo, los residentes que llegan a la fiesta aprovechan para visitar sus ranchos y realizar el ajuste de convenios (vía parentesco u contratos) con los pastores o cuidadores de sus animales y tierras.

Desde luego, los testimonios recogidos en ambos *ayllus* reflejan manifestaciones culturales interesantes y a la vez muestran cambios radicales, para muchos percibido como preocupación. Sin embargo, otros aceptan vivir como venga el tiempo, como mostramos a continuación:

Antes el tiempo era diferente, la gente nacía en el campo y moría en el campo, actualmente ya no hay gente, había bastante alegría, se pasaba trabajando de familia en familia, se trabajaba en *ayni* de donde surgían cuentos y leyendas, los cuales contamos a nuestros hijos y nietos... (comunario del *ayllu* Piruka).

La persistencia de costumbres y rituales en los *ayllus* mantiene formas de organización comunal, control social y económico con cierta variabilidad. Uno de ellos es la autoridad originaria que debe cumplir los siguientes requisitos: ser casado, no ser viudo y ser una persona correcta; en caso de no cumplir las normas internas implica una total negativa para la conducta de los comunarios.

En la actualidad, las características socioculturales en el *ayllu* presentan cambios trascendentales. Uno de los casos que desvirtúa la percepción cultural, según los comunarios, es la presencia de las sectas religiosas y el bajo nivel de población que residen en los ranchos, que generalmente modifican criterios culturales al interior de los ranchos.

3. Territorio

En los últimos años, el concepto de territorio fue ligado a las reivindicaciones de lucha de los pueblos indígenas o naciones originarias en el occidente de Bolivia, al impulso de estas expresiones y a sus movimientos. Es por ello que la OIT plantea el reconocimiento del derecho a la diferencia. Al ser parte de una política internacional, el Convenio 169 es asumido como ley por muchos estados nacionales y la ONU declara el Decenio de los Pueblos Indígenas.

Hay muchos enfoques sobre la delimitación de un territorio: los que parten de criterios ecológicos y los propios de las comunidades. Para la concepción indígena este concepto presenta muchos niveles de complejidad que impidió transformarlo en un instrumento técnico a consignarse dentro de las leyes.

Dentro de los territorios indígenas podemos definir tres niveles: el territorio mítico, el territorio étnico y, a nivel más local, el territorio de un asentamiento. Sin embargo, el concepto también fue retomado en el ámbito de una corriente no sólo de planificación urbana, sino sobre los alcances de los territorios nacionales en un mundo globalizado. Frente a ello los territorios indígenas van siendo casi anulados salvo para quienes se los apropiaron en su vida como un espacio sociocultural.

Si bien el discurso de lo étnico sólo iba a contextualizar la situación del oriente boliviano, en los últimos años los pueblos asentados en el occidente lo reivindicaron y con él todas sus propuestas. En el caso de los *ayllus* Qullana y Piruka de Saucari intentaremos acercarnos a la manera en que los comunarios se apropian de su espacio territorial:

...las condiciones culturales y materiales —que hacen referencia a las formas productivas y tecnológicas sobre la base de patrones de ocupación del territorio de larga duración—, a pesar de las transformaciones ocurridas por la expansión capitalista, han logrado reproducir y ampliar formas orgánicas de producción y de relación con la naturaleza (Calderón, 1988).

Éstas, obviamente, se expresan en las territorialidades étnicas, mismas que se sobrepusieron a su dimensión administrativa, política y geográfica.

La actualización de estrategias de reproducción, que varían de acuerdo a características espaciales-territoriales, plantearon la migración como un mecanismo por el que los *ayllus* recuperaron el control vertical, volviendo a territorializar los espacios urbanos en todos sus niveles.

3.1. Uso de espacios ecológicos

Las propiedades topográficas y de altitud condicionan las particularidades ecológicas de Saucari, asentada en el altiplano central donde los suelos están conformados por sedimentos aluviales de origen fluvio-lacustre, pobres y de malas características físicas y químicas. La capa freática se encuentra a 15 metros de profundidad y la capa arable oscila de 0 a 5 cm y de 0 a 12 cm, condicionada, además, por la presencia de sales alcalinas.

La región es una de las más secas donde la duración de la época húmeda disminuye, la puna seca (árida y semiárida) presenta grandes extensiones de suelo salino que sólo permiten el crecimiento de cultivos halófitos (propios de ambientes salinos) como la quinua. El altiplano, como ecosistema de altura dependiente de la gradiente térmica, está sujeto a esas condiciones. En la zona la escasez de recursos hídricos limita y dificulta la dinamicidad de un sistema productivo sustentado, fundamentalmente, en la ganadería de ovinos a la que se le agrega una agricultura de subsistencia.

La diversidad cultural guarda estrecha relación con la diversidad biológica. El saber colectivo de la humanidad sobre la diversidad biológica y su uso y gestión se basa en la diversidad cultural. A la inversa, conservar la diversidad biológica suele ayudar a reforzar la integridad y los valores culturales (CDC, 1994).

Por otra parte, la contaminación de ríos por las actividades mineras Inti Raymi y Transredes es otra prioridad de evaluación del impacto ambiental en la zona.

3.1.1. Cerro y pampa

El territorio del *ayllu* Qullana abarca dos zonas claramente diferenciadas por los comunarios: cerro y pampa. Estos espacios fueron configurando su ocupación al interior del *ayllu* mismo, en ese sentido los ranchos o conjunto de familias extensas se diferencian y distribuyen su población entre Qullana Cerro y Qullana Pampa.

Al oeste se tiene la serranía llamada *kasu*, cuya pendiente origina un microclima que hace de la zona un poco más apta para el cultivo en pequeña escala. Más al sud se encuentra la pampa utilizada como un espacio para el pastizal comunal. Debido a su consistencia salitrosa su vegetación más característica es el *q'awchi* y el *ch'iji*. Para ello se habilitaron las orillas del río y se aprovechó la *mayqa* para la producción de papa en poca escala y el cultivo de la quinua y la cebada (Khulluri, 21 de julio de 2000).

Hacia el norte la zona donde se establece la *taypi uta* (casa ocupada por el pastero) está desprovista de vegetación y es proclive a inundarse con el desborde del río en lo que se denomina *pusi wijiña*, región que fue la ocupación del antiguo Pasto Grande.

En el caso del *ayllu* Piruka su territorio es fundamentalmente pampa o altiplanicie de tierras salitrosas o *qullpa*, circundada por el desborde del río Desaguadero en sus dos brazos: al oeste por el río Juchusjawira y al este por el río Matarjawira que casi delimitan los ranchos Jach'a y Sik'a Chhullampi, Quripata, Kanlla sirka, Machaka marka y Miji. Los comunarios diferencian una zona un poco más elevada y productiva denominada Sirka pata, donde concentran los sembradíos y el pastoreo en época de lluvia. Al igual que en Qullana se utiliza la *mayqa* o lama del río para algunos cultivos. Entre la vegetación predominan los *t'ulares*, la paja brava, el *k'isu* o paja amarilla, el *q'awchi*, *janqi*, cebadilla y el botón de oro.

3.1.2. Clima (lluvia y heladas)

La precipitación pluvial varía de 220 a 331 mm/año entre noviembre y marzo. La evapotranspiración alcanza los 1 527 mm anuales. En un año *normal* las lluvias de agosto y septiembre servían para la roturación y preparación de la tierra, las de diciembre a marzo permitían la siembra de forrajes en condiciones de secano y la conservación temporal de agua en las *wijiñas* para el uso del ganado; sin embargo, los serios cambios climáticos suscitados por el fenómeno del Niño desestructuró la lógica del manejo de los recursos: primero por las inundaciones de la década del 80 y posteriormente por la prolongada sequía.

...antes en su tiempo llovía, no había helada. En ese caso, en este tiempo existe ya helada, ya no llueve mucho. En ese caso ahora en las pampas todo ha fracasado; algunos años sequía ya es, poco nomás llueve... en sectores, en eso cualquier pasto se pierde... Ahora ha cambiado el tiempo, muy variable mucho ha variado (comunario del *ayllu* Piruka).

La variabilidad en la caída de las lluvias y heladas es calculada por la estación meteorológica de villa Chuquiña. Se registró que se produce 105 días de helada que causa el 47,69% de las pérdidas en los cultivos y origina la merma de algunas especies de pasto, así como las inundaciones propiciaron la difusión de las semillas del botón de oro y de la *t'ula* en terrenos antes usados para los cultivos destinados a la subsistencia familiar.

En septiembre de 1996 la intensa nevada, los fuertes vientos y las heladas provocaron la muerte de las crías del ganado ovino de raza *corriedale*, con el que se intentaba mejorar la producción pecuaria. Sin embargo, el ganado criollo resistió. En el rancho Kanlla sirka de Tres Cruces, por ejemplo, Pastora Uño Rodríguez perdió 66 crías y Olga Tancara de Rodríguez 44.

Por eso triste nomás vivimos, porque el tiempo también ya no es bueno. Después nuestros hijos se van nomás porque no hay agua, por eso se van al exterior, eso es verdad... Para los animales agua se necesita, *wijñas* hemos hecho pero se han secado este tiempo de octubre y noviembre. Desde ahora mismo, y los animales enflaquecen sin el agua, las vacas y las ovejas, todos los animales. Unas costumbres había: los antiguos viejitos se llevaban con la cultura, costumbre. Tal vez con eso, tal vez la lluvia sabía mayor. Ahora, otra clase ya es el tiempo... (comunario del *ayllu* Piruka).

Si bien permanecen en la memoria ciertas prácticas culturales respecto a la predicción y el manejo del tiempo, también es evidente que éstas fueron siendo olvidadas al producirse la desestructuración de la familia. Generaciones completas que dejan el campo generan mayor diferencia entre adultos y jóvenes.

3.1.3. Agua (vertientes, ríos y otros)

Uno de los elementos más escasos en la región de estudio es el agua. El área corresponde a la cuenca hidrográfica del río Desaguadero, cuyas aguas —que abastecen decenas de comunidades— son utilizadas para el riego y cultivo en las *mayqas*. En el caso de Qullana, en el territorio del rancho Macha quyu, en las proximidades del cerro Chañiri, se cuenta con una vertiente de aguas filtrantes o jalsurilla, denominada Andaña p'ujru y cuyo uso en la ganadería es compartido por integrantes tanto del *ayllu* Qullana de la provincia Saucari

como por los de Payuqu de la provincia Carangas. Por otra parte, el río Juch'usjawira cruza la pampa Wakia q'ara hasta unirse con el río Matarjawira.

En el *ayllu* Piruka la napa freática se encuentra a 15 o más metros de profundidad, por lo que el agua es altamente salina y nada apropiada para el consumo. En consecuencia, la fuente de agua proviene del río Desaguadero que atraviesa su territorio. Su caudal se reduce en la época seca y se incrementa considerablemente en época de lluvias, ocasionando graves dificultades.

En 1991 el corregidor de Tres Cruces (Piruka) denunció que el río había sido tapado por los canalizadores del Choro, Cercado sur. Corte que no fue comunicado oportunamente, por lo que se pedía la reapertura del taponamiento ilegal que no consideró la muerte de peces *mauri* y pejerrey y de las crías de oveja, ya que el agua sirve tradicionalmente al ganado de la región. Los ranchos más afectados por entonces fueron Jach'a Chhullampi, Sik'a Chhullampi, Kanlla Sirka y Machacamarka, que calificaban la situación como dramática porque cada familia tenía en ese entonces un promedio de 250 ovejas.

Siete años después, el centro agropecuario experimental *Abriendo surcos* del rancho Kanlla sirka, preocupados por el anuncio del cierre del río Desaguadero en el sector Burguillos de la provincia Cercado y a solicitud de agricultores del Churu, dijeron que podría provocarse inundaciones de magnitud. La denuncia recayó sobre los técnicos responsables del Programa de Regulación y Prevención de la Cuenca, pues éstos no tomaron las previsiones correspondientes. Ya en 1997 el desborde y la inundación de por lo menos un metro de alto provocó la destrucción de los mismos ranchos cuyos sembradíos de alfalfa, cebada, papa y otras hortalizas fueron arrasados (La Patria, 19 de febrero de 1997).

Por la destrucción de viviendas y canales de riego (trabajados desde 1990), se exigió la construcción de un muro de contención o la ampliación de los canales de desagüe y la reconstrucción del canal de toma de agua que había posibilitado ampliar la cobertura de riego de los cultivos (La Patria, 21 de enero de 1998).

Podría decirse que los desastres naturales sirvieron, por una parte, para dinamizar la vigencia de una comisión en el ámbito del *ayllu* Piruka e incluso de la provincia que coordina las acciones en caso de inundación. Aunque también posibilitaron abrir instancias de negociación con la sociedad nacional y sus autoridades para reclamar mayor atención a los problemas locales.

3.1.4. Suelo

La conservación de suelos en el caso de Saucari y de sus *ayllus*, antes que un fin ecológico en sí mismo, debería ser visto como un problema social de gran envergadura, en la medida en que se requieren, para mejorar la productividad, de alimentos y otros bienes. En el caso del altiplano central en general la degradación de los suelos tiene larga data y podríamos remontarnos a la ocupación territorial de la conquista.

En ambos *ayllus*, las condiciones del suelo son similares con planicies de sedimentos aluviales y fluvio-lacustres, problemas de drenaje y depresiones con afloraciones salinas de poca profundidad en la capa arable (0 a 5 cm). Su uso está condicionado a las características físicas y químicas (de textura arcillo-arenosa, pobres en nitrógeno, fósforo, potasio y materia orgánica) de humedad o altitud.

Otros sectores están también diferenciados: la *sirka pata* o zona arenosa, con cierta elevación utilizada también para el cultivo de quinua, *qañawa* e inclusive papa en el caso de los ranchos del *ayllu* Piruka.

Lo mismo que en Siwinqani, Machaka marka, Quripata, Tres Cruces, Jach'a Chhullampi y Chullpa sirka (donde se denomina Condor Ch'alla) la producción se organiza en *ch'alluyus* o canchones de arena utilizados para la siembra de papa, que son producto del conocimiento tecnológico propio que, adecuando el medio, logra domesticarlo a partir del control de los recursos. En este caso, el suelo es mejorado con material orgánico introducido por la utilización cruzada entre ganado y cultivos.

...en rancho Quripata nos encontramos cinco sayañas... *qaysalli*, *luk'i papa*, *kañawi*, quinua, produce. Pero en las leñas no produce. Dónde será peladitos, ahí produce grandes pelados, ahí produce la quinua y el *qañawi*, la papa donde hay en las tierras. En el mes de enero cuando llueve, de nosotros hay que golpear [la] tierra y ahí nosotros hacemos abonar con oveja, hacemos abonar y en el mes de abril hay que hacer barbechar, después ahí en terreno barbechado bien produce. En la pampa menos no más es, pero cuando llueve produce bien, no siempre es malo (comunario del rancho Quripata, *ayllu* Piruka, julio de 2000).

La zona que colinda con la provincia Cercado, Ch'allaqullu, es salitrosa, característica que se extendió gracias a la inundación que también sirvió para propagar la semilla de la *t'ula* en los lugares que eran utilizados como pastizales:

... antes había unos pastizales tremendos... inmensos, pero la venida del agua, la inundación de aquellos años ha hecho perder todo este terreno, todo este sector, desde aquí hasta el río. Entonces en este terreno ha entrado solamente *t'ulares*, la *t'ula* ha invadido toda esta región, está avanzando hacia el este... Pero mayormente es leña en Rancho de Quripata, mayormente leña, esa leña no se puede sacar... 'como para quebrarse el hueso es', diciendo la gente no quiere sacar. Así tienen miedo sacar la leña.

Según el Centro de Datos para la Conservación (1994) también ocurre lo siguiente:

...antes de transformar un ecosistema natural en un agro-ecosistema (más simple y por lo tanto más inestable) debemos analizar si la productividad agrícola supera y de manera sustentable la producción de otros frutos (como fauna, madera, turismo, recreación, protección de suelos o cuencas, etc).

Sin embargo, en el caso del territorio de Saucari, que es un ecosistema absolutamente frágil a la intervención directa —a través del pastoreo y de los cultivos—, se sumaron los fuertes cambios climáticos que varían entre periodos de sequía e inundación. Por otra parte, ninguno de los proyectos o políticas de desarrollo plantearon una intervención seria en la zona al considerarla totalmente improductiva, ya que todos los cultivos están destinados al uso familiar.

3.1.5. Flora

Entre la vegetación característica del altiplano, según el *Mapa Ecológico de Bolivia* (1979), se tiene tres diferentes especies de *t'ula* y una diversidad de pastos nativos, entre ellos dos tipos de *ichu*, la *ch'illiva*, *sanu sanu* y cebadilla, además de dos tipos de *llapha* y *machu llapha* (hembra y macho). A partir de los testimonios de los comunarios confirmamos la presencia de otras plantas valoradas por el uso que se les da. Por ejemplo, la *wira wira*, *tara tara*, zapatilla, *qalaqiri*, *ch'illka*, *sachis*, *phasakana*, *anqbañuqi*, etc, con la predominancia de *q'awchi*, *ch'iji*, *janki* y botón de oro.

En el *ayllu* Qullana, por su acceso a diversos microclimas, es posible gozar de recursos tanto de cerro —que le facilita y hasta permite el cultivo incluso de algunos frutos— como de la pampa. En consecuencia, es evidente la permanencia de mayor población que en Piruka, factores que obviamente incidieron en su posición jerárquica y de importancia al interior del territorio de la *marka*.

En el *ayllu* Piruka los cambios climáticos afectaron seriamente el ecosistema, sumado a ello está el abandono de las tierras y el desuso de ciertos sectores donde antes era posible la producción de pequeños cultivos o que en su caso servían como

zonas de pastoreo.

En cambio, en el caso del *ayllu* Qullana la extracción de *t'ula* beneficiaba a los comunarios:

... ¿dónde tengamos nuestros canchones a nuestras direcciones así, más o menos trabajamos, verdad compañeros? Porque nosotros no tenemos ningún sector, todo es común, y aquellos tiempos desde se hacía la cortada de leña, en fardelaba leña en aquellos tiempos por eso en conjunto Layme, Chambi, Mamani se trabajaba, especialmente sector sud donde llamamos común *uyu*. En esta jurisdicción es más o menos, ¿no?

Aunque no tenemos datos exactos sobre su explotación, existe información sobre la deforestación de esta especie en épocas muy tempranas. Una de las riquezas de la zona, en cuanto a flora, es el *q'awchi*, utilizado como forraje para el ganado.

Sin embargo, y en contraposición a la utilidad de esta planta, en casi todos los ranchos se propagó el botón de oro, causando un desequilibrio marcado hasta convertirse en una plaga que vulnera las zonas de pastoreo al ser altamente venenoso para el ganado, particularmente al ovino.

Esta situación se complica aún más para los comunarios cuando la fuerza de trabajo empleada ya no es suficiente para el control de plagas; además del incremento en los niveles de migración aumenta indirectamente la pérdida del ganado por intoxicación.

3.1.6. Fauna

En cuanto a los animales propios de la zona y dependiendo de la época —húmeda o seca— se tienen:

...animales silvestres, diremos vicuña y luego conejos con orejas largas hay, hay también tiju... luego hay zorro, en los arenales hay quirquincho... zorrino hay también. Después están los *liqi liqis*, *puku puku*; más antes había[n] patos y pariwanas (comunario *ayllu* Piruka).

Como consecuencia de las prolongadas sequías ocasionadas por el fenómeno del Niño, muchos de estos animales se acercaron más a las zonas habitadas por los comunarios, atentando contra el manejo que se hace de los pastizales para su uso por el ganado. El accionar humano influyó sobre la presencia y comportamiento de algunas especies de animales, en ese sentido se puede hacer referencia este caso: al del zorro que representa un peligro constante para el ganado:

... en esas leñas hay zorros, no se puede ni pastear oveja, juntamente con el rebaño hay que estar. El zorro rápido no más sabe llevárselo la cría.

Por lo tanto, ese animal fue perseguido hasta casi lograr su extinción en algunas zonas, lo cual rompió el equilibrio ecológico de la cadena trófica como predador de los roedores, habiendo entre éstos una clara sobrepoblación que afecta a la utilización de los recursos; por otra parte la presencia de numerosas tropas de vicuñas, que al estar protegidas por las leyes de la república aumentaron su población —aunque no hay datos estadísticos, ni de control— ocuparon casi permanentemente las zonas de su hábitat temporal entre los ríos Matar jawira y Juch'us jawira. Estos animales no solamente se comen las reservas de pasto sino que consumen el agua de las *wijiñas*, transmitiendo ciertas enfermedades (sarna, parásitos) al ganado.

En 1998, en las pampas de Payrumani del *ayllu* Qullana, a dos kilómetros de Toledo, donde los animales acuden por agua y el pastizal, cazadores furtivos mataron a siete vicuñas, quitándoles el cuero que en el ámbito internacional se estima en por lo menos 500 dólares. Por entonces, el corregidor del cantón, Justiniano Layme Arevilca, acompañado por el representante de la central provincial y los guarda fauna Mario Choque y Dionisia Cala Fuentes de Uño denunciaron la depredación de esos recursos a la Policía Técnica Judicial, luego dijeron que ellos no contaban con armamento para defender a los animales.

Con la intervención del agente fiscal y funcionarios de medio ambiente de la alcaldía municipal, solicitaron el esclarecimiento e intervención de la prefectura del departamento (La Patria, 20 de diciembre de 1998). Experiencia que demuestra que, si bien se cuenta con leyes que protegen la fauna —en este caso a las vicuñas— no existen políticas más claras para el control de su población y menos aún instancias claras que hagan cumplirlas.

3.1.7. Recursos mineros no metálicos

En la zona de Khulluri y Conchiri del *ayllu* Qullana, cerro y pampa respectivamente, se cuenta con recursos no-metálicos utilizados para la producción de alimento balanceado o como agregado industrial, mismos que fueron considerados como un potencial mineralógico regional, ya que existen paquetes estratigráficos en diversos puntos de la altiplanicie orureña, en particular en Saucari como depósito de calizas y testigos fósiles del gran lago Minchin. Este material foraminífero es conocido con el nombre de conchilla.

Si bien la actividad principal de la región es la ganadería, desde hace unos años se viene explotando los recursos no metálicos, actividad que originó ciertos conflictos al interior del *ayllu* al desestructurar la forma tradicional del uso del suelo.

En agosto de 1999, para la fiesta de Khulluri, en el periódico *Pueblo de Culluri [Khulluri] Marka, Voz y sentimiento del pueblo*, con el título de *¿Por qué no reacciona el pueblo?, una despiadada explotación del recurso no renovable de Khulluri* se señalaba que:

...desde la década del 70 se fue explotando la conchilla, primero a través de la explotación por cada familia, luego por adjudicación, que favoreció en su mayor parte a Elvira Valdez⁵. Finalmente, la organización de unidades familiares de producción se suma a la explotación de la piedra caliza *q'atawi* entregada diariamente a la empresa cementera EMISA.

Se sabe, además, que la señora Valdez invirtió probablemente diez mil dólares en la campaña del MIR, logrando ser concejal y que gracias a ello logró negociar y llegar a un convenio con Ernesto Chambi (residente), quien, después de años de ausencia, viene realizando una despiadada explotación de dicha riqueza.

Si bien se conoce que EMISA tiene la concesión para la explotación de piedra caliza, se ignora cuánto significa de aporte para la economía regional, lo mismo sucede con la explotación de los yacimientos de conchilla realizada desde hace bastante tiempo tanto por la familia Valdez, como por los comunarios del rancho que se organiza en una cooperativa minera agropecuaria que, sin embargo, no tiene mayor funcionalidad.

En el caso del *ayllu* Qullana los criterios de ocupación del espacio y de uso de los recursos responde a una distribución al parecer indiscriminada de pequeños canchones,

⁵ Tanto la señora María Elvira Valdez de Velasco y su esposo, José Luis Velasco Galarza, tienen registradas 16 peticiones mineras en diversas provincias, las que más o menos se aproximan a 616 hectáreas.

pero que, sin embargo, responden a criterios comunales que intercalan parcelas de una y otra familia. En ese sentido, el hecho de que se trabaje los yacimientos en territorios que siempre fueron del *ayllu* origina susceptibilidad en los comunarios. Aunque no es evidente un rechazo expreso hacia la presencia de los concesionarios se lo percibe tácitamente y se asume el derecho reconocido por la ley, sin embargo, se desconoce que se obvió su propio derecho de consulta de acuerdo a las mismas leyes nacionales (ley N° 1333; ley N° 1257).

Se nota, además, que la extracción de estos materiales no-metálicos no conllevan criterios de seguridad, en consecuencia, la preocupación sobre los grados de contaminación causados está latente si se considera que se está afectando a zonas de pastoreo tradicional y posiblemente a fuentes de agua cercanas. Por otra parte, es patente la duda sobre el derecho de explotación de estos recursos. Si bien en el caso anterior la hacen varios comunarios, se conoce que hay otros trabajos a partir de concesiones otorgadas por el Estado.

... reconocidas por la Ley de Hidrocarburos y el Código de Minería que establecen la prioridad nacional de las actividades de exploración y explotación de esos recursos, casi sin limitaciones, dando lugar a la asignación de áreas, para estos fines superpuestas a áreas protegidas, zonas de colonización y otros (CDC N° 7, 1994).

Entre éstas se encuentran las áreas de pastoreo comunal.

Frente a las actitudes de denuncia están también las actitudes que pretenden mantenerse al margen del problema, como manifiesta un comunario de Khulluri del *ayllu* Qullana:

...yo no quiero hablar de las riquezas... porque actualmente se está explotando piedra, conchilla. Más que todo de una manera engañosa, ¿no?, para la gente. Pero qué vamos a hacer si la gente se conforma; yo me dedico a la actividad de ganadería, tengo mis ovejitas, tengo mis ganados... (*ayllu* Qullana).

Esto de ninguna manera significa un desconocimiento a la importancia del problema, sino que depende de la interpenetración de lo comunitario y lo individual, como diría Albó:

...es algo tan interiorizado por el aymara que ha llegado a conformar un punto básico en toda su estructuración mental y social (Albó, 1976).

Que, de una u otra manera, caracterizó el uso del espacio territorial.

3.1.8. Otros recursos

A mediados de la década de los 90 las preocupaciones generadas por la presencia de una transnacional aurífera en la provincia continuaban.

Inti Raymi, empresa aurífera, compra todos los cerros de la provincia Saucari para explotar oro y consecuentemente contaminar el medio ambiente (El Expreso, 12 de mayo de 1993).

Justamente en esa época y en territorio del *ayllu* Qullana, la empresa petrolera Exxon Exploration Bolivia Ltda., una de las subsidiarias de la multinacional Philips, empezó a desarrollar trabajos de prospección petrolífera bajo contrato con el gobierno boliviano y YPFB para la búsqueda de hidrocarburos en la región altiplánica (La Patria, 24 de junio de 1995).

Con una inversión de 10 a 12 millones para la exploración se planteó la perforación de un pozo de 4 500 metros de profundidad y la construcción de una torre de 48 metros de altura.

... para evitar daños a la superficie de la tierra, donde se haría la perforación, se habilitó una piscina o dique de casi cuatro hectáreas de superficie, donde se colocó una capa de material plástico para evitar filtraciones (La Patria, 20 de junio de 1995).

Contándose además con un pozo de agua de 176 metros de profundidad, el área utilizada por el campamento ocupaba aproximadamente cuatro hectáreas entre los *ayllus* Qullana en el lugar de Wuanacu pata (José Gutiérrez) y Kasaya (Marcelino Vargas) a 70 km de Oruro y 25 de Toledo.

Por entonces, y como siempre para obtener réditos políticos, Sánchez de Lozada, como presidente de Bolivia, inauguró el pozo en junio. Éste, sin embargo, cerró sus operaciones tres meses después (el 8 de septiembre), ya que la contratista no encontró la formación *el molino*, roca madre que no apareció ni a los 3 977 metros de profundidad (El Expreso, 21 de agosto de 1995).

Esta experiencia generó tanta expectativa que lo único que dejó al pueblo de villa Toledo fue una plataforma de cemento en territorio de Qullana y Kasaya, una retroexcavadora para el municipio y una sede para las autoridades originarias de los *ayllus* que habían ayudado a edificarla. Al margen de ello, valdría la pena analizar las instancias

de negociación que deberían representar los intereses de los *ayllus* frente a cualquier presencia empresarial que logre concesiones de cualquier naturaleza en sus territorios.

3.1.9. Conflictos

Acá se tratará de desplegar los diversos grados de conflicto que fueron originados al interior de los *ayllus* por obtener el control de mayores recursos. En ese sentido, éstos son más evidentes en el *ayllu* Qullana que en el *ayllu* Piruka, por las causas expuestas hasta el momento.

Antes tenían Laymes hacia Kañüma, donde a ese lado salía Layme por Lloque pata, Kañüma todo había o existía *aymuqas*, en el sector Layme, en el sector Vásquez, siempre y en esa época había una demanda tremenda con Manuel Tito Layme entre Agustín Vásquez. Porque iban a pie hasta Oruro porque no existían moviidades. Entonces para mañana hay audiencia, decían. Como ahora se iba don Manuel Tito a defender sus causas a la ciudad... (taller en la comunidad Khulluri, *ayllu* Qullana, agosto de 2000).

La lucha por el uso del territorio no es una problemática reciente, por el contrario, al parecer se acentuó más con el cambio en la percepción del territorio y del uso del espacio por los *ayllus* frente a la imposición de la colonia cuando se constituyó la reducción o pueblo indios que se denominó Toledo. Y también con la aplicación de la Reforma Agraria, cuya consecuencia más directa sobre los territorios de los *ayllus* fue la presencia de las Brigadas Móviles y de los Jueces Agrarios que en algunos casos pareció resolver los conflictos latentes. En tal sentido, esa situación fue momentánea y por el lapso de una generación que obtuvo —aunque no en todos los casos— los títulos ejecutoriales otorgados.

Si bien la propiedad es de carácter comunal, la posesión es familiar. En consecuencia, las familias fueron otorgando, por herencia u otras formas, la sucesión de la posesión de los terrenos a sus descendientes, proceso que se vino reiterando en el tiempo, ocasionando actualmente una severa crisis en cuanto a la tenencia de tierra, ya que las familias se vieron obligadas a fraccionarlas o caso contrario a abandonarlas parcialmente. Gran parte de la familia se convierte en migrante y residente de las ciudades, lo cual en algunos casos originó conflictos cuando éstos no retornan continuamente y cuando pierden contacto con su comunidad por un lapso prolongado de tiempo. En muchos casos el terreno pudo haber sido usufructuado con o sin derecho reconocido por la familia o por otros miembros del *ayllu*.

De todas maneras, la lucha por la tierra entre familias está marcada por largos procesos judiciales que otorgaron derecho de posesión y usufructo, situación que a pesar de resoluciones legalmente reconocidas está al filo del conflicto.

[Sobre el tiempo de duración de la demanda] Casi 15 años nomás, este sector alrededor, mi padre se ha echado pues de mi papa su terreno, alrededor mi papa se ha echado pues. Qullana, Qullanis con mismo Chariri [otro *ayllu* de Saucari], con mis vecinos. Terreno todito se ha echado y a toditos les ha ganado porque había pueblos y lo ha hecho. Después de eso ahora, yo estaba niño, después de 31 años que aparezcan aquí y llegando esto no es linda... cuando yo tenía 11 a 12 años debían debatir, ¿no? Esto ahora que ha pasado 30 años aparecen y quieren decir no. Yo no doy curso, esta linda que se saque mi papa. Él ha luchado mucho, entonces por esos dos aspectos es difícil de aceptar. Hubiera sido esto del año pasado, fresco pues; son 30 años que yo tengo y más antes era esto (comunario del *ayllu* Qullana, agosto de 2000).

Conflicto entre ayllus y otras markas

Las razones son las mismas que las intrafamiliares, con la diferencia de que los linderos quedan entre *markas* o provincias distintas. En el caso de Oruro —estas últimas como divisiones políticas— fueron establecidas sobre el territorio de antiguas *markas aymaras* de Jach'a Karankas y Saucari que contaban con títulos otorgados por la corona española, mismas que fueron utilizadas para legitimar la ubicación de los linderos y mojones.

En la memoria de los comunarios (as) se conserva el recuerdo de encuentros que se solía hacer con los Carangas, posiblemente batallas rituales que son enmarcadas dentro del concepto de guerra, que fue también retomada para definir los conflictos en la zona de Qaqachaka. Si bien se salía la noche de san Juan para el enfrentamiento también son claros los mojones naturales que delimitaban el territorio, en este caso del *ayllu* Qullana.

Conflictos ambientales con empresas transnacionales

En la década del 80 ingresa en la zona de Chuquiña la empresa Inti Raymi de propiedad de varios socios capitalistas. Desde entonces y después de iniciadas sus operaciones se hicieron serias observaciones sobre el uso de arsénico y magnesio en el tratamiento del oro. En función a ello se realizaron denuncias de envenenamiento de fauna y ganado, además de la consecuente contaminación de los ríos y de las fuentes de agua.

A pesar de haberse hecho un estudio serio sobre la contaminación de la cuenca del Desaguadero por el PPO (Plan Piloto Oruro), que es uno de los estudios más completos sobre la zona, la remediación ambiental tarda en llegar a pesar de las constantes denuncias de los comunarios de la zona.

... en Jach'a Chhullampi... estamos encima de Jalawira... Desaguadero. Ese Desaguadero antes era bien el pasto, no había ni leña, ahora la leña es harto. El Desaguadero un poco a nosotros ya nos afecta, porque esa mina Inti Raymi y la Joya, esos sueltan con ácidos, se murieron los pastos también; *qullpa* nomás se vuelve ese lugar, ya no es bueno para vivir, la leña nomás ya es dueño. Todo el pasto le hizo perder Inti Raymi con esos ácidos. Ya no vivimos bien ya con eso... (autoridad del *ayllu* Piruka, julio de 2000).

En la percepción de los habitantes de la zona las soluciones al conflicto medio ambiental están sesgadas por el carácter político partidario de los actores estatales e institucionales.

Como si fuese poco, en enero del 2000 se produjo la ruptura de los ductos de petróleo que corresponden a la empresa Transredes, lo que originó una fuerte contaminación comprobada no sólo por la opinión de los pobladores, sino por las características del derrame de 29 000 barriles de petróleo en una cuenca cerrada, cuyas aguas son utilizadas para riego y la cría de ganado.

Si bien la empresa llevó tareas de reparación, hasta el momento no se conoce el resultado de las auditorías ambientales que garanticen que el nivel de contaminación haya sido controlado, sin embargo, la profunda partidización de las instancias públicas e incluso la inexistencia de éstas de manera competente limitan la aplicación de la legislación medio ambiental que podría, con su aplicación, demarcar el grado de responsabilidades y el resarcimiento de daños. Frente a nacimientos anormales y muerte del ganado hizo que el precio de los productos de la zona descienda, atentando contra la economía del sistema productivo.

Transredes, esto a todos nos ha traído problemas para toda la provincia. Por eso la carne también esa vez cuando no había Transredes era 10, 11 y 15 [bolivianos], así era, ¿no ve? Así también la quinua era 40 a 60 [bolivianos], ha llegado y ahora 30 y 25. Es por eso, que los que tienen agua y que no estamos afectados mucho. Para toda la comunidad así también es. ¿Por qué, cómo será el terreno más adelante y así también el pasto, como será? ¿Nuestros ganados cómo serán más atrás? Por eso es un problema grande para nosotros. Como es un poco nos ha ayudado con algunas máquinas, entonces estatuto orgánico, de ese lado se usa bajo norma o no, ¿cómo será otro? (*jilaqata* del *ayllu* Piruka, julio de 2000).

3.2. Ocupación espacial de los ayllus

3.2.1. Parcialidades, ayllus y su representación simbólica

Para tener claridad en la dinámica de ocupación espacial de Qullana y Piruka, es necesario partir de la totalidad espacial del territorio de Saucari, que está constituido por 12 *ayllus* y distribuido en dos parcialidades: Aransaya con siete *ayllus* y Urinsaya con cinco; al respecto, rescatamos el criterio de los comunarios:

Bueno, tal vez para que conozca, en los *ayllus* que tenemos en Aransaya; tenemos dentro la organización dos *tata* mayores. [Eso es] para ser *tata* mayor también tenemos que haber pasado *jilaqata*, entonces va ascendiendo y llega a ser *tata* mayor. Entonces el *tata* mayor es responsable de cada parcialidad, él tiene que, digamos, encomendar lo que es cabeza, ¿no? Entonces la cabeza hace cumplir, apoyamos, ¿no? ¿Pero qué tenemos los *ayllus* de Aransaya? Tenemos al *ayllu* Qullana tal vez antes. Debemos aclarar por qué decimos cuerpo, decimos cuerpo, porque haciendo una investigación y un retroceso, un reciclaje de la historia, hemos despejado de que dos antiguos abuelos manejaban este denominativo. El primer *ayllu* digamos, era cabeza, cuerpo, medio cuerpo, rodillas hasta pie. Entonces viendo todas esas cosas formaban un cuerpo humano, por eso se ha denominado cuerpo de autoridades. Entonces tenemos al *ayllu* Qullana que es cabeza; al *ayllu* Cerro Ullami que es cuerpo, al *ayllu* Pampa Ullami que llega a ser medio cuerpo, tenemos a Chariri navidad que llega a ser cuerpo y Chariri San Juan también llega a ser cuerpo. El *ayllu* Q'asaya que llega a ser medio rodilla y el último que es el *ayllu* Kari Kari que llega a ser exclusivamente la patita, ¿no? De este, que es todo su cuerpo. Ahora la parcialidad de Urinsaya tenemos también a la cabeza del *tata* mayor y tenemos al *ayllu* Chuki yuka que llega a ser la cabeza; cuerpo es Pumasara; *ayllu* Wayllanku medio cuerpo, *ayllu* Piruka es rodilla y el *ayllu* Kiskaraki es la patita. Eso es desde nuestros abuelos.... (Toledo, 21 de octubre de 2000).

Esta forma de ocupación del espacio es similar a la de Jesús de Machaca, sin embargo allí se identifica el cuerpo de un felino. En el caso de Saucari, si bien se habla de un cuerpo humano, es también posible que sea el de un animal. Al margen de ello debemos decir que esta distribución responde a un ordenamiento jerárquico basado no sólo en la extensión de los *ayllus* sino también y en consecuencia en el número de su población.

a) Administración del territorio

En el caso del *ayllu* Qullana la ocupación y la administración tiene connotaciones propias por el manejo entrecruzado de los terrenos y por la diferenciación entre pampa y cerro, lo que hace imposible la continuidad territorial y en consecuencia se maneja un sistema de *islas* sujetas al territorio del *ayllu*.

Este manejo del espacio originó mayores conflictos y facilitó el acceso de las fami-

lias a una diversidad de suelos, microclimas y recursos. Aspecto que está legítimamente reconocido por el resto de las comunidades.

Para la administración y control del territorio el virrey Toledo implantó las reducciones de indios en centros poblados, de ahí que los actuales pueblos aymaras no sean del todo originarios, si no que resultaron ser un poco de los *ayllus* y otro poco de la comunidad de españoles, definiéndose lo que es el rancho como el espacio donde cohabitan una o más familias, a las que las autoridades del *ayllu* hacen el rodeo durante la residencia.

En cuanto al *ayllu* Piruka éste se encuentra en plena pampa, aunque el Desaguadero y uno de sus brazos le dan más posibilidades de acceso a otros recursos.

3.3. Ocupación espacial, política y administrativa

No podemos olvidar que la ocupación espacial de los *ayllus* tuvo que enfrentarse con la ocupación político administrativa de parte del Estado, en ese sentido, para el análisis del problema territorial es imprescindible referirse a la usurpación de las tierras de los *ayllus* que se fueron denominando comunidades indígenas.

Los *ayllus* en cuestión participan en cierta manera de dos lógicas de organización social: una que tiene que ver con lo originario y que de autóctono no tiene mucho, por los sucesos que han condicionado el proceso histórico de la región andina pero que asumieron como parte de:

... la realidad social andina, los espacios autóctonos y modernos, rural y urbano... aparecen cada vez menos en su estado puro, original. Se encuentran entretreídos con patrones cada vez más nuevos y originales, que es preciso analizar a partir de sus formas históricas y su constante renovación dialéctica (Kessel, 1989).

Dos mundos con dos formas de organización social distintas vemos al interior del *ayllu* mismo, la cual es producto de la colonización que se expresa sobre todo en la capital de la provincia y en las relaciones con las instancias político administrativas.

No se puede negar que las reformas establecidas el 52 respondían al intento de modernización de parte del Estado, pero también es innegable que afectaron a las comunidades. No sólo se puede hablar de un impacto sociocultural que se evidenció en los criterios sobre salud (postas), en la escolarización y la castellanización que facilitó la movilidad entre campo y ciudad, etc. Los cambios modificaron también los niveles representativos a partir del sindicalismo campesino y otras autoridades (llámense jueces,

corregidores cantonales, alcalde, alcaldes municipales, etc.), proceso que por otra parte también abre a las comunidades al consumo mercantil, ya que se posibilita el surgimiento de ferias semanales o anuales.

Si bien los movimientos reivindicativos de siglos pasados exigían al Estado la atención a sus demandas de tipo económico, social y político era porque demandaban de aquél su inserción a la vida nacional. A partir de 1952 las comunidades y *ayllus* vinieron dando bastante importancia a la conformación de autoridades no originarias (Sánchez, 1994). La explicación de esta tendencia es que ellas iban a posibilitar cierto progreso material en la comunidad por el ámbito de relaciones en el que podían moverse, ámbito que se les había negado y se les niega aún —aunque de manera velada— a las autoridades originarias. Es decir, que la dinámica en los procesos sociopolíticos que se dan al interior de las comunidades no está sesgada por la ingenuidad o la ignorancia, sino por toda una estrategia que busca (ya no por la fuerza sino por la razón) articularse en igualdad de condiciones a un Estado que a pesar de todo no quiere reconocerse plurinacional.

Como señala Mansilla, estamos hablando de la complejidad de una realidad sometida a un rápido y severo proceso de transición. El rasgo más sobresaliente de esa complejidad parece residir en que los habitantes de esas comunidades no se preocupan mucho por la preservación de aquello que puede denominarse el núcleo de identidad de una propia cultura. Sino que actúan de modo muy pragmático en dos esferas: en la adopción de normativas específicamente modernas, determinadas ante todo por el progreso material y en el tratamiento de sus jerarquías ancestrales, que van perdiendo precisamente su autoridad política y moral ante el avance del proceso de modernización (Mansilla, 1994).

Aunque es evidente la adopción de normas y representatividades que posibilitan una relación —casi nunca equilibrada—, no sólo con el Estado sino, y a través de ello, con un modelo de desarrollo. Creemos que la segunda esfera hasta el momento no fue transada y menos sustituida en su representación política y moral en el caso de los *ayllus*, que logró mantener sus nexos con la tierra aún después de todo lo desarrollado en contra. Tal es el caso, por ejemplo, de algunas regiones en Oruro y Potosí que hoy reclaman su derecho a territorio y a la vigencia de sus derechos colectivos.

3.3.1. Provincia Saucari

Saucari se encuentra a 35 kilómetros al suroeste de la ciudad de Oruro. Su población fue establecida por la política de Wayna Qhapaq para civilizar a los Urus de la región. Se convirtió posteriormente en un pueblo de indios a partir de las Reducciones del Virrey Toledo, siendo parte de Paria y posteriormente del cantón de la provincia Poopó.

En 1958, como un efecto del informe de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Económico de Bolivia, publicada ese mismo año, se responsabilizaba del estancamiento de la producción agrícola a los viejos sistemas de propiedad de la tierra y a la falta de apoyo técnico y financiero. ¿Es posible que los *ayllus* viesen en las estructuras estatales una manera de ser tomados en cuenta para el tan mentado desarrollo?

...los impulsores de la creación de la provincia fueron: Francisco Iquize, Gregorio Iquize, Valentín Quispe, Justo Canaviri y Carlos Velarde, en un trámite que tardó de 1958 a 1963 (Opinión 26 de abril de 1988).

El objetivo estaba orientado a seguir el trámite de la provincialización que ve el efecto de sus gestiones en 1963, mediante ley N° 262 del 8 de noviembre de ese año y por Decreto Supremo del 23 de noviembre, durante la presidencia de Víctor Paz Estenssoro, el artículo primero de esa ley sostiene la creación de la provincia Saucari:

Créase la provincia Saucari, en el departamento de Oruro, en base a los *ayllus* comunarios del cantón Toledo de la provincia Poopó y con capital villa Toledo. Eleva a rango de cantones las poblaciones de Alto Saucari, Chuquiña, Ch'allavito, Khulluri, Chokarasí, Catuyo, Untavi y Kari Kari.

Después de todo, el pueblo aparece como el modelo organizativo al que deben aspirar las comunidades progresistas. Por eso empiezan a proliferar en el campo nuevos cantones (muchos de ellos en trámite) con su nuevo sistema de cargos administrativos, juntas vecinales, alcaldías, etc. Con frecuencia estos sistemas nuevos se mezclan con los tradicionales con mucha confusión y cruce de roles (Albó y otros, 1989). Parte del discurso progresista es responder también a una demanda de servicios primarios de salud, educación, etc, que aún hoy es el argumento para el fortalecimiento de los municipios rurales.

Según el censo de 1992 en la provincia Saucari el total de la población alcanza aproximadamente a 4 384 personas, de las cuales 92 tienen las necesidades básicas

satisfechas, 196 están en el umbral de la pobreza, 892 son pobres moderados y están en caso de extrema pobreza 2 359 indigentes y 845 marginales, lo cual significa que el 74,5% de la población (4 302 personas) son pobres. La provincia figura entre las más pobres del departamento.

Los cantones más pobres, con índices de magnitud superiores al 65% en Saucari son Kari Kari, San Juan de Quripata, Machacamarka, Tres Cruces (*ayllu* Piruka) y Chocarasi (Ministerio de Desarrollo Humano, 1993).

3.3.2. Cantón y vicecanton

Como habíamos mencionado, al crearse la provincia se eleva a rango de cantones las poblaciones de Alto Saucari, Chuquiña, Ch'allavito, Khulluri, Chocarasi, Catuyo, Untavi y Kari Kari. En 1998, para el 35 aniversario de la provincia, se reconocen como poblaciones importantes de la región las de Qullpuma, Kisiñuqa, Jauso, Sik'a Ullami, Cruz Pata, Ch'alla Cruz, Machacamarka, Pasto Grande y Tres Cruces (La Patria 22 de noviembre de 1998)⁶. Entre ellas, Tres Cruces, que corresponde al territorio del *ayllu* Piruka, figura con el rango de vicecanton ya en 1966, según lo señalan los recibos de pago de contribución territorial.

En el caso del *ayllu* Qullana éste tiene en su territorio a los cantones Khulluri y Pasto Grande. Para ver el proceso que conlleva su constitución tomaremos en cuenta primero el caso de Qullpuma, ubicado a cuatro kilómetros de la capital de la provincia Toledo en Qullana cerro. Éste fue creado el 17 de febrero de 1992 mediante ley de la República N° 1306, gracias a las actividades de un comité impulsor que se conformó con Cecilio Ancasi Arevilla, presidente y Fortunato Vinaya Arevilla, vicepresidente, quienes iniciaron los trámites y presentaron la solicitud de cantonización en 1982, aprobada para la revisión en las cámaras en 1991. La nueva jurisdicción comprende las comunidades de Arevilla, Orocondo, Ancasi, Mamani, Calizaya, Ayala, Yucra, Flores, Vinaya, Ajata, Colquehuanca, Chánez y Ayma, que cuenta entre sus autoridades con un corregidor territorial, agente cantonal, alcalde escolar, subcentral campesina, comité impulsor, comité de ferias semanal y anual y la cooperativa minera Kasso Collana Cerro Ltda., esta última sin funcionamiento (El Expreso, 4 de junio de 1992).

⁶ Se respeta escritura de los toponímicos usados por otras fuentes.

Sin duda, la nueva representación de los pobladores del cantón asume —sin tomar en cuenta a la autoridad originaria del *ayllu*— el establecer contacto y relación con instituciones de desarrollo y servicios, entre ellas CORDEOR, la Empresa Nacional de Electrificación, la Empresa Minera Inti Raymi, etc. Una de las tareas que encaró fue la petición de la prolongación del sistema de energía eléctrica desde Khulluri hasta Qullpuma, para pasar después a Payuqu, Saucari y Tijllaq'awa.

Bajo el argumento que con energía eléctrica se facilitaría el funcionamiento de más bombas para el riego y las pocas granjas avícolas crecerían (Vinaya, 1991)

Las autoridades del cantón encaran también la excavación de pozos, la posta sanitaria construida con esfuerzo propio pero a quien le faltaba el techo y algunas obras complementarias que esperaban hacerlas con el FIS, la prefectura o la alcaldía. Lo mismo sucedía con la carretera ramal Khulluri-Llanquera aprobada por el poder legislativo en 1990.

Dentro de las estrategias de negociación casi siempre ofrecían como contraparte una construcción hecha por los mismos comunarios, para que los que fuesen a financiar las obras considerasen ese hecho; otro de los argumentos utilizados era el reclamo por el olvido, la carencia y la solicitud de mayor atención para las necesidades.

Entre las prioridades cantonales se encuentra la educación. En Qullpuma, la escuela Eduardo Abaroa funciona más de 47 años; en 1993 se inauguró su nuevo local remodelado por la Fundación Inti Raymi y el FIS, que por entonces contaba con lo que se consideraba suficiente alumnado de los vicecantones Machaq uyo, Cerro Kaso y Villa Pairumani (El Expreso, 29 de abril de 1993).

Por último se organizaron ferias semanales los viernes y una feria anual para la festividad de espíritu a nivel provincial.

Las ferias sirven en parte para abastecerse de algunos productos (verduras, azúcar), pero fundamentalmente es la instancia que permite sacar los productos por las (os) intermediarias (as) que son mayormente residentes que también recogen sus propios productos, sean éstos carne, lana o cuero de ovino.

En el caso de Piruka, donde la feria se realiza el viernes, es el único en el que entra un vehículo hasta el pueblo mismo. Acción que está coordinada por los comunarios y se hace bajo un convenio con el transportista. La conformación de comités y comisiones es la estrategia a la que se recurre en todas las actividades e intereses encarados por el *ayllu*

en su conjunto, lo cual no queda al margen de la convocatoria de la autoridad originaria.

Si bien en el caso anterior las razones para la cantonización son evidentemente la búsqueda del desarrollo a partir del mejoramiento de los servicios y la vinculación de la zona con el mercado para los productos, en el caso de Pasto Grande, como vicecanton y Unkhalluma que se encuentran en territorio de Qullana pampa, fue propiciado por el desborde del río Juch'us jawira después de haber intentado el trámite infructuosamente en 1965. Es decir, el desborde sirvió para justificar la cantonización aunque no se cumplían los requisitos.

Pasto Grande celebraba una fiesta en Espíritu Santo y no así en Cristo Ascensión Pentecostés como Machacamarka. Por entonces el sacerdote prefería hacer la celebración la misma fecha en ambos lugares. Según se sabe, en 1965 se empeñaron en el trámite para la cantonización, entre cuyos requisitos estaba el de contar con dos vicecantones, que por entonces no se sabía dónde ubicarlos.

Sin embargo, el trámite iniciado no avanzó, la llegada de una comisión de La Paz demostró que la zona no tenía el número de población requerido para ser reconocido como cantón.

Los procesos de cantonización, en muchos casos, encontraron su sostenibilidad en cuanto fueron encargando a los residentes en las ciudades los trámites pertinentes. La identidad del cantón también se fundó en la continuidad de la fiesta, que en el caso de Pasto Grande fue asumida por los yernos durante tres años. Pero a pesar de las imposibilidades de infraestructura se llevó a cabo en la capital villa Toledo.

Según la información con que la contamos, en 1998 el municipio realiza la entrega de cheques a las juntas escolares que dependen de la dirección distrital de Toledo. En criterio de los comunarios recibir este dinero significa uno de los réditos de ser cantón; fondos del FIS que van a apoyar el Programa de Apoyo Solidario a las Escuelas (PASE). El monto alcanza a 18 492 dólares.

3.3.3. Conflictos

Los conflictos por el territorio no son nuevos, pues 10 años después de promulgada la ley de Reforma Agraria en el gobierno de Paz Estenssoro y por gestiones de una comisión se crea la provincia Saucari con una sección y ocho cantones.

Las leyes de creación no fijaban claramente los límites de sus territorios y, cuando más, indicaban las colindancias pero no su exacta ubicación ni las comunidades o cantones

que incluían. En algunos casos incluso se creaban secciones y hasta provincias sin continuidad territorial o estableciendo bolsones en medio de otras jurisdicciones (Ramírez, 1996). En cuanto a estas nuevas distribuciones espaciales creemos que en el ámbito de la provincia—en el caso de Saucari e incluso del occidente de Oruro—de manera estratégica y no tan alegre, como señala Ramírez Velarde, las comisiones organizadas por los mismos comunarios lograron establecer los límites de la provincia sobreponiéndolas a los límites propios de *markas* y *ayllus*, las cuales habían sufrido ya procesos de seria conflictividad frente a la incapacidad del Estado de brindar los criterios técnicos que en otras regiones sirvieron para desestructurar territorios *originarios* anteriores.

En el caso del *ayllu* Piruka, éste ya era reconocido como el vicecanton Tres Cruces en 1946⁷ cuando todo Saucari era el cantón Toledo de la provincia Poopó. Por entonces, en su territorio se había establecido ya una de las primeras escuelas, la Isaac Portocarrero. Actualmente, el cantón Tres Cruces mantiene ese rango aunque se tuvo que anexar al distrito municipal de Toledo. En cuanto a Qullana la cantonización se hizo paralela a la creación de la nueva provincia Saucari (creación del cantón por ley del 23 de noviembre de 1963; Ministerio del Interior, Migración y Justicia, 1987).

Los cantones Qullpuma y Khulluri se encuentran en el territorio del *ayllu* Qullana cerro, cada uno con 23 ranchos o familias. En la administración del territorio, por su conformación geográfica, tienden a independizarse del *ayllu* mayor, tanto, que al parecer en cierta época la tributación se la hacía directamente al corregidor y no a la autoridad originaria, situación que explica la variación en cuanto a número de contribuyentes.

(En 1997) ... se observa al cantón Qullpuma, el corregidor deberá estar presente para aclarar si pertenece al *ayllu* Qullana o se queda independientemente (libro de actas del *ayllu* Qullana, 16 de marzo de 1997: 136).

Otra situación que determina un cierto nivel de conflicto es la procedencia del *jilaqata*, si éste es de cerro los comunarios de pampa suelen darle menos apoyo y reconocimiento, y viceversa. Situación que ejemplifica los procesos de fragmentación dentro de los *ayllus* (como una lógica de control del territorio y población).

Al conformarse los cantones en el territorio del *ayllu* Qullana y al separarse en alguna medida de la administración de los ranchos, los conflictos por linderos aparecen relativamente. Algunos fueron transados en largos procesos judiciales que enfrentaron a

⁷ Así lo indican los recibos de pago de contribución del tesoro departamental de Oruro.

familias, pero que no llegaron a instancias mayores. A pesar de ello, los conflictos no sólo se expresan en el ejercicio de poder sino también en la representación, pues ésta tiene cierto matiz sindical, pero que al final no suele incidir con mayor fuerza en el accionar interno salvo si median ciertos aspectos de relación personal.

Sin duda, la expectativa es el de dar solución a conflictos de linderos y de ocupación del territorio, sin embargo, este es un tema bastante soslayado por casi todos los comunarios y residentes que también están concientes de la dimensión del problema: a mayor población mayor parcelación. Por otra parte, además de las particularidades que lleva a la ocupación espacial, preocupa también la ingerencia de la visión de los partidos, ya que en los *ayllus* se suele hacer primero la elección y posesión de las Autoridades Originarias para posteriormente, en un cabildo, elegir tanto al corregidor como al responsable del sindicato.

Es evidente que la elección de autoridades cantonales está signada por el clientelismo partidista:

...el sistema de organización territorial del Estado se utilizó como un mecanismo de naturaleza exclusivamente política (Molina, 1997: 35).

Por ello, no cabe duda de que el prestigio del que goza quien asume el cargo de autoridad originaria al interior del *tbaki* es la garantía —controlada por los componentes del *ayllu*— del ejercicio de la autoridad, ésta concebida como un servicio de retribución a la comunidad por el que todos tienen la obligación de pasar y para lo cual se es elegido *democráticamente* según sus propios criterios.

3.3.4. Ocupación espacial municipal

Si bien la figura del municipio no es totalmente nueva en el interior de Saucari, éste estaba ligado sólo a la modernización urbanística del pueblo, en nuestro caso, en villa Toledo es evidente lo siguiente:

[que] ... el municipio en Bolivia tuvo sus vaivenes en la historia, apareciendo y desapareciendo o cambiando de enfoque en su forma legal, pero siempre visto como un municipio urbano. Incluso sus funciones, y hasta en el nivel cantonal, describen en detalle sus responsabilidades como un listado de actividades de desarrollo urbano (Ramírez, 1996: 105).

La sección municipal no tenía una autoridad establecida, los corregidores y agentes cantonales que no eran entes operativos, según datos de la Corte Nacional Electoral

(Cárdenas, 1997). La distribución de recursos establecía que el 80% de la coparticipación municipal quedaba en las ciudades del eje, a la que se sumaban las capitales de los seis departamentos con lo cual se tenía el 91%, quedando para el resto del país el 9%. Esto incidía en los índices de marginalidad y pobreza en el campo. Sin embargo, el proceso de democratización estuvo desde un inicio marcado por el clientelismo partidario ejercido desde 1953, aunque localmente se tuvo la capacidad de mantener cierto control sobre el municipio.

La población de Toledo desconoció a los siete concejales elegidos en los comicios municipales de 1991 y nombró en un cabildo abierto a Omar Uño como alcalde, después de criticar la conducta del Acuerdo Patriótico. Criticando el proceso electoral dijo que *no sirve en el campo, por que no se toma en cuenta la realidad de nuestras comunidades*, los partidos políticos ignoran las necesidades y hasta las costumbres de los pueblos ubicados en las provincias del departamento de Oruro (La Patria, 17 de marzo de 1992).

Como consecuencia del modelo de globalización, desde un contexto mundial, el gobierno se ve obligado a implantar una serie de reformas estructurales. Una de ellas es la ley N° 1551 o de Participación Popular

...cuyo objetivo reconoce, promueve y consolida el proceso de participación popular, incorporando a las comunidades indígenas, campesinas y urbanas, en la vida política y económica del país (ley de la República N° 1551, artículo 1°).

Así, fundamentalmente, se daba el primer paso para consolidar el proceso de descentralización del Estado.

3.3.5. La ley de Participación Popular

Con el efecto de la aplicación de esta ley se buscaba fortalecer la capacidad de gestión y servicios administrativos de los gobiernos municipales de secciones de provincia, además se reconocía la personalidad jurídica de las Organizaciones Territoriales de Base y se delimitaba como jurisdicción territorial del gobierno municipal a la sección de provincia y le transfiere infraestructura física de salud, educación, cultura, deporte, caminos vecinales y microriego. Otorga, además, recursos de coparticipación tributaria.

De esta manera se presenta el Plan Anual Operativo de la alcaldía municipal de Toledo (CORDEOR, 1994).

Todos estos cambios y la debilidad del municipio es apoyada por la Secretaría Departamental de Participación Popular. A través del programa de preinversión (1996) se financia la elaboración de un estudio para el proyecto Microriego Tres Cruces-Machacamarca, con un monto de 42 200 bolivianos, que aún no fueron ejecutados. La excavación de *wijiñas*, un puente sobre el río Matarjawira y un camino vecinal entre Khulluri y Llanquera, además de una cancha polifuncional en Khulluri, son las obras que no siempre se terminan. A pesar de ello, los comunarios están interesados en figurar en el POA de su municipio.

Paralelo al programa de fortalecimiento municipal de la prefectura, cuyo accionar está orientado a alcaldes y concejales como un apoyo alternativo el Centro Diocesano de Pastoral Social, se trabajó el estatuto orgánico y reglamento interno del cuerpo de autoridades originarias, cuyo objetivo era el trámite de saneamiento de tierras. Todo esto fue coordinado con el Programa de Apoyo a la Democracia Municipal (PADEM). A partir de un convenio de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, con la organización Ayuda Obrera Suiza (AOS) y la Cooperación Sueca al Desarrollo (COSUDE) se viene trabajando con las autoridades originarias en diversos aspectos de la Participación Popular y la municipalización.

... así también, bien nos ha hecho ver cómo debemos conocer, ellos nos mandaban folletos, cierto por ellos una organización tenemos muy bien. Participación Popular de ese lado a una parte les ha ayudado a otros no, así es, en vano no CARITAS, más está presentando proyecto también. En vano a la CAOS está entrando así no más está (taller comunal Toledo, septiembre de 2000).

Tales son las apreciaciones que dejan entrever el grado de manipulación que se evidencia en la aprobación de los planes operativos y el largo camino de los trámites y las solicitudes. De cualquier modo, ésta es la primera ley que reconoce de forma casi automática la personalidad jurídica de las diversas organizaciones comunales tradicionales (Albó, 1997).

3.3.6. Sección municipal y OTBs

En palabras de uno de los comunarios este sería el papel de las OTBs:

Las OTBs cumplen y no cumplen. La OTB no participa... tan poco ya no somos obligados, por interés[es] personal[es].

La unidad básica de carácter comunitario o vecinal, que ocupa un espacio territorial determinado,

comprende una población sin diferenciación de grado de instrucción, ocupación, edad, sexo o religión y guarda una relación principal con los órganos públicos del Estado a través del Gobierno Municipal de la jurisdicción donde está ubicada (Reglamento de las Organizaciones de Base).

Esta denominación genérica reconocía, por primera vez en la historia, la legitimidad de los *ayllus*, cabildos o sindicatos y su forma de gobierno.

Algunos *ayllus* como Qullana tienen tres OTBs. En tanto en Piruka en 1998 se formó un comité para realizar su trámite como OTB para que el municipio les otorgue la personalidad jurídica, sin embargo, ese proceso no culmina hasta la fecha por la pérdida de los documentos en la alcaldía.

El término territorial, incluido en su nombre genérico, fue también una de las primeras aplicaciones explícitas de este concepto a una instancia indígena propia, en la jurisprudencia nacional. Reconoce, de alguna manera, que esas organizaciones tienen cierta jurisdicción sobre un territorio (Albó, 1997). Sin embargo, todo ello está ligado al reordenamiento territorial a partir de los municipios y orientado a la aplicación de una nueva ley sobre ordenamiento territorial.

3.3.7. Distritación

Los *ayllus* enfrentan otros tipos de desarticulación territorial, como el caso de la distritación que divide el territorio para la administración de la educación, salud, programas de desarrollo, etc, que no coincidían con la ocupación espacial originaria ni tampoco con la división política de la provincia, aunque en el caso de Saucari sólo cuenta con una sección municipal y tres distritos: uno que corresponde a la localidad de Chuquiña donde pertenece *Piruka*, el segundo viene a ser *Toledo* y el tercero es *Cb'alla Cruz*.

El manejo partidario de los municipios, e incluso de sus distritos, hizo que los comunarios los conciban como el botín de guerra que toca repartirse una vez que se asume el poder municipal, sea en el cargo de alcalde o de concejal.

En la concepción de los comunarios el acceder a la alcaldía significa en cierta manera tener las posibilidades de usar los bienes públicos como propios. Frente a ello, el criterio fundamental es que los consejeros deben dejar de ser *políticos*, lo cual significa que la gente aspira a que el manejo de lo público no esté supeditado a los intereses de partido y menos aún personales; en ese sentido es que en la experiencia del comunario se sugiere retomar la experiencia del norte de Potosí, donde las autoridades originarias

se presentaron a las elecciones municipales mediante un convenio que les permitió hacerlo. De esa forma, asumió el cargo de alcalde una de las autoridades originarias, lo cual podría significar una posibilidad de que las instancias públicas no sea usurpadas por intereses ajenos ni partidarios.

3.3.8. Normatividad y conflictos

Una de las características de los municipios provinciales es la conflictividad no sólo entre los miembros del consejo por razones partidarias sino por las autoridades originarias o la central sindical. En el municipio de Toledo las ex autoridades fueron acusadas de la apropiación de dinero proveniente de la Participación Popular en la gestión 1994-1995; dirigentes campesinos solicitaron al prefecto del departamento que dé a conocer el resultado de la auditoría efectuada por la contraloría departamental sobre el manejo de 250 000 dólares por el municipio. La central única campesina de la provincia denunciaba que la obra ejecutada en la plaza principal era de baja calidad, todo esto siempre en busca de transparencia en el manejo de recursos económicos y cuyo informe fue rechazado por una asamblea del pueblo (La Patria, 17 de agosto de 1996).

Otro conflicto que enfrentó el municipio de Toledo fue la renuncia del alcalde por falta de apoyo y poca cooperación de las autoridades de la provincia ante el consejo municipal de cinco miembros. La renuncia al parecer se debía a la baja remuneración económica que percibía (al igual que los demás funcionarios) y, por ello, dijeron que no se podía exigir eficiencia de trabajo y permanencia por varios días. Se reclamó al consejo mejorar un poco los niveles salariales para el trabajo de la próxima autoridad ejecutiva. La renuncia en versión de los concejales se debió a la presión, pues no se pudo presentar el presupuesto de la gestión 96-97 y los informes no coincidían en el tema del movimiento económico (La Patria, 13 de abril de 1997).

¿Se puede decir que se democratizó los niveles de corrupción? ¿O se debe hablar más bien de que todo el aparato administrativo del municipio tiene que ser aprendido por los comunarios en pleno ejercicio de los cargos? Por otra parte, queda en evidencia un cierto nivel de conflictividad entre la capital de la provincia y alguno de los cantones:

Por eso yo diría que el municipio de Toledo no conoce ahorita Khulluri... hay buenas cosas... entonces, lo más bueno tiene que mejorar. Hacen bien para que haya producción, para que haya trabajo, pues. Se olvida[n] de nosotros, después ya ellos entran como para aprovecharse ese fondo

de coparticipación tributaria no más. ¿Entonces dónde están nuestras autoridades o ese lado no más lleva? A ver, cómo se ha hecho pillar el Teófilo, ha hecho para Tijllani ahora como tiene luz, todo el se ha hecho... igual como mano derecha ha servido, ahora igual está peligrando, ahorita si va haber o no luz y eso también, ahora cuando reclamamos dice que no hay plata, estamos hipotecando dice, ahora entonces quién es culpable, él es culpable por habernos hipotecado, claro pues (autoridad comunal de Khulluri, agosto de 2000).

Entre otras tareas encaradas por las distintas gestiones municipales está la creación de un nuevo servicio de buses para garantizar el transporte de viajeros contra el monopolio ejercido hasta ahora con el respaldo y autorización del viceministerio de transportes. Para el funcionamiento de esta línea de buses la Asociación de transporte libre de Toledo vulnera algunos intereses locales. Se coordinan también ciertas obras con la prefectura del departamento para la ejecución de algunos proyectos. En el caso del agua potable el costo alcanza un millón de bolivianos, pero sufrió la paralización de las obras por culpa de las empresas constructoras y la pésima supervisión de las autoridades.

Respecto al puente sobre el río Matarjawira, la empresa Mancilla destruyó la vía peatonal de origen colonial y dejó a la región sin salida. El problema permanece sin que se tomen resoluciones hasta ahora.

En todo lo que significa el proceso de participación popular, la intervención de los *ayllus* es mínima. Por ejemplo, durante la gestión 2000, sólo uno de los *jilaqatas* de los doce *ayllus* de la provincia pudo ser parte del Comité de Vigilancia. Igualmente, las comunidades tienen plena conciencia de sus limitaciones respecto al manejo de las leyes y de la parte técnica:

...verdaderamente nosotros necesitamos una orientación técnica, un apoyo técnico, financiamiento para este territorio. Con el nombre del campesino viene harta plata, ayudas, pero a nuestras manos no llega, del lado del gobierno... ellos a nombre de los campesinos ricos son. El campesino toda una vida pobres somos, no hay ayuda. A ver qué está pasando. Transredes, dicen son millonarios, según hay compromisos que cumplirán o no cumplirán, no sabemos todavía, de así todos nos fuimos. Ya [no] es bueno los tiempos, ahora esos fenómenos del niño y toda esa calor nos afectan; en este lado es sequía y en el lado del oriente el agua ya también, ya no es caliente, todos dicen el tiempo está cansado, pero, sin embargo, cuando yo era autoridad, cuando había ayudas, del gobierno ya desconfiaban, esa vez nosotros aprovechamos hacer un baño antisárnico (taller comunal Khulluri, *ayllu* Qullana, agosto de 2000).

Se nota, además, una profunda desconfianza con el accionar de las autoridades

locales en el manejo de los fondos económicos. Aunque no hay reacciones todavía se prevé que la creación de la Oficina del Padrón Municipal de Contribuyentes (PMC) y la implantación del Sistema Integrado de Ingresos Municipales (SIIM) traerá problemas. Estas dos instancias tienen que ver con los impuestos a la propiedad inmueble agraria, a los bienes muebles urbanos y rurales (IPBIU), a los vehículos automotores (IPVA), patentes y tasas que están clasificadas en funcionamiento, publicidad y propaganda, a los espectáculos y recreaciones públicas, a la extracción de agregados, construcción y transformación de ganado en alimento y cuero. La patente municipal es entonces un tributo al funcionamiento de toda actividad económica.

El gran dilema para algunos sectores es el siguiente: ¿cómo se logrará pagar esta nueva imposición tributaria? Si bien la ley 1551 buscaba la participación popular también y como objetivo último buscaba:

... recuperar el territorio. Bolivia terminaba en los radios urbanos de las ciudades: nuestra geografía se constituía en un misterio y en tierra de nadie, así como lo que ella contenía. El desarrollo de la *conciencia territorial* permite recuperar recursos, espacios, gente y producción (Molina, 1997).

Estas son algunas de las expresiones que definen el rumbo de la Participación Popular, en sí misma deja abiertas una serie de posibilidades —probablemente más para los pueblos del oriente— que para los *ayllus* que viven un serio proceso de empobrecimiento, pero al mismo tiempo los acerca para que vuelvan a contribuir, esta vez para un gobierno local que minimiza la representatividad de las organizaciones originarias.

3.3.9. Reforma Agraria: brigada móvil

La llegada de las brigadas móviles fue motivo de sobresalto para los comunarios de los *ayllus*. En el *ayllu* Piruka, por ejemplo, la llegada de las brigadas móviles del gobierno de Banzer en 1973 está registrada formalmente en el libro de actas (sic):

Otro: En el periodo del señor *Hilacata* Feliciano Uño y Francisca A. de Uño, con la llegada de la Brigada Móvil al *ayllu* Peruca se incluyeron noventa y dos ingresantes realizados, en el 23 de noviembre a 13

de diciembre, realizados y dirigidos por el ingeniero Reguberto Fernández y dando la conclusión, el señor juez agrario móvil, con una audiencia abierta en Tres Cruces.

En el *ayllu* Qullana no se pudo verificar estas fechas, sólo se tienen testimonios de este hecho y el cambio en el encabezamiento de la lista de agregados por los comunarios que no están empadronados (no se puede precisar la página porque no están numeradas).

Las formas de tenencia en los *ayllus* conjuncionan hábilmente, en la práctica comunitaria, las normas tanto legales como las consuetudinarias para la sucesión hereditaria y transaccional.

Conclusiones

Es evidente que a través del tiempo la región, como tantas otras, fue incorporada a un proceso histórico diferente, y estuvo obligada a subordinarse a concepciones espaciales como los procesos de globalización.

En este proceso se puede diferenciar dos criterios siempre permanentes, uno que tiene que ver con lo que tiene que ser incorporado y el otro con las estrategias de los *ayllus* para hacerlo; estrategias que plasman su cosmovisión al asumir la forma y refuncionalizar el contenido para proyectar el futuro de los *ayllus*.

La primera experiencia, como podríamos llamar a la expansión del Estado inka, tiene que ver con el poblamiento del territorio Q'asaya (actual Saucari) por gente que tenía diversas procedencias. El objetivo último era civilizar a los pobladores originarios y al mismo tiempo que surgía este asentamiento multiétnico en las zonas altas del altiplano se procedía a dotarles también de tierras en los valles de Cochabamba (Capinota).

La segunda ruptura, no exenta de levantamientos y movilizaciones, se dio como producto de la política territorial de la conquista a partir de las reducciones de indios y de los repartimientos, proceso que implicaba la destrucción de los antiguos asentamientos y la creación de nuevos (*Ordenanzas de Toledo*, 1578), además de refuncionalizar algunas de las instituciones propias (*mit'a*, *muyt'a*, *jilaqatura*), articulándolas directamente al nuevo régimen. El territorio de los *ayllus* de Saucari fue parte del repartimiento de Paria.

La tercera se da a partir de la constitución de Bolivia como república, ésta, sin embargo, tiene a su vez distintas facetas en cuanto a ordenamiento territorial se refiere. Aquí empezamos a percibir las fronteras territoriales múltiples. Hemos intentado acercarnos a la percepción de los comunarios sobre la división político-administrativa (departamentos,

provincias y cantones) que significaba la modernización de los *ayllus*. En ese entendido, la creación de cantones refleja necesidades locales que son canalizadas por comisiones conformadas por autoridades y residentes que son las encargadas de los trámites. Éstos lograron, en algunos casos, desarticular la unidad de los *ayllus*. En el caso de Qullana el corregidor usurpó las funciones del *jilaqata* en cuanto a cobro de las contribuciones, creando de esa forma conflictos internos.

En el ámbito de los *ayllus*, la problemática espacial y territorial tuvo que ver con el acceso y tenencia de la tierra primero y con el manejo espacial después; los conflictos por linderos están desde siempre en la historia de Saucari, las familias todavía recuerdan la presencia de las brigadas móviles que en algunos casos ayudó a resolver viejos litigios y en otros profundizó la desaparición del sistema de pastoreo comunal. Aunque en Qullana se mantiene en el ámbito de la familia extensa.

Uno de los principales conflictos, siempre latente, es la falta de acercamiento de las autoridades políticas sobre las realidades de los ranchos, pero sobre todo un total desconocimiento de un ordenamiento territorial propio.

El proceso de descentralización y el fortalecimiento de las estructuras municipales, a partir de la coparticipación lograda por la ley 1551 de Participación Popular, inició una nueva forma de ver el municipio ligado al accionar de los partidos y al prebendalismo, pero también se plantearon las Organizaciones Territoriales de Base como instancias que en un principio parecían paralelas a los *ayllus*. Por razones administrativas se dividió la provincia en tres distritos que a su vez, y en algunos casos, dividieron el territorio de los *ayllus*.

En cuanto al aspecto de ocupación espacial, es evidente que los *ayllus*, tanto de Qullana como de Piruka, supieron aprovechar la presencia de las brigadas móviles para salvar algunos de los conflictos por linderos y terrenos. Sin embargo, está latente la percepción que se tiene del accionar de las instancias gubernamentales. Aún hoy parece que desconocen que los *ayllus* tienen su propia concepción sobre el espacio y su ordenamiento territorial. En el caso del *ayllu* Qullana es claramente perceptible la discontinuidad del territorio que ocupa dos espacios ecológicos: cerro y pampa; la misma que es común en los *ayllus* Chariri (Navidad y San Juan), Ullami cerro y Ullami pampa.

La ocupación espacial de los *ayllus* coincide con la jerarquía bajo la que se ordena el cuerpo de autoridades. En el aspecto menos simbólico y más productivo es evidente un manejo coherente con el medio, por ejemplo, la administración de recurso es tan importante en épocas secas que permite al ganado proseguir su ciclo de vida.

En cuanto al concepto de territorialidad se cree que es la manera de ver los lazos y redes sociales que hacen al *ayllu* dentro y fuera de su asentamiento geográfico, en este sentido, se habla de sectores urbanos que no fueron reconocidos como parte de Piruka o Qullana en el proceso de apropiación de nuevos espacios. Sin embargo, otro de los factores que define el territorio es la identidad que se retroalimenta durante las fiestas patronales en los lugares y sitios sagrados que demarcan el territorio de los *ayllus*.

4. Tierra

4.1. Tenencia de la tierra

Definimos el concepto de tenencia de la tierra como las formas legales o tradicionales de propiedad que inciden tanto en los sistemas de producción como en los sistemas de organización social.

Los *ayllus* mantienen formas propias de organización social para acreditar la tenencia de la tierra como la pasantía de los cargos, fiestas patronales y el pago de la contribución territorial por *sayaña*.

Por su parte, el Estado en ningún caso reconoce legalmente la tenencia de tierra y sólo extiende títulos de propiedad en el área occidental del país como estrategia para crear nuevas haciendas en favor de la elite republicana (ley de Exvinculación de tierras).

En la actualidad, reaparecen una serie de impuestos en los municipios rurales como es el caso de la ley de la Participación Popular, algunos de los cuales se equiparan a las casi veinte de raíz colonial que se presentan con el afán de potenciar económicamente al municipio.

La tenencia de la tierra en el *ayllu* Qullana y Piruka es reconocida por los comunarios como propiedad comunal y usufructo familiar, posiblemente cada familia tenía derecho a la dotación de una cantidad de terreno para el cultivo, este derecho se perdía cuando la tierra entraba en descanso y nuevamente la comunidad o la autoridad correspondiente le dotaba de otro, mientras que los dedicados al pastoreo eran comunales. En la actualidad, todavía se puede observar los terrenos de pastoreo comunales en el *ayllu* Qullana.

En el transcurso del tiempo las comunidades van adquiriendo características de propiedad familiar por las imposiciones legales del Estado (tanto colonial como republicano) y comienzan a delimitarse, llegando a constituirse aspectos de carácter privado por las peleas que ocasionan en el traspaso de linderos, que se transforman en

pleitos legales con otras familias vecinas y de otro rancho, etc.

Sin embargo, esto llega a concretarse porque el Estado no otorga títulos de propiedad privada individual, sino que lo hace como propiedad agraria de la tierra que poseen en conjunto, por lo tanto no es posible la compra-venta legal de las *sayañas*.

Los diferentes decretos y leyes agrarias, tanto en la colonia como durante la república, inciden directamente en la concepción actual de la tenencia de la tierra, cuya larga historia los obliga a vivir enmarcados en las normas de carácter consuetudinario y positivo-legal. Es decir, con el tiempo, al ser apropiadas y reproducidas culturalmente pierden su raíz.

No existen títulos ejecutoriales saneados en Qullana ni en Piruka; los títulos están en nombre de la comunidad y con copia a nombre de los abuelos. Algunos han iniciado el trámite de traspaso pero todavía no están registrados en los archivos de la oficina del INRA (entrevista a *jilaqatas*, 2000).

No se conocen mapas de los ranchos ni de las *sayañas* familiares, salvo los croquis realizados por los mismos comunarios. Este aspecto dificulta el conocimiento exacto de la superficie total. Sin embargo, las brigadas móviles elaboraron mapas territoriales y comunales que, para muchos comunarios, es un documento oficial.

4.1.1. Formas de tenencia

En los *ayllus* Qullana y Piruka la tenencia de la tierra es legitimada mediante el pago de la contribución territorial (contribuyentes originarios). Hasta 1973 se podía observar otra categoría de tenencia de tierra: la de los agregados, que según información hallada en los libros de empadronamiento se convierten en contribuyentes originarios.

Estos son los propietarios legítimos reconocidos por la comunidad y el Estado por sus aportes, cuyos nombres están asentados en el libro denominado padroncillo (libro de empadronamiento) con las respectivas firmas: la del *jilaqata* representa el aval y la legitimación comunal y la del corregidor significa el aval y la legitimación estatal para el comunario de los *ayllus*.

Los agregados, por su parte, son los descendientes directos de los contribuyentes originarios (hijos, nietos o sobrinos) que todavía no están empadronados y, en casos excepcionales, a criados o allegados de los mismos, a falta de miembros de su linaje.

La importancia del pago de tributo por tierras en moneda se remonta a la gestión del virrey Toledo, donde el tributo en especie fue transformado en tributo monetario

que obligó a los comunarios a ingresar en el mercado colonial de productos y fuerza de trabajo (mencionado por Rivera, 1993). Acá se puede afirmar que el tributo indígena y no la minería era la base económica del Estado colonial, ya que se trataban de tasas asignadas sumamente elevadas.

La edad mínima y máxima de un contribuyente se establece en la colonia (1550) era de entre los 15 a 50 años, según aparece impreso en los recibos de la gestión de 1944, cuyo tenor era el mismo para toda la provincia Poopó, cantón Toledo.

En los libros de empadronamiento este margen de edad no está contemplado, las edades muestran una noción flexible que va de 11 a 81 años.

El monto de este impuesto para los Q'asayas se determina en dos pesos semestrales. La tasa que se pagaba en San Juan y Navidad, monto que aparece hasta 1944, posteriormente se incrementa a cinco bolivianos en 1946 y desde 1964 a la fecha es de seis bolivianos por año.

Las contribuciones territoriales cambian su destinatario con el decreto del 20 de octubre 1944, de manera que del 100% se redujo al 20% para el tesoro departamental y un 80 % se destina para las obras públicas de cada provincia. Esta concesión permite a las autoridades originarias disponer de estos fondos en beneficio de la comunidad.

Estos cambios están registrados en los padroncillos de ambos *ayllus*, al final de cada empadronamiento se realiza la suma total y se deduce el 25% para el tesoro departamental y el resto se queda para el *ayllu*, a continuación se lee los nombres, firmas y sellos tanto del *jilaqata* cobrador, su esposa y del cajero del tesoro departamental.

La contribución territorial fue extinguida el 18 de octubre de 1996 con la ley INRA. Pero aún así, los comunarios continúan aportando al *jilaqata* fondos que son utilizados para el beneficio de la comunidad y el *ayllu*. Entre otras cosas, se menciona, por ejemplo, la refacción y construcción de edificios de uso comunal en 1984, la adquisición detallada de muebles, enseres y material de oficina.

En el *ayllu* Piruka, según registro formal en el libro de actas, desde 1973 y con la llegada de las brigadas móviles se incluyen los 92 agregados como originarios, anulándose desde entonces esa categoría.

En el *ayllu* Qullana no se pudo verificar estas fechas, sólo se tienen testimonios de este hecho y también el cambio en el encabezamiento de la lista de agregados por los comunarios que no estaban empadronados.

A partir de este hecho se acentúa el problema de linderos debido a que los mojonamientos que realiza la brigada móvil no colmaron las expectativas de los comunarios, creando o avivando viejas rencillas. El problema es que tanto los comunarios como los personeros de la brigada móvil tienen una forma y manera diferente de ubicar los límites de la *sayaña*, como lo señala el siguiente testimonio:

...mirando, mirando nomás nos pasteamos. Cada uno conocemos nuestro terreno... a veces hay río, hay pajas, *ch'allas*, del cerro así nos señalamos, mirando, mirando en esa rectura.

Los comunarios se guían por señales naturales que pueden tener un margen variado frente a las mediciones de los instrumentos de precisión (el teodolito, por ejemplo). En el *ayllu* Piruka no se registraron mayores incidentes como ocurrió en Qullana, donde se registra la posesión entrecruzada, lo cual significa quedar, muchas veces, fuera de su propio *ayllu*.

...nosotros estamos *t'aqanuqados* como mixtura, nuestro terreno no es uno nomás: nuestro terrenito está amarrado al *ayllu* por un caminito. Un caminito nomás está amarrando al *ayllu* (taller Qullana, julio de 2000).

a) Herencia hombre-mujer

Anteriormente se accedía a la tierra por medio de la herencia, siendo contribuyentes directos los varones solamente.

En el cuadro 2 se puede observar el porcentaje de mujeres empadronadas según el tipo de sucesión hereditaria en base a los datos del libro de padroncillo de 1965 para el *ayllu* Piruka, y el de 1977 para el *ayllu* Qullana (que son los documentos escritos más antiguos con que cuentan los *jilaqatas*).

El porcentaje restante corresponde a los varones empadronados. En tres ranchos del *ayllu* Qullana (Ancasi, Ayala y Flores) no existen mujeres empadronadas.

Cuanto menos habitantes registrados en los *ayllus*, mayores son las posibilidades de acceso a las *sayañas* para las comunarias.

Cuadro 2
Porcentaje de mujeres con sayañas según el tipo de sucesión

PORCENTAJE DE EMPADRONADAS	SUCESIÓN	SUCESIÓN	ALIANZA
	PATRILINEAL	MATRILINEAL	MATRIMONIAL
Piruka 20%	10%	3%	7%
Qullana 16,2%	9,4%	1,7%	5,1%

Fuente: Elaboración propia en base al libro de padroncillo.

Las mujeres en la precolonia tenían la posibilidad de fundar casas con sus esposos bajo el sistema uxorilocal. Pero el sistema fue elevado a rango de ley por Toledo a fines del siglo XVI (mencionado por Arnold y Yapita 1992). Es muy posible que esto haya generado la ideología patrilineal que termina de sentar bases con la resolución del 22 de noviembre de 1838, que declara seguir el orden de la primogenitura, prefiriéndose el varón a la hembra y el mayor al menor. De los testimonios comunales en ambos *ayllus* se rescatan las siguientes tres etapas diferenciadas:

- La primera etapa: Las mujeres no tienen derecho a heredar tierra de raíz colonial, esto facilitaba el pago de las tasas, también mantenía el apellido y la estabilidad territorial del rancho, evitando la excesiva parcelación y la pérdida de identidad. Sin embargo, esto era compensado a veces con la dotación de cierta cantidad de ganado a cada hija mujer.
- La segunda etapa: derecho a heredar tierra excepcionalmente, sólo en caso de la inexistencia de hermanos varones, lo que generó una ideología de descendencia paralela, de modo que los hombres heredaban de su padre y las mujeres de su madre como consta en los diferentes testimonios de ancianas en ambos *ayllus* y que aún se puede observar. Paralelamente, se les dota a veces de cierta cantidad de ganado también a los hijos varones.
- La tercera etapa: derecho paritario a sucesión bilateral, posiblemente por la escasez de comunarios en el *ayllu*. Sin embargo, debemos recalcar que prevalece el criterio de la familia extensa, quienes se reúnen y determinan los lineamientos a seguir, basándose en un criterio de equilibrio familiar.

Actualmente, se mantienen estas formas de sucesión donde predomina todavía (con un margen escaso) la patrilinealidad y la sucesión hereditaria puede recaer tanto en el hijo varón o mujer, menor u otro estante*.

Sin duda, se dieron casos con cierta frecuencia de herencia a terceras personas como sobrinos(as), nietos(as) y excepcionalmente a personas sin relación de parentesco. Sobre todo cuando se trata de ancianos sin descendencia, por *agradecimiento* y en reciprocidad a los cuidados recibidos en su vejez.

Tanto el varón como la mujer legitiman la tenencia de la *sayaña*, pasando cargos comunales desde el de alférez hasta llegar a *jilaqata*, también para pagar la contribución territorial y dedicarse a la ganadería y agricultura. En el caso de los residentes estas labores son delegadas a la parentela estante.

b) Tenencia por matrimonio hombre-mujer

Sólo se da en caso de que falleciera el cónyuge propietario de la *sayaña*, circunstancia en la que, avalada por los miembros de la familia, se solicita el cambio de nombre en el libro de padrón, primero al subprefecto de la provincia, quien autoriza al *jilaqata* realizar el cambio de nombre correspondiente.

De esta forma, se legitima la tenencia tanto en el ámbito comunal como en el ámbito estatal. Ejemplo de ello es la copia textual del memorándum de autorización (no se mencionan los nombres a pedido expreso):

MEMORANDUM

Al señor;

N N N Autoridad Originario del Ayllu X

Por disposición de esta Sub Prefectura de la provincia Saucari del Departamento de Oruro. Ud. está autorizado para hacer respectiva inscripción de nuevo contribuyente, de Rancho XXX. El nuevo contribuyente es su Sra. N N N con C.I.Nº XXX Or.

Nota.- Se tiene ordenado dentro de su familia.

Toledo, 4 de junio de 2000.

(Firma y sello del Sub Prefecto).

* Estante es el comunario(a) que permanece en la comunidad al cuidado del terreno, garantizando la posesión familiar.

c) Tenencia familiar, residentes y estantes

La tenencia corresponde a la familia extensa, pero quien se hace cargo del cuidado y la administración de la *sayaña* es uno o dos de sus miembros estantes, los cuales garantizarán la tenencia de la tierra para los miembros ausentes o residentes

Estos últimos, en determinadas circunstancias, mantienen relaciones de reciprocidad con los estantes. Es decir, que la forma de servicio por bien se da al interior de la familia nuclear. Por ejemplo, la madre o hermana presta el servicio de pastoreo a los residentes (hijos o hermanos) y éstos retribuyen con alimentos (abarrotes), ropa y dinero, a los cuales no podrían acceder con facilidad en circunstancias normales.

Las crías que se procrean en el curso del año son entregadas a sus dueños, quienes las pondrán su marca particular durante la *k'illpa*. Esta forma de reciprocidad constituye una estrategia de vida para los comunarios y una garantía de acceso a la tierra para los residentes.

Mientras el cabeza de familia esté vivo dispone de la división de la *sayaña* entre todos sus hijos, sean éstos estantes o residentes. El residente mantiene el derecho de *sayaña*, pasando cargos de *jilaqatura*, fiestas patronales, pagando su contribución territorial, dando su terreno al partir y dejando su ganado en el terreno a familiares de primera o segunda línea como una forma de mantener la posesión de los animales.

4.2. Acceso a la tierra

Las siguientes formas de acceso a la tierra que señalaremos son las consideradas para aquellos que no están reconocidos por las normas internas de la comunidad:

Matrimonio

Una de las formas más comunes de acceso a la tierra, tanto para el hombre como para la mujer, es mediante el matrimonio, hecho que deriva en la aceptación familiar y comunal como un miembro más, sobre todo si se trata de una alianza entre dos *ayllus* como lo atestigua el siguiente testimonio:

Ahora estoy pasteando aquí, esto es terreno de mi suegra... por eso digo de mi suegra he heredado terrenos, claro no será directamente pero es lo mismo, ¿no?... yo soy de *ayllu* Qullana (*muyt'a, ayllu* Piruka, agosto de 2000).

La cónyuge es aceptada como yerna en la comunidad del padre de su marido y se respetan sus derechos de acceso a la *sayaña*, sobre todo si tienen descendencia, pues serán sus hijos los directos herederos. Deben pasar una fiesta de cargo para que la comunidad reconozca a la yerna (nuera), ésta debe esmerarse en el servicio y atención a sus suegros y al resto de la comunidad para *hacerse querer*.

El cónyuge es nominado yerno, por su parte, cuando pasa alguna fiesta para ser aceptado como un miembro más y garantizar el acceso a los terrenos del padre o, en su caso, de la madre de su esposa. Al yerno se le presionaba para que tome un rol protagónico durante los trabajos comunales.

Transferencia

Las comunarias (os) mayores no consideran la posibilidad de enajenar su tierra a favor de gente desconocida. Las razones están en que nacieron ahí y sus hijos crecieron en esas tierras, además está la posibilidad de que sus descendientes también lo hagan.

Una de las formas más claras de expresar lo anterior (mencionado también por Arnold y Yapita, 1992) son las huellas de sus placentas enterradas en la *jach'a uta* (vienda principal).

Las nuevas generaciones no parecen tener tantos reparos porque pertenecen al rango de residentes. Es por este motivo que las transferencias de terreno se realizan en el ámbito de la familia en favor de un pariente y en su caso a parientes colaterales. Las transacciones tienen las siguientes bases:

- a) Bien por bien (terreno por ganado). Mencionamos un ejemplo: aproximadamente 15 hectáreas de terreno de un residente por 13 ovejas hembras a favor del hijo del primo cruzado. El criterio para este tipo de transacciones se lo percibe de la siguiente forma:

...las ovejitas procrean y el terreno así nomás se está (entrevista a *jilaqata* de *ayllu* Piruka, diciembre de 2000).

- b) Bien por compensación en suma simbólica, donde una *sayaña* es transferida a favor del primo de su esposa por Bs 150.

El documento que registra esto se llama *Acta de entrega definitiva y voluntaria de*

los terrenos de origen. Esta transacción en particular es realizada entre un comunario del *ayllu* Qullana y otro del *ayllu* Piruka en junio de 1990 y con un sello del mismo juzgado. En estos casos, las personas que transfieren su terreno no tienen descendientes y se celebra al interior de la comunidad con el aval de los *jilaqatas* y el visto bueno de ambas partes.

4.3. Formas de legitimar la tenencia de la tierra

Las formas de tenencia de la tierra en los *ayllus* se conjugan hábilmente en la práctica comunitaria, bajo los principios y normas propias. También es evidente la participación de las normas convencionales para la tenencia de la tierra.

Empadronamiento

En el *ayllu* Piruka el empadronamiento se realiza de 2 a 5 años y en Qullana cada 10, por la enorme extensión de su territorio. El *ayllu* Piruka actualmente alberga 13 ranchos y al interior de ellas a 180 *sayañas*, que presentan un índice de variación mínimo.

El *ayllu* Qullana registra un decrecimiento en el número de ranchos y de contribuyentes. En la década de los setenta se empadronan 30 ranchos y 517 *sayañas*, en la década de los ochenta se verifican sólo 27 ranchos y 465 *sayañas* y en el último recuento de 1996 sólo constan 23 ranchos y 389 contribuyentes.

A propósito de este margen de varianza tan severo, las autoridades originarias en reunión consensuada decidieron que cada *jilaqata* averigüe los motivos que tienen los comunarios para no empadronarse. El decrecimiento puede estar relacionado con la actitud de evadir aquellos por desconfianza al destino de sus aportes o por haberse empadronado directamente con el corregidor, y también por el incremento de la migración y la pérdida de la *muyt'a* hace varias décadas (los datos muestran diferentes fechas para distintos lugares que van de los 30 hasta los 50 años).

Normas legales

La legalidad de los terrenos no está avalada por la legislación boliviana, los comunarios no cuentan con los títulos ejecutoriales correspondientes, ya que la Reforma Agraria otorgó estos con carácter *pro indiviso*.

La documentación se limita a algunos testimonios de sucesión hereditaria, la correspondiente inscripción en Derechos Reales (Oruro) y algún croquis topográfico otorgado por los inspectores departamentales de la justicia agraria, aunque también

están el testamento, los recibos de contribución y el empadronamiento correspondiente.

La legislación boliviana es poco conocida, por lo que una de las estrategias que asumen las autoridades originaras de Saucari es la de difundir programas radiales relacionados a leyes vigentes al contexto rural.

4.4. Uso y manejo de la tierra

En algunos ranchos las tierras son de uso comunal y la *sayaña* familiar, pero en los *ayllus* se contemplan varias posibilidades de acceso a la tierra para los desposeídos y lo que ello implica (acceso a ganado y agricultura) bajo el sistema de reciprocidad en el ámbito familiar y comunal.

4.4.1. Tierras de uso comunal y familiar

En el *ayllu* Qullana, a diferencia del *ayllu* Piruka, todavía existen ranchos que poseen tierras de uso comunal, una de ellas llamada Wakiata q'ara y que abarca a cuatro: Ajata, Colquehuanca, Chariri y Ayma, donde se realizaba la rotación de tierras para cultivo y que actualmente es un terreno destinado al pastoreo. Ésta se ubica en las faldas del cerro Chañiri, la parte media se denomina *taypi anaqa* y la parte baja *anatpampa*.

Otra región con tierras de uso colectivo abarca tres ranchos: Mamani, Layme y Chambi, incluso se asevera que los linderos no están definidos por mojones sino por la forma particular que tienen de señalar: fijando características naturales de los lugares que frecuentan en el pastoreo y que denominaron *qallpas*.

...el terreno común esta lejitos de nuestra parcela, entonces si somos cinco personas nos turnamos cada uno para sembrar cada año, primero al mayor le toca, luego el que sigue, después el que sigue y así hasta terminar (comunario de Qullana, julio de 2000).

Esto ocurre porque las actividades de la agricultura y de ganadería no son completamente separadas sino que los mismos terrenos de pastoreo pueden servir para la siembra una vez abonados. Los terrenos de pastoreo comunal, con el tiempo, también adquieren connotaciones de propiedad privada familiar pero por las características de su demarcación entretejida constituyen un reto para el mapeo de terrenos en el proceso de saneamiento de tierras.

4.4.2. Características del rancho

Las *sayañas* de la familia extensa forman el espacio territorial del rancho. En el *ayllu* Qullana se nota la preponderancia de apellidos, en algunos (que posiblemente se refieran a las familias fundadoras del mismo) se puede ver, en las listas del padroncillo, que los 18 ranchos están nominados por apellidos y doce por características del entorno ecológico. En 23 ranchos se observa la predominancia de la filiación patrilínea, aunque actualmente se agregaron algunos apellidos de raíz matrilineal y también de índole exogámica a nivel de *ayllu*. Los demás apellidos son una miscelánea de un *ayllu* y otro.

Cuadro 3
Ayllu Qullana
Relación de apellidos por ranchos

NOMBRE DEL RANCHO	NÚMERO DE CONTRIBUYENTE	NÚMERO DE APELLIDOS PATERNOS IDÉNTICOS
MACHACA UYU	8	8 Ayma
CATARINE CHULLPA	27	24 Vázquez
SANTIAGO DE PAIRUMANI	55	43 Arevilca
HUAÑAJAWIRA	27	14 Pérez y Choque
CONCHIRI	27	27 Lapaca
PATATIA	21	20 Ramírez
QILQUUTA	17	11 Orocondo
TAYPIUTA	10	10 Mamani
CHUJÑAQULLO	26	17 Mamani
TAPAKARI	26	15 Acapa
VINTO JAWIRA Y COOPATA	8	7 Ramírez
CHANIZ	14	14 Chaniz
COLQUEHUANCA	14	6 Colquehuanca
AJATA	25	23 Ajata
VINAYA	17	13 Vinaya
YUCRA	8	3 Yucra
AYALA	4	4 Ayala
CALIZAYA	8	8 Calizaya
MAMANI DE QULLURI	25	22 Mamani
CHOQUE	3	3 Chambi-Choque
CHAMBI	19	19 Chambi
LAYME	11	10 Layme
COTIJIRI	17	16 Cotijiri
HUAYTA	6	5 Huayta
GUTIÉRREZ	28	28 Gutiérrez
FLORES	4	4 Flores
MAMANI	4	3 Mamani
ANCASI	10	10 Ancasi
PUSIWJIÑA	40	21 Gutiérrez
FLORES PATA	8	7 Soliz

Fuente: Elaboración propia en base al libro de padroncillo, 1999.

En el *ayllu* Piruka la lista de contribuyentes muestra una predominancia de los apellidos Uño y Zepita casi en todos los ranchos; le sigue por orden de importancia el de Cayoja, Rodríguez, Condori, Coyo, Ariviri, Calani, etc. Posiblemente estos refieran la raíz del rancho, la cual se mantuvo estable hasta la actualidad.

A continuación presentamos el cuadro de relación de apellidos existentes en los ranchos del *ayllu* Piruka durante la gestión 1999.

Cuadro 4
Ayllu Piruka
Relación de apellidos por ranchos

NOMBRE DEL RANCHO	NÚMERO DE SAYAÑAS Y CONTRIBUYENTES	NÚMERO DE APELLIDOS PATERNOS IDÉNTICOS
JACH'A CHHULLAMPI	17	16 Uño
SICA CHHULLAMPI	10	3 Zepita, 3 Ancalle, etc.
RANCHO QURIPATA	9	4 Zepita, 3 Alarcón, etc.
TRES CRUCES	13	5 Zepita, 5 Cayoja
KANLLA CIRCA	14	5 Rodríguez, 2 Uño, 2 Condori y otros
CHULLPA SIRKA	4	3 Zepita
PIRUKA CH'ALLA	11	5 Coyo, 3 Calani
MACHACAMARCA	19	8 Ariviri, 6 Zepita
MURUQ'U UYO	13	8 Fuentes y otros
QALA WINTU	13	10 Qalani y otros
SEWINQANI	16	7 Uño y otros
CHHULLUNKIANI	15	5 Gutiérrez y otros
MIJI	25	7 Huanca, 4 Lípez, etc.

Fuente: Elaboración propia en base al libro de padroncillo, 1999.

El asentamiento disperso dentro del rancho es la característica de la *sayaña*.

La *sayaña* se define como el control del espacio territorial, el hábitat de la familia es una unidad territorial cuya tenencia corresponde al contribuyente o cabeza de familia. En el *ayllu* Piruka tiene la forma de una lonja de terreno delimitado por mojones y *chakas*.

Se calcula un promedio de 20 hectáreas.

Los comunarios sostienen que sólo un pequeño porcentaje del territorio son tierras aptas para la ganadería y para la agricultura a secano. El resto corresponde a extensos arenales, tierras salitrosas, pajonales, leñares, ríos secos, etc. Si bien en su caso protegen el suelo de la erosión por los fuertes vientos, los rayos solares, las prolongadas sequías y algunas veces la intensa lluvia, evitan el crecimiento de los pastos naturales. Algunos comunarios recurren a terrenos vecinos (propiedad de los residentes) para equilibrar sus necesidades.

En el *ayllu* Qullana la *sayaña* es una extensión que fue dividida en *corredores* que van de este a oeste, y viceversa. En ambos *ayllus* se encuentran espacios determinados naturales, éstos son utilizados para la actividad ganadera y como complemento para la agricultura.

El concepto de *ayni* en las actividades agrícolas es todavía claro, pero la variedad y contexto de su práctica multifacética quedó atrás.

Este tipo de *ayni* se practicaba entre vecinos del mismo rancho y de otros, actualmente se mantiene solamente una forma de *ayni* para la construcción de canchones, aunque se lo hace de manera esporádica por la escasez de mano de obra.

El 84 había un grupo comunal, trabajamos para todos, hicimos canchones; después el 98 hicimos *wijiñas*... Algunos no han querido (Toledo, 2000).

Por otra parte, en el ecosistema de pampa se practicó la domesticación del espacio para adecuarlo a sus necesidades y diversificar el espacio, así tenemos lo siguiente:

Sirka pata, pertenece al ecosistema de pampa, es la parte más elevada de la *sayaña*, adecuada para el uso temporal de pastoreo en la época de lluvias intensas. Posteriormente, dentro de uno o dos años, se usa estos mismos espacios ya abonados por el ganado para la agricultura.

Cb'alluyu, literalmente se traduce como canchones de arena, construidos por grupos de ayuda mutua; son de uso temporal porque duran un año. Al año siguiente se siembra papa y quinua, aprovechando que el terreno fue abonado. El cruce de la actividad agrícola-pecuaria constituye otra estrategia para asegurar la producción anual.

Anaqa se define como:

...tierras exclusivamente dedicadas al pastoreo de altura (Rivera, 1992: 93).

En nuestro caso se la denominará como aquellos lugares naturales de pastoreo que existen en cada *sayaña*. Ubicada en la pampa o cerro, pueden haber dos o más según el tamaño del terreno, de tal forma que la pequeña casita sirve al pastor (a) para descansar y protegerse de la lluvia.

Esta forma permite el pastoreo itinerante, el cual se acomoda a los cambios climatológicos. La *anaqa*, en el mejor de los casos, posee abrevaderos ya sean naturales o construidos por los comunarios (vertiente, río, bofedal o *wijiña*). En el *ayllu* Qullana las *anaqas* de uso comunal son extensas planicies ubicadas tanto en la pampa o en laderas bajas, donde predominan pastos naturales.

4.4.3. Tierras para cultivo

La forma tradicional de cultivo se basa en la fuerza del trabajo del hombre y en las herramientas manuales (azadón, picota y *liwkbana*). En Qullana también se emplea la tracción mecánica en algunos lugares, mientras que en Piruka el uso del tractor fue ocasional pero con buenos resultados.

En 1999 y en 2000 se realiza un pequeño proyecto de quinua con la asociación ASPROAN (Asociación de productores los andes) del *ayllu* Piruka a cargo del *jilaqata* de turno (Salustio Villca y Tito Uño, respectivamente), con el apoyo económico y asesoramiento de la Pastoral Social y Jatariy con resultados óptimos.

Vivir de la tierra encierra un alto riesgo y es un trabajo arduo, pero nunca fue diferente. Sólo que los comunarios estaban acostumbrados a sortear las inclemencias del tiempo. La diferencia es que la comunidad se hallaba cohesionada por el *ayni* (ayuda mutua), que permitía alivianar el trabajo y la orientación y guía de las autoridades originarias.

Posiblemente la cercanía a la ciudad influye en la migración que inicialmente es temporal (doble residencia) y puede ser permanente si se trasladan a lugares más alejados, pero el resultado es el mismo: la migración deja en los *ayllus* desamparo y tierras abandonadas, particularmente en Piruka, cuyos comunarios se reducen a la tercera y cuarta edad (la mayoría mujeres). La tasa de migración para la provincia es del 41% (INE, Oruro, 1992).

La migración se incrementa por la no rentabilidad de los terrenos, lo que significa

que la agricultura actualmente no permite vivir dignamente, aspecto que recae en la proliferación de otros oficios ajenos a la agropecuaria. Lo anterior les permite mantener la propiedad de la *sayaña*, respetando las normas consuetudinarias a que está sujeta la tenencia de la tierra y para utilizar este derecho según sea conveniente y donde posiblemente predomina el interés económico.

En Piruka los terrenos para cultivo no son diferentes de los de pastoreo, pues se ubican en las partes más abonadas por el ganado. Por ello, se cruzan las actividades agrícola y pecuaria. La agricultura de secano para autoconsumo es una actividad complementaria a la ganadería.

En Qullana, por su parte, hay más opciones para la agricultura por su ecosistema diferenciado de cerro y pampa. Por esto, algunas comunidades se dedican a la horticultura. Si la tierra que se posee es pequeña e improductiva se siembra en otras tierras *al partido*, la tendencia actual es dividir el producto en dos porciones iguales, aunque el dueño del terreno haya puesto incluso la semilla.

También se accede a terrenos de cultivo por medio de alquiler por el lapso de un año. Los residentes son los que alquilan sus tierras a otro que se quede en el lugar. El precio varía de Bs 50 a 500, según la calidad y cantidad de pasto y abrevaderos disponibles.

La condición de pobreza no siempre depende del tamaño de la tierra sino de la capacidad productiva tanto de la tierra como del hombre. En este caso, los que tienen ventajas económicas son los residentes, quienes se dedican a actividades complementarias como la confección de prendas de vestir, el comercio y otras más.

4.4.4. Al partir

Es un sistema recíproco de acceso a la tierra para cultivo propio de los *ayllus*. Cuando las condiciones de su terreno son adversas para la producción agropecuaria, los comunarios en desventaja recurren a este sistema y tienen acceso a otros terrenos y a otro ecosistema para asegurar, de alguna manera, la producción para el autoconsumo.

Asimismo, presenta una ventaja para los comunarios que ya no pueden desempeñar estas labores (sea por vejez o viudez) y también para los residentes que de esta forma pueden mantener su derecho a la tenencia de la tierra y a los productos agrícolas. Presenta las siguientes características:

- Por igual o uno por uno. El dueño de la *sayaña* pone el terreno y 50% de la semi-

lla; el otro comunario pone trabajo, herramientas y más el 50% de la semilla. Del producto se divide en dos porciones iguales.

- Dos por uno. El dueño pone la tierra y el total de la semilla, el otro comunario su trabajo y herramientas. El producto se divide en tres partes iguales, de las cuales dos se quedan para el dueño de la tierra y uno para el que trabaja.
- Tres por uno. El dueño de la *sayaña* pone la tierra, las herramientas y la semilla. Del total del producto se divide en cuatro partes iguales, tres se quedan para el dueño de la *sayaña* y una para el trabajador.

Antes estas normas formaban parte de los sistemas de ayuda mutua, por ejemplo la *sayaña* de una mujer sola o viuda y sin hijos era solicitada por un varón en edad de producir para sembrar al partir, ofreciendo trabajo por casa y comida.

La demanda de terreno era más notoria porque había más población en las comunidades. Ahora ocurre lo contrario, pues hay más demanda de mano de obra por la escasez de comunarios en edad de producir en ambos *ayllus*, particularmente en Piruka. Por ello la forma más común es el trabajo por jornal diario en el barbechado y la siembra. En la cosecha se prefiere la forma de trabajo por producto terminado, el cual se reparte en dos porciones iguales.

4.4.5. Tierras de pastoreo

La provincia Saucari está catalogada como zona ganadera (ovinos), con un promedio de 1,9 cabezas por hectárea (*Atlas de Oruro*, 1993). Los comunarios, por su parte, opinan que la *sayaña* sólo tiene capacidad media de 250 cabezas de ovinos. Estos datos certifican su no rentabilidad como terreno ganadero.

Qullana, por su ecosistema diferenciado y la extensión de su territorio, tiene más posibilidades para la actividad de la ganadería, complementada ésta con la agricultura. Piruka, en cambio, está condicionado al ecosistema de pampa, su vocación es la actividad de pastoreo y de manera temporal la agricultura.

Los desastres naturales (inundaciones, Fenómeno del Niño) y otros provocados por las empresas privadas avivan cambios radicales en el ecosistema y en la gradual disminución de los pastos naturales que generaron la aparición de plagas, enfermedades que van en contra de la actividad ganadera, provocando así la disminución en el peso, tamaño y por ende en el precio de la carne. Antes de 1984 el precio de la carne de ovino estaba entre

Bs 10 y 15 el kilo y en la actualidad el precio oscila entre Bs 4 y 6.

4.4.6. Actividad pecuaria

La principal actividad de los *ayllus* se realiza por ciclos anuales: de san Andrés a san Andrés (30 de noviembre). Debemos recordar la flexibilidad que existe entre los comunarios cuando se refiere a la noción general de fechas y horarios en sus actividades cotidianas. Solamente se respetan las fechas rituales.

La ganadería (ovinos, algunos camélidos y pocos vacunos) es la principal fuente de sustento de las familias aunque la venta del ganado representa dinero en caso de necesidad. También forma parte del alimento cotidiano y es el recurso disponible en casos de cargos como ser pasante en las fiestas patronales, donde se sacrifican decenas de ovinos. La cantidad de ganado es una muestra del peso económico de la familia.

Las relaciones de parentesco cumplen un rol muy importante en torno al manejo y conservación de las tierras de pastoreo, cuando a solicitud verbal tienen acceso a la tierra y a los abrevaderos de los parientes.

Ligados por las relaciones de parentesco y reciprocidad los comunarios desarrollaron, culturalmente, estrategias para acceder a la tenencia de ganado que a la postre se convierte en un nexo importante con la propiedad de la tierra.

La uma rubuku o el corte de pelo pertenece al parentesco ficticio. Un niño o niña de corta edad tiene la posibilidad de acceder a la posesión de ganado mediante esta antigua costumbre (Carter y Mamani, s.f.).

El padrino de *uma rubuku* obsequia al ahijado(a) una oveja hembra para que procrea. Desde ese instante el pequeño niño(a) se hace responsable de su ganado bajo la tutela de sus padres.

La madre peina al niño (a), formando pacientemente largos y delgados mechones sujetos con cintas de color, cuantos más mechones tenga para cortar mayores serán los aportes recibidos.

Los parientes consanguíneos (generalmente abuelos de ambas líneas) o en su caso el padrino o madrina de *uma rubuku*, luego de cortar el mechón especial asignado a ellos obsequia al niño(a) una ovejita y los demás familiares y amistades depositan dinero a cambio de cortar un mechón de cabello.

El dinero es contado públicamente y la madre es la depositaria hasta que el niño tenga edad suficiente para administrarlo (residente del *ayllu* Piruka, noviembre de 2000).

Cortar el primer brote de pelo es considerado de mucha suerte, el dinero que se deposita a cambio crecerá y se multiplicará como el mismo cabello. Todos estos mechones serán quemados para evitar problemas de salud.

- Al partir. El dos por uno era otra forma tradicional de acceso al ganado, propio de la forma de terreno y ganado por servicios y de las crías procreadas durante un año. El pastorero se queda con una parte y el dueño con dos. En el tres por uno el dueño brindaba el terreno con pasto, agua y ganado. De las crías procreadas tres partes se quedan para el dueño del rebaño y una para el pastor. Por igual, el dueño entregaba el ganado al pastor y luego de un año se devuelve la totalidad de las crías y se divide en dos. La distribución es equitativa, tanto de hembras como de machos.
- Trabajo por alimentación. El requerimiento era por dos y hasta siete días, se retribuía con la alimentación y un *jawi* de lana por día. Esta forma de reciprocidad se denominaba *minka'a*.
- Trabajo por jornal y alimentación. En la actualidad el pastoreo es una actividad con mucha demanda debido a la escasez de fuerza de trabajo en las comunidades. El pastor (a) exige el pago de jornal diario más la alimentación, el dueño del ganado también tiene que poner los terrenos de pastoreo.

Las formas de retribución asimétrica a favor del dueño del terreno eran las más comunes antes, cuando abundaban los pastores y había demanda de terrenos de pastoreo. Ahora la partida es por igual o por jornal, debido a la escasez de pastores condicionada por la alta tasa de migración y la oferta de tierras pobres de pasto y agua. La asimetría del *ayni* esta vez no va en beneficio del dueño de la tierra sino a favor de la fuerza de trabajo del peón.

4.5. Entorno cultural

En el pasado (en Qullana como en Piruka) se recurría para la producción tanto a los rituales (encabezados por los *jilaqatas*), indicadores naturales y los sistemas de ayuda mutua (base del trabajo comunitario) denominado *ayni*. Éste garantizaba de alguna manera la

producción agrícola y fortalecía la cohesión social.

...yo quisiera que vuelva el *ayni*, cuando era chico se trabajaba un sembradío en grupo diez y quince personas y lo hacían rápido... al día siguiente del otro, del otro y se avanzaba rápido y así nadie era flojo, yo quisiera que nos agrupemos entre cinco siquiera, en mi caso me encuentro solo y no puedo avanzar solo, en la excavación de pozos trabajamos todos, pero yo quisiera que esos tiempos antiguos retornen (ex *jilaqata* de Piruka, junio de 2000).

Estas costumbres son recreadas, principalmente, por los ancianos. Las nuevas generaciones, como consecuencia de su desarraigo respecto *ayllu* y la influencia foránea, tienden a desconocer estas prácticas aunque también existen algunos pocos que les interesa adentrarse en ellas. Otro factor para la dejadez de las prácticas rituales es la influencia de las sectas evangélicas.

Toda actividad en nivel comunal se acompañaba con el ritual correspondiente, destacando las relaciones de reciprocidad entre el hombre y la naturaleza. En Qullana como en Piruka esta riqueza cultural se destaca ampliamente durante las *muyt'as*.

Debemos subrayar que los depositarios de esta riqueza cultural son las autoridades originarias (incluyendo a los residentes) y las ancianas por su vivencia comunal cotidiana (ver cuadro 5).

Estas actividades se las realiza todos los días del año porque el pastoreo significa principalmente alimentar al ganado cotidianamente. En ocasiones especiales se puede delegar el trabajo por un día y hasta una semana en *ayni* a un familiar o a otra persona, quien exige el pago de jornal, alojamiento y alimentación.

La familia comunal participa con todos sus miembros en el trabajo cotidiano, indudablemente se destaca el aporte de las mujeres tanto en el ámbito de la producción como de la reproducción.

En los *ayllus* se verifica una división de roles entre varón y mujer y aunque la mujer es reconocida como la base fundamental de la familia, ocurre que en las reuniones de cabildo ellas no ocupan un lugar menor, paritario o superior. Su lugar en las reuniones se establece tácitamente fuera de la mesa que se denomina *trono*, lugar estipulado sólo para los *jilaqatas* (o ex *jilaqatas*), distribuidos de acuerdo a la posición territorial de sus *ayllus*. El lugar de las *mamas*, especialmente de las *mama jilaqatas*, está en la estrada (altillo de adobe de 15 a 20 cm) en contacto con la tierra. Todas juntas conforman un solo bloque (pero siempre respetando la estructura territorial).

Cuadro 5
La vida cotidiana

TIEMPO	TAREAS DEL PADRE	TAREAS DE LA MADRE	TAREAS DEL HIJO	TAREAS DE LA HIJA
AL AMANECER	Se levanta, desayuna y se va a la chacra a trabajar en la época de siembra y cosecha, o bien oye la radio y realiza otra actividad.	Prepara el desayuno, caldo y la merienda para toda la familia. Sirve el desayuno. A veces lava la ropa.	Hace las tareas aprovechando la luz. A veces ayuda a traer agua y leña. Toma el desayuno.	Ayuda a su mamá, toma desayuno. A veces hace sus tareas.
A MEDIA MAÑANA	Come el caldo. A veces carnea ganado.	Sirve el caldo, come. Ordeña la leche, distribuye la merienda y se va a pastear las ovejas.	Come y se va a la escuela.	Come y se va a la escuela.
AL MEDIODÍA	Come su merienda en la chacra o donde esté laborando.	Come su merienda en el pastoreo cargando a su wawa.	Come su merienda en el recreo.	Come su merienda en el recreo.
A MEDIA TARDE	Sigue trabajando.	Sigue pasteando e hilando.	Vuelve de la escuela. A veces juega, a veces ayuda a su mamá.	Vuelve de la escuela y se va a ayudar a su mamá.
A LA ENTRADA DEL SOL	Llega del trabajo y descansa.	Retorna con el rebaño, lo mete al corral y cocina la cena.	Vuelve a su casa.	Ayuda a su mamá a cocinar o cuidar a la wawa.
EN LA NOCHE	Come, escucha radio un rato y después se acuesta.	Sirve la cena, come, lava los utensilios de cocina, se ocupa de chicar (separar los críos de ovinos para ordeñar leche) el ganado y después se acuesta.	Come y se acuesta. A veces ayuda a chicar ganado.	Come, ayuda a lavar los utensilios de cocina o ayuda a chicar y después se acuesta.

Fuente: Elaboración propia.

4.6. Ciclo productivo

Está basado en el cruce de actividades preponderantemente ganaderas, complementadas por la actividad agrícola. El ciclo es anual en ambos *ayllus*, aunque están sujetos siempre a modificaciones de acuerdo a las épocas de lluvia y a las posibilidades de los comunarios

Cuadro 6
Ciclo agrícola

MESES	TIEMPO	GANADERÍA	AGRICULTURA
ENERO	Lluvioso, a veces con granizo.	<i>K'illpa</i> , destete y descole. Pastoreo hasta diciembre.	Deshierbe.
FEBRERO	Lluvioso.	<i>K'illpa</i> , abandono de <i>ch'alluyu</i> por el ganado, esquila.	Deshierbe y construcción de <i>ch'alluyus</i> en <i>sirkapata</i> .
MARZO	Lluvioso.	Desparasitación.	Barbecho para el próximo año.
ABRIL	Poca lluvia.	Parición, control de parásitos internos.	Inicio de cosecha: papa, quinua y <i>qañawi</i> .
MAYO	Seco.	<i>Wilara</i> para el pastoreo, ritual <i>pastowaranqa</i> . Inicia empadre.	Cosecha y selección de productos barbechados.
JUNIO	Frío intenso, comienzan las heladas y nevadas.	Empadre, saca y selección de reproductores machos, hembras para la venta.	Última cosecha de quinua. Elaboración del <i>ch'uñu</i> .
JULIO	Frío intenso, seco, continúan las heladas.	Continúa la selección. <i>Wilara</i> para el ganado, ritual <i>mama Luisa</i> .	Selección, venteo de quinua. Elaboración del chuño.
AGOSTO	Seco y viento. Primera nevada en primer día.	Selección e inicio de la esquila. Empadre.	Abonado y primera siembra de quinua.
SEPTIEMBRE	Seco.	Selección, esquila, empadre y desparasitación.	Segunda siembra de quinua, primera de papa.
OCTUBRE	Seco.	Parición y desparasitación.	Tercera siembra, primera de papa.
NOVIEMBRE SAN ANDRÉS	Lluvioso.	Parición. Termina contrato con pastores. División del ganado.	Siembra de <i>qañawi</i> .
DICIEMBRE	Lluvioso.	Descole y <i>k'illpa</i> del ganado.	Siembra de cebada y alfalfa.

Fuente: Elaboración propia.

y sus perspectivas de trabajo comunal.

4.7. Ferias y mercados

Son pocas las ferias en las comunidades donde pueden abastecerse de otros productos necesarios y vender algo de carne. En Toledo se realiza el domingo, en Unkhalluma, Nuevo Pasto grande y Khulluri el jueves y en Tres Cruces el viernes.

Los principales mercados para el expendio de ganado se ubican en Oruro, Cochabamba y La Paz. El acceso al mercado campesino en la ciudad de Oruro es problemático debido a los dirigentes de turno que no les permiten realizar la respectiva

venta de carne, aunque el gobierno municipal dispuso un lugar específico para cada provincia del departamento.

Conclusiones

La cosmovisión, como la raíz de la identidad comunal de los *ayllus*, sigue vigente con ciertos cambios asumidos desde las nuevas percepciones de tiempo. Un ejemplo claro son las nuevas generaciones que no necesariamente toman en cuenta lo que son las normas tradicionales.

La característica principal en la tenencia de la tierra en ambos *ayllus* se basa en la propiedad comunal y el uso familiar de la tierra. No se realizó el saneamiento de tierras ni existen títulos de propiedad familiar o comunal.

En Qullana todavía se percibe la lógica del uso comunal de la tierra, fundamentalmente destinado para el pastoreo; a diferencia del *ayllu* Piruka, donde el uso de las tierras es absolutamente de tipo familiar.

El uso y manejo de la tierra en ambos casos mejora la producción agropecuaria; en el caso de Piruka, ubicada en un ecosistema de pampa, prevalece el manejo cruzado (intercalado) entre la agricultura y ganadería, aprovechando la ubicación de *circa patas*, *ch'alluyus* y las *anaqas* de acuerdo a tiempos estacionales del año.

En el caso de Qullana se perciben dos ecosistemas diferenciados de cerro y pampa, la extensión de su territorio y población supera al otro *ayllu*. Existen mejores posibilidades de producción, tanto en la ganadería y agricultura como en la horticultura por la existencia de vertientes de agua natural hacia la cabecera de cadena de cerros (que se halla ubicada al oeste) y finalmente por la explotación de recursos minerales no metálicos como la conchilla y la piedra caliza.

En cuanto a la capacidad productiva de la tierra, vista desde las condiciones técnicas, todavía algunos ranchos presentan excelentes posibilidades de producción en la ganadería y la agricultura.

Ambos *ayllus* son preponderantemente ganaderos. En Qullana la agricultura completa esta actividad destinada más a satisfacer el consumo familiar (también alcanza a los residentes), mientras que los excedentes son para la venta. En Piruka la agricultura es menos practicada por la migración intensa, quedando sólo ancianos (as) en mayor porcentaje. Por otro lado, las plagas silvestres (liebre, vicuña, botón de oro, etc.) proliferaron en desmedro a la producción agrícola que es de preocupación común.

En el *ayllu* Piruka no se avizoran problemas de fragmentación territorial como en Qullana, donde se evidencia la disminución de los contribuyentes. Los comunarios de los cantones prefieren pagar a su corregidor y no reconocen al *jilaqata* del *ayllu* como autoridad máxima.

5. Estructura organizativa: autoridades originarias

5.1. Organización y estructura política del ayllu

La estructura originaria de los *ayllus* en el territorio de Saucari tiene dos parcialidades: Aransaya (*akbati*) y Urinsaya (*ukhati*). Desde 1999 se constituye el Cuerpo de Autoridades Originarias de Saucari (CAO-S), con Personería Jurídica N° 220/00, que aglutina a doce *ayllus*.

Sujeto a normas definidas mediante un estatuto orgánico (8 capítulos y 21 artículos), más los reglamentos que reflejan las normas desde la realidad interna de los 12 *ayllus*, su estructura presenta niveles de jerarquía somática en representación simbólica del cuerpo, en el siguiente orden para ambas parcialidades:

<i>Tata mayura</i>	(autoridad máxima de la organización)
Cabeza	(autoridad máxima de cada parcialidad)
Cuerpo	(complementario)
Medio cuerpo	(complementario)
Pie/Patita	(complementario)

Cuadro 7
Composición de ayllus de Saucari

PARCIALIDADES	AYLLUS	REPRESENTACIÓN SIMBÓLICA
ARANSAYA - AKHATI	Qullana	Cabeza
	Cerro Ullami	Medio cuerpo
	Pampa Ullami	Medio cuerpo
	Chariri Navidad	Cuerpo
	Chariri San Juan	Cuerpo
	Q'asaya	Pie/Patita
	<i>Karikari</i>	Pie/Patita
URINSAYA - UKHATI	<i>Chukiyuka</i>	Cabeza
	Pumasara	Cuerpo
	<i>Wayllanku</i>	Medio cuerpo
	Piruka	Pie/Patita
	<i>Kiskaraki</i>	Pie/Patita

Fuente: Elaboración propia.

Cada uno de los *ayllus* está representado por un *tata* y *mama jilaqata* (Jila Sullka y Kullak Qhunqhu), formando una dualidad de cargo. Al respecto fuentes testimoniales señalan lo siguiente:

... esta forma de organización se da desde antes. Tal vez cada parte cumplía sus funciones específicas en los *ayllus*. Actualmente, sólo resalta el cargo de la cabeza y el alcalde mayor, su función es velar los problemas que se dan en las comunidades, colaborado por el corregidor somos imparciales en la atención de los problemas.

En aspectos estructurales lo anterior es la forma de organización y la representación simbólica del cuerpo humano en la memoria oral de los abuelos; las partes cumplen funciones específicas, donde la cabeza no puede ser pie o el pie no puede ser cabeza por conveniencia. Este criterio lo entendemos como la unidad de funciones sobre la base de servicios estructurados cíclicamente en bien del *ayllu* (*kumun wawas*).

Actualmente, el fenómeno migratorio incide en el cambio organizacional de los *ayllus*. Frente a esta situación las mujeres y hombres en edad avanzada son el soporte primordial en la sobrevivencia de estructuras internas de organización en los *ayllus* y comunidades. Todo ello bajo el concepto de *donde uno nace, debe morir*, situación que generó la doble o triple pasantía garantizando el sistema de cargos estructurados tradicionalmente.

Las formas de organización interna de ambos *ayllus* marcan diferencias. Reafirma la importancia de la estructura simbólica de cabeza (Qullana) [*ayllu* mayor] y patita (Piruka) [*ayllu* menor]. Los elementos básicos que nos ayudan a comparar diferencias son los siguientes: número de comunidades y población, cantones, formas de organización, fiestas patronales. Elementos que recrean visiones, conductas, formas de manifestación y la legitimación de roles y funciones (ver cuadro 8).

La diferenciación de sistemas organizativos desde la perspectiva de antes y ahora es evidente. Su magnitud y vigencia (mucho más fuerte en el *ayllu* Qullana y muy débil en el *ayllu* Piruka) define el cumplimiento de cargos y servicios. Estos elementos nos permite analizar con mayor precisión el desarrollo de actividades, ya sea de orden político-administrativo, cultural y religioso, como las fiestas patronales y la presencia notoria de residentes (como pasantes, visitantes u actores del tipo de actividades que se organizan).

En ese contexto de análisis encontramos formas de organización que tienen raíz

Cuadro 8
Cargos y fiestas

AYLLUS	Nº RANCHOS	Nº CANTONES	FORMAS DE ORGANIZACIÓN	FIESTAS PATRONALES
Q U L L A N A	23	2	<i>Jilaqata</i> (*) Corregidor (**) Secretario general (***) Prioste (****) Actuario (****) Ecónomo (****) Director (*) Agente cantonal Alcalde escolar	San Salvador (Khulluri) San Miguel (Rancho Lapaca) Cristo Asunción (Unkhalluma) Cristo Asunción (Pasto Grande) Espíritu (Qullpa Uma) Santa Vera Cruz (R. Cutijera)
P I R U K A	13	-----	<i>Jilaqata</i> Corregidor Secretario general Prioste	Espíritu tres cruces

Fuente: Elaboración propia basada en el último empadronamiento (1996).

Cargo originario (*)

Cargo político (**)

Cargo sindical (***)

Cargo eclesial (****)

precolonial (*ayllu*); colonial (eclesial) y lo más actual, adaptados a la concepción andina. Estos dan paso a la desigualdad de percepciones en cuanto se refiere a la legitimidad de derechos e intereses sociales. Asimismo, incide en la dispersión de funciones que genera crisis de representatividad.

Desde la perspectiva histórica se puede decir que:

... a partir de la conquista española, los *ayllus* fueron presionados a una definición más europea de la comunidad. En términos de pueblos nucleados con tierras adyacentes (Klein S. Herbert, 1995).

Como ocurre con la mayoría de los ranchos del *ayllu* Qullana, los cuales mantienen estructuras familiares que se caracterizan por apellidos de línea paterna que refuerzan la identidad familiar de los ranchos, como es el caso de Mamani, Vásquez, Lapaca, Arevilca y Flores.

Mientras que en los ranchos del *ayllu* Piruka los nombres tienen relación con las

características del espacio ecológico y natural como *kanlla cirka* (especie arbustiva), *siwinqani* (especie botánico), *quri pata* (elevación de oro), *cbbullunkiani* (sitio de hielo o helado), etc. Además, permite determinar los cambios del ecosistema de antes y ahora.

Otro aspecto que queremos reflejar es la reproducción de estructuras comunales en otros espacios. El *ayllu*, en los últimos tiempos, no sólo es territorial pues los residentes reproducen formas de organización sociocultural en espacios suburbanos. En el caso de Oruro, los barrios ocupados por personas migrantes de los *ayllus* están en la zona sud, habitada por familias del occidente (sur de Oruro), donde se estructuran fiestas patronales, costumbres, rituales y otras formas de manifestación básica del *ayllu*. Además, constituyen redes familiares como estrategias de sobrevivencia.

5.2. Rol cultural religioso-marka qullus

La visión simbólica en el contexto andino engloba el sistema del control espacial y territorial, reconocidos como sitios sagrados con referencia nacional, regional, local y comunal; recordados éstos por los comunarios de acuerdo al tiempo y espacio. Al respecto, Rappaport, habla de ciclos rituales como articuladores de jerarquías de control del espacio.

Los ciclos rituales sirven para certificar los nudos de articulación entre los subsistemas de una jerarquía de control (mediante la ritualidad), jerarquías que dependen de las relaciones de retroalimentación entre la sociedad y su ambiente, es decir:

... los rituales como mecanismos y transportadores de energía (Earls,1991).

En otras palabras, que complementan el equilibrio social y medio ambiental. Al mismo tiempo, Alberti manifiesta que la reciprocidad es el hilo que los mantiene unidos, refiriéndose al parentesco, jerarquía social y cosmovisión.

El andino moviliza por esta dimensión simbólica o religiosa... las fuerzas reales e invisibles de la naturaleza que es considerada como divina: la santa tierra, *pachamama*, los *apus*, *acbachilas*, los *uywiris*, etc. Moviliza la inmensa fuerza de la tradición y de los antepasados, ya que en el ritual productivo siempre se recuerda a los abuelos y moviliza las fuerzas sociales del *ayllu*, ya que se trata de un ritual productivo (Kessel, 1993).

En esa medida, los rituales de producción pueden ser simples: el pago a la tierra, una *cb'alla* o complicados y solemnes como la *wilancha* del carnaval. Estas expresiones

simbólicas, mediante los rituales de producción y de estabilidad social, siempre acompañan y orientan las actividades económicas de la comunidad.

El rol cultural-religioso en el *ayllu* expresa un conocimiento profundo del mundo simbólico. Quienes asumen esta responsabilidad son las personas mayores, elegidas por la naturaleza como el *yatiri* (director en *khulluri*) o la autoridad originaria como guías, o el *tata* principal, quienes tienen que seguir el *thaki*.

Los abuelos con categoría de *awkis* son los especialistas en saberes y conocimientos simbólicos, en el dominio del contexto espacial y su ubicación de los sitios sagrados. En esa línea enumeraremos sitios de ritualidad que se visitó en la *muyt'a*, como una forma de reivindicar el espacio simbólico de los *ayllus* Qullana y Piruka.

- *Ayllu* Qullana: (1) *Qbasqba pukara-illa* de auto, en *jairis* aparece la vara (bastón de mando), límite del *ayllu* Qullana y Chariri Navidad; (2) *pukara sank'ayani* de la comunidad Machaqa uyu; (3) cerro aviador de *iswaya*, donde participaron unos diez comunarios, los cuales manifiestan que hace 30 años el *jilaqata* hacía sus costumbres en este lugar; comunidad Qullpa uma; (4) en *sayt'aña pata kunka*, participaron 20 comunarios, mencionan que hasta los años 42 ó 43 se hizo la residencia, lugar de conflicto con Carangas, comunidad villa Pairumani; (5) aviador Qhirisana, con referencia desde los inkas, *illa* de vaca, comunidad Khulluri, espacio de los Vásquez; (6) aviador María Pilpina, sitio público, comunidad Khulluri; (7) Aviador Kawallu Lasuña, comunidad *khulluri*; (8) *marka qullu macho* y hembra, sólo vive una familia en la comunidad Conchiri, límite con Carangas; (9) Qhasqhalla Pukara y Ch'ujña *jawt'a* no hay gente en el pueblo; sólo una persona sostiene que desde los años 70 se perdió la residencia, comunidad Unkhalluma; (10) Qhasqhalla Pukara, comunidad Pasto Grande, abandonada por inundación; (11) Qhasqhalla Pukara, nuevo Pasto Grande.

Son sitios que se visitó en la actividad de la *muyt'a* en las fechas 19, 20 y 21 de septiembre de 2000. Fue una manera extraordinaria de conocer la realidad de los ranchos del *ayllu* Qullana.

- *Ayllu* Piruka: (1) San Juan Cruz Ch'alla -*ayllu* wayllanku; (2) Pukara Lik'injawira-rancho Sik'a Chhullampi; (3) Marka Qullu Tres Cruces-Tres Cruces; (4) Marka Qullu Qala Wintu-Rancho Qala Wintu.

Estos sitios están distribuidos en el territorio de los dos *ayllus*, algunos de ellos ubicados en los linderos estratégicos, caracterizados como *pukaras*, aviadores, *illas*. Todas expresan el equilibrio del *ayllu*, presentes en la memoria de los comunarios estantes.

Otra de las expresiones, como una forma de coexistencia de lógicas, tanto andinas como católicas, está en la representación de los santos patronos en cuatro comunidades del *ayllu* Qullana y una comunidad en el *ayllu* Piruka. Según el criterio de los comunarios, los *marka* Qullus tienen poder para alcanzar los fines materiales, petición de animales desde la lógica comunal y otros bienes desde la perspectiva ciudadana, como es el caso de los residentes.

Los principales de la capital de la provincia Saucari son los siguientes: Ch'ujña Jawta y Munay Pata.

Los sitios sagrados son fieles vigilantes de quienes habitan en el *ayllu* y tiene relación con el *tbaki*, como es el caso de la *mañaqa* (pedida de mano). Cuando la pareja joven asume su rol de padre y madre, se pide permiso de los *marka* Qullus, *pukaras* y aviadores, tanto del territorio del varón como de la mujer, para que la futura familia constituida desarrolle su vida bajo las normas internas del *ayllu* y la comunidad.

Actualmente, la visión simbólica y el rol cultural-religioso que tiene relación con el cargo de *jilaqatura* (y en el marco del concepto de antes y ahora) se incorporan muchos cambios como lo manifiesta Van Kessel:

...La modernización del campo, la escolarización de la juventud y la propaganda de las sectas protestantes conllevan, muchas veces, una sensible pérdida de valores culturales andinos...

Los comunarios estantes en los *ayllus* manifiestan su preocupación. Para ellos el entender su realidad siempre está sujeta al *nayra pacha*, tiempo pasado e indicador comparativo. Van Kessel afirma que:

...el abandono de los rituales de producción favorece el proceso de incorporación de valores ajenos que provoca la baja productividad... poco a poco el subdesarrollo está progresando en las comunidades.

Para reflejar la contradicción de lógicas tradicional-pasado y moderno-actual, citaremos algunos criterios recogidos de los mismos protagonistas:

En San Andrés se hace *wilanchas* en todos los ranchos como una forma de agradecimiento a la *pachamama* por la producción que nos brinda. También en esta fecha se distribuye animales entre el pastorero [persona que hace el convenio de pastoreo de animales durante un año] y el dueño [generalmente se caracteriza por ser una persona residente] de los animales de acuerdo a convenios internos (*ayllu* Qullana, agosto de 2000).

Otro de los criterios sobre la importancia de lógicas simbólicas reproduce la confianza en sí mismo en relación a sus actividades:

Cuando existe producción en abundancia no nos da ni hambre, así también cuando uno hace fiesta comunal con mucho fe a los *pukaras*, marka Qullus, siempre salimos gananciosos, recuperamos el doble...

En la conciencia de las personas se percibe cambios sobre los cuales reflexionan:

Antes siempre producía bien porque se hacía costumbres, se hacía *wilara* con sangre de llama o cordero destinado a la Pachamama y a las herramientas, para obtener buena producción ... (*ayllu* Piruka, julio de 2000).

Por último, deducimos que las costumbres fortalecen la organización integral al interior de los *ayllus* y comunidades, muy relacionados al *thaki* (ciclo de vida); religiosidad, productividad, justicia comunitaria y la territorialidad, donde la tierra no solamente es un medio de producción sino que engloba un sinnúmero de valores culturales que dinamizan la realidad comunal. Para las personas, seguir esta normatividad genera respeto y prestigio, de esa forma la visión simbólica y lo humano no se separan. Ambos se desarrollan complementariamente. En la actualidad comprender esta difícil realidad de los *ayllus* es un desafío.

5.3. Thaki-ciclo de vida

El *thaki* es el equivalente al ciclo de vida, define el camino y futuro de las personas en función a su desarrollo (niño, adolescente, adulto y anciano). También define roles y funciones en el marco de los cargos y servicios comunales. Al respecto, López menciona:

... el *tbaki* es la metáfora del desarrollo de los niños y la metáfora de los cargos ceremoniales que se practican en los *ayllus*. En síntesis, explica la metamorfosis del ciclo de vida entendido como el *tbaki*.

En este contexto, el *tbaki* se lo comprende como algo familiar, comunal, *ayllu* y eclesial.

5.3.1. Thaki familiar

Se da en el núcleo familiar, desde el mismo momento en que nace un niño (o niña). La experiencia de vida de las personas mayores (*awkis* o *taykas*) juega un rol importante, pues predicen, a partir de la observación de señales congénitas que pudiera tener el niño (o niña), el futuro de una persona.

En la construcción del *tbaki* familiar, como referente, está la buena conducta de los progenitores, reconocida por la comunidad como signo de responsabilidad. El *tbaki* de los hijos está condicionado a la conducta de su ascendencia. La visión simbólica permite construir el *tbaki* en diferentes momentos: el ritual de nacimiento, el *uma rutbu* (corte de pelo), el cuartel, para que el hijo varón adquiriera más personalidad, el matrimonio, etc.

5.3.2. Thaki comunal

Es el más complejo de acuerdo a nuestro análisis, el matrimonio es el punto de partida para asumir responsabilidades. En el marco del *tbaki* comunal las personas son reconocidas legítimamente por la comunidad con derechos y obligaciones.

Es la parte central (*taypi*) del ciclo de vida. A partir de este momento la pareja o persona va en camino de construir la adquisición del respeto comunal para acceder a responsabilidades sociales, como oficiar el rol de compadre o padrino. Mientras que en el marco de la reciprocidad siempre están predispuestos a cumplir servicios en las fiestas u otras actividades comunales (cocinera, despensero (a), *qilqiri* y otros servicios), los cuales caracterizan la dinámica interna de la comunidad.

En aspectos de liderazgo comunal condiciona pasar cargos como corregidor, alcalde escolar, agente cantonal, presidente de OTB, secretario general del sindicato, elegido este último por los comunarios, ya sea en orden de turno, por obligación o finalmente por prestigio. Estos aspectos dan paso a la adquisición de experiencia comunal y finalmente a pasar a la categoría de *awkis*.

5.3.3. Thaki con el ayllu

En la visión de los *ayllus*, el *thaki* es reconocido como la máxima responsabilidad, a la cual llegan sin falta alguna los jefes de familia en cumplimiento a normas internas con características de moralidad, responsabilidad y sentido de servicio establecidos como requisitos que se deben cumplir.

En el fondo, en el cargo de *jilaqatura* persiste un control comunal estricto. Las normas básicas para llegar al cargo mayor es ser casado, no tener antecedentes negativos con la comunidad, haber cumplido responsabilidades anteriores, no ser viudo, no tener dos mujeres, etc. La autoridad originaria (*tata* y *mama jilaqata*) debe ser modelo de persona para los demás miembros de la comunidad.

5.3.4. Thaki eclesial

En la historia de los andes, desde la colonia y en sobreposición a las formas de organización, se introducen nuevos cargos como ocurre en la mayoría de los pueblos. En los dos *ayllus* esta situación es muy evidente. Acá los comunarios cumplen sin falta alguna responsabilidades o servicios a la iglesia definida como norma comunal en orden correlativo: *awjchi*, *jach'a tata*, *lluqalla wawa*, *alcbhi*, *ch'ajchuri*, mayordomo, sacerdote, alférez, etc. Sin embargo, no es una orden general para todos los *ayllus*, sino que va de acuerdo a la importancia de los santos ubicados en los ranchos.

En el *ayllu* Qullana el orden de cargos es comprendida de la siguiente manera: *machaqa*, *pasiri*, *machu cawiltu*, *Awjch'i*, *tajch'i*, mayordomo *altarero*, sacerdote, actuario, ecónomo, director, *negro wawas* y otros complementarios. En el pasado se cumplían estrictamente los cargos durante el año, como menciona un comunario del *ayllu* Qullana:

... antes, para asumir los cargos comunales, la gente desde antes que nazca ya estaba elegido.

Hecho que reafirma el *thaki* y la relación con el ciclo de vida.

El *thaki*, comprendido como el cumplimiento de roles y funciones, todavía tuvo persistencia clara hasta los años setenta. Lo más evidente en ambos *ayllus* de estudio es que los cargos están relacionados con las fiestas patronales, lo que se mantiene vigente hasta la actualidad con ciertos cambios. Sin embargo, este aspecto está enraizado con más fuerza en el *ayllu* Qullana y menos en el *ayllu* Piruka.

...el pasar cargo en la comunidad es como pagar impuesto por la tierra. Es servicio a la comunidad, todos tenemos que pasar, sólo así también ganamos respeto personal y para la familia... (ex *jilaqata* del *ayllu* Wayllanku, 2000).

La doble categoría comunal entre estantes (comunal) y residentes (urbano) incide en el debilitamiento de los cargos internos como lo señala el testimonio:

...ya no se cumple las costumbres como debía ser, hemos entrado directo a ser *jilaqata*, el primero de enero ya no hemos hecho ni las vísperas. Nos recogen del cabildo y de ahí nos vamos tomados de la mano a la misa, después salimos al *kiosco*, se hace el rodeo por la plaza de acuerdo al orden jerárquica de los *ayllus* de cabeza a pie. Las costumbres ya no se cumplen porque entran los evangelistas de *jilaqata*, también la residencia se ha perdido, pues no se puede perder porque las costumbres son desde los tatarabuelos...

5.4. Cargos y servicios (originarios, eclesiales y estatales)

La visión tradicional, expresada en costumbres y rituales, mantiene vigente las formas de organización en el ámbito comunal y eclesial, como es el caso de Khulluri (Qullana).

A continuación diferenciamos cargos y servicios.

5.4.1. Cargo originario

El cargo desempeñado por el *tata jilaqata* y *mama jilaqata* es de servicio en beneficio de los *kumun wawas*, contribuyentes originarios caracterizados como *sayañeros*. Las actividades que desempeñan son de carácter religioso, cultural, social y económico, desde el inicio hasta el final del cargo.

Los *machaqas*⁸ y los *pasiris*⁹ cumplen funciones específicas con sus *ayllus*. Lo más resaltante en el relacionamiento entre autoridades originarias y los comunarios es la residencia y la *muyt'a*, actividades que reúnen un conjunto de normas y costumbres relacionadas a la productividad y el equilibrio social del *ayllu*.

En la lógica comunal quien asume el cargo debe cumplir estrictamente sus funciones, la mala conducta del *jilaqata* va en contra del equilibrio social del *ayllu* y en términos de productividad podrían provocarse fenómenos naturales como el desequilibrio ecológico, divorcios y hasta muertes.

⁸ *Machaqa*: Se la define como la persona nueva que recibe el cargo.

⁹ *Pasiri*: Comprendida como la persona que cumple el cargo, es la persona con experiencia y conocimiento de su contexto.

El cargo en el aspecto fundamentalmente organizacional y territorial reúne una serie de características socioculturales relacionadas con el tiempo (ciclos rituales) y espacio (físico-natural). En el fondo existen varios elementos simbólicos que juegan el papel de cohesionador entre pobladores, autoridades originarias y el mismo espacio geográfico (*pachamama*), expresado en diferentes momentos.

Los testimonios recogidos referentes a la organización y posesión del cargo revelan aspectos interesantes. El llegar al cargo no es a *dedo*, pues se debe cumplir todo un ciclo de normas definidas como el *tbaki* que implica la acumulación de experiencia y el conocimiento de la vivencia en el *ayllu*, como señala el siguiente testimonio:

...el primero de enero en Toledo se va a la misa (iglesia), donde los *pasiris* nos entregan el bastón de mando (*papa santu ruma*) y el chicote. Luego de la misa nos dirigimos al *kiosco*, antes se iba a la subprefectura para la respectiva posesión. Después nos salimos al *kiosco* de la plaza, donde el saliente bota el poncho, y los comunarios de cada *ayllu* en ese momento esperan con música.

Luego las parcialidades de Aransaya y Urinsaya se dividen, cada cual bailando con música entre los salientes y los entrantes, cumplen costumbres en las esquinas de la plaza, se *sukacha* con *lluqu* (alcohol puro) a cada esquina. Luego en cada cabildo de los *jilaqatas* *cb'allamos* botella y media durante el día, esto sería el ciclo ritual del recibimiento del cargo de *jilaqatura*...

Uno de los aspectos rescatables en el acceso al cargo originario es el sentido rotativo, donde no existen prisas para llegar a obtenerlo. Como el puesto de *tata mayura* en el *ayllu* Qullana es rotativo, de acuerdo al ecosistema definido entre cerro y pampa, la pasantía de cargos comunales es sucesiva y de carácter hereditario entre los miembros de la familia. Esto para mantener el derecho comunal a la tenencia y el uso de los recursos, fundamentalmente de la tierra.

Desde una mirada histórica la autoridad del *kuraka*, equivalente al *jilaqata* (cacique, *malku*), se redujo mucho más por la introducción de representantes españoles de la autoridad colonial en las provincias indias. Primero los sacerdotes católicos y luego, desde 1560, el corregidor de indios.

...estos cambios minaron y transformaron la estructura de la sociedad andina, incluyendo las formas socialmente definidas de acceso al trabajo y la distribución de los bienes producidos por los miembros de esa sociedad. Este proceso no culminó a fines del periodo colonial y continuó en los tiempos republicanos (Spelding, 1974).

En la actualidad se percibe una notoria fragmentación y sobreposición de estructuras organizativas.

5.4.2. Cargo eclesial

Definir los cargos eclesiales en los *ayllus* de estudio es mucho más complejo. Los ranchos, según características especiales desde la época colonial, asimilaron otro tipo de funciones hoy definidas como cargos y servicios eclesiales, cosa visible en el *ayllu* Qullana por la existencia de templos representados por santos patronos como en *Qullpa uma* (Espíritu), *Kbulluri* (san Salvador), *Conchiri* (san Miguel), *Unkballuma* (Cristo Asunción) y Pasto Grande (Cristo Asunción).

Para nuestro análisis tomamos en cuenta a san Salvador, donde se expresa claramente la función de cargos y servicios de manera categórica: sacerdote, pasante, actuario, ecónomo, director y *negro wawas*. Éstos cumplen fielmente los servicios en respuesta a las expectativas, particularmente de los devotos con categoría de estantes (comunarios), residentes (migrantes) y forasteros (personas foráneas).

La participación de las personas en las fiestas patronales expresa marcadamente diferencias sociales, sobre todo entre las categorías de residentes y estantes. En el fondo se debilitan los valores anteriormente definidos como la reciprocidad, redistribución y otros

Cuadro 9
Cargos y fiestas

AYLLUS	CARGOS	TIPO DE ACTIVIDADES	MES	QUIÉNES	TIPO DE CARGOS
QULLANA	<i>Awjch'i</i>	Mayordomo de la iglesia		Eclesial
	Alférez	Pasante de fiesta	No definido	P. mayores	F. Patronal
	Altarero	Prepara altares de platería	Fiestas	P. mayores	F. Patronal
	<i>Jilaqata</i>	Cargo del <i>ayllu</i>	Anual	P. mayores	Originario
	Niño	Fiesta al niño	Navidad	Eclesial
	Prioste	Cuidado de la iglesia	Anual	P. mayores	Eclesial
PIRUKA	<i>Awjch'i</i>	Mayordomo de la iglesia	P. mayores	Eclesial
	Alférez	Pasante de fiesta	No definido	P. mayores	F. Patronal
	Altarero	Prepara altares de platería	Fiestas	P. mayores	F. Patronal
	<i>Jilaqata</i>	Cargo del <i>ayllu</i>	Anual	P. mayores	Originario
	Prioste	Cuidado de la iglesia	Anual	P. mayores	Eclesial

Fuente: Elaboración propia (información de campo).

aspectos. En la actualidad, se percibe con claridad la competencia de poder económico como es el caso del contrato de las mejores orquestas y bandas, remuneradas ambas en dólares americanos.

El cargo eclesial no está lejos de utilizar la terminología o simbología andina, como ocurre en las *ch'allas* y costumbres donde se escuchan discursos referenciales que rememoran los sitios sagrados diseminados en el espacio territorial.

En el fondo, expresa la relación con los *marka qullus* de la comunidad. Generalmente, los cargos del pasante (cabecilla o preste) desempeñan un papel importante en el recorrido del ciclo de vida. Mediante éste se llega al *status* social y referencial para la comunidad, como mérito de prestigio o ser persona en la línea del *tbaki*.

5.4.3. Cargos estatales

Partimos por el cargo de corregidor, quien, en la época colonial, fue representante del gobierno nacional. Sus funciones eran las de recaudar impuestos y el arbitraje en los litigios entre los indios. La historia en los andes hace que el corregidor sea reconocido como parte del sistema del cargo comunal. Para los comunarios de hoy es el cargo con más representatividad en la resolución de conflictos internos, el que canaliza proyectos productivos, el que gestiona necesidades básicas en instancias institucionales.

El corregidor tenía mucha competencia en algunos ranchos, aunque poco a poco pierde su vigencia, pues está confundido, entre otros cargos, con el secretario general del sindicato, alcalde escolar, agente cantonal, miembro de una OTB, comité de vigilancia, etc. Cargos que también desempeñan los mismos comunarios, incluso en el marco de filiación político-partidario, muy visible en el *ayllu* Qullana por sus características territoriales y poblacionales.

Entre los cargos que se caracterizan enteramente como estatales está la subprefectura (subprefecto), alcaldía (alcalde, consejeros, oficial mayor de cultura y otros), concentrados en la capital de provincia con relación a los cantones y vicecantones. La participación de los comunarios en estas instancias de organización estatal, ya sea como autoridades o como protagonistas, es poco visible. Están digitadas por gente identificada con partidos políticos tradicionales, alejados de la realidad interna de los *ayllus*.

En síntesis, clasificamos cuatro sistemas de organización: originario (constituido por el Cuerpo de Autoridades Originarias de Saucari); eclesial (con sustento en las fiestas patronales); sindical (representado por dirigentes con poca aceptación) y político-partidario (apoyados en partidos políticos). Éstos delimitan administrativamente fronteras territoriales como la de los municipios, cantones, comunidades y *ayllus*, cada cual busca su legitimidad y poder de participación.

5.5. Simbología

La simbología en la estructura organizativa de los *ayllus* de Saucari expresa valores importantes. Citamos alguno de ellos: estructura somática (cabeza, cuerpo, medio cuerpo, rodilla y pie); territorio-parcialidades (Aransaya y Urinsaya), representatividad (*chacha*, *warmi*, *jila*, *kullak* y *kumuna wawas*); simbolismo y espacio (*marka qullus*, pukaras, *illas*, *samiris*); música (*juypi* y *jallu pachá*); indicadores naturales (conducta de la naturaleza); vestimenta o indumentaria (autoridades originarias) y *pachá* (tiempo y espacio).

El paso del tiempo (antes y ahora) incide en la conciencia del uso y manejo de la simbología, como señala el siguiente testimonio:

...ahora ya no existe *papa santu ruma*, antes los *jilaqatas* manejaban sin falta su *papa santu ruma* y su chicote, los que no tenían su *papa santu ruma* se prestaban de otras familias del *ayllu* para toda su gestión de cargo y cada *papa santu ruma* tenía su nombre, por ejemplo el mío se llamaba rey Gaspar de la corona de España, al recibir el cargo se daba misa, también al medio año, algunos *ayllus* ya no tenemos *papa santu ruma* sólo el chicote (*chiwurnu*). Creo que algunos lo han quemado, sobre todo los evangelistas...

5.5.1. Uso y manejo de símbolos: tata jilaqata- jila sullka

A continuación exponemos el uso de símbolos y su significado para las autoridades originarias:

- Sombrero. Antes tenía que ser de oveja, era tan especial que casi nadie podía usarlo. Como en la jerarquía de los militares la gorra de un general no puede ser usado por el soldado. Ahora los *jilaqatas* cualquier sombrero se colocan, ya no se respeta, antes el sombrero y el *cb'ulu* era como la corona, además, significaba respeto.
- *Cb'ulu*. Tenía que ser tejido de lana de llama, sino es así la gente observa y dicen no está correcto el *jilaqata*, dicen. Antes la mayor parte de la vestimenta era de correllati (bayeta), abarcas, con *papa santu ruma* (vara) y su lazo, *chiwurnu* también se lo dice en San Martín, bien uniformados tenían que estar de puro verde o puro rojo, así tenía que ser la autoridad originaria.

- Punchu (poncho). Significa abrigo para la comunidad y el *ayllu*, el no sacarse es signo de protección de fenómenos naturales como la granizada, heladas, etc. El asumir el cargo de *jilaqata* y colocarse poncho es signo de cargar la responsabilidad, por eso cuando estamos con el poncho y el aguayo cargado, sentimos cansancio porque estamos cargando a los comunarios del *ayllu*.
- Vara o *papa santu ruma* (bastón de mando). Significa respeto para el *jilaqata* y para todos los comunarios. Cada cual tiene su nombre, está relacionados con santos católicos. El uso de los bastones de mando se ha encontrado desde las culturas prehispánicas, las autoridades incaicas usaban como insignia.

... Por otro lado, los anillos que tiene la vara están llenas de representaciones del mundo andino, astros y plantas...el que porta la vara es protegido, la vara es poderosa, tiene cualidades y no es un simple instrumento (Balderrama, 1980).

La vara en el contexto de los *ayllus* de Saucari tiene un valor de poder simbólico, pues se rinde rituales y expresión de mucho respeto en fechas especiales. La no atención podría causar males en contra de quien la porta. Por esta situación, según comunarios, muchos los despacharon a fin de no cumplir más costumbres, especialmente los evangelistas.

Como dice Arguedas para el contexto andino:

el *varayoj* es la máxima autoridad india de los *ayllus* pequeños y caseríos serranos... es la cabeza del *ayllu*, director en las faenas, presidente en los cabildos, su representante legítimo para los reclamos, el agasajante de las fiestas, juez en los pleitos y peleas. Una especie de padre, director y representante legal del *ayllu* (citado por Balderrama, 1980: 109).

En la memoria de los pobladores del *ayllu* Qullana el uso de la vara viene de antaño. Hecho de palo santo o de madera chonta, este árbol, cuando está húmedo, es suave y cuando se seca es similar al hierro. La vara tiene anillos de plata en los bordes: uno al medio y una corona de plata que expresa respeto.

En los *ayllus* se *ch'alla* sólo en tiempos determinados bajo el siguiente discurso:

Quriari yupa, Qullqari yupa, Quri turunaka y Qullqi turunaka... así es la *ch'alla*, desde el momento que uno recibe el poncho, hasta ahora no olvidamos los costumbres. Cuando existen problemas de terrenos el *jilaqata* con el bastón de mando va al lugar, primero tiene que *ch'allar* su *lluqu* al lado de los demandantes; cuando el problema es grave, el *jilaqata* clava al suelo o al lindero el *papa santu ruma*, es ahí que tienen que resolver el problema.

En la colonia las varas son bautizadas con nombres de santos católicos.

... existe fechas preestablecidas para bautizar. Las que en diciembre se denomina Manuel; el día primero de enero se llaman san Silvestre y el dos de febrero se llama Tomás... son bautizados por un sacerdote católico que celebra la misa, para el sacerdote es como signo de bendición. Para los campesinos es un bautizo y desde ese momento lo llaman a la vara por su nombre (Balderrama, 1980).

Actualmente, las varas en algunas comunidades son de propiedad familiar, herencia de sus antepasados. Sin embargo, algunos ya no mandan a fabricar sus varas, sino que acuden en el momento de asumir el cargo de *jilaqata* a segundas personas que portan este símbolo en calidad de préstamo hasta la culminación de sus funciones.

Mientras que en el caso del *lluqu* (*ñuñu*) y la *ch'uspa* (*wist'alla*), el primero sirve para llevar alcohol (*lluqu*) y el segundo para portar la hoja de coca (*inal mama*).

Costumbre que caracteriza la función social de relacionamiento entre autoridades y comunarios. Otro elemento es el *pututu*, que sirve para anunciar la residencia y reuniones de emergencia, cada toque tiene su significado. El *chiwurnu* (chicote) sirve para disciplinar a la gente que participa en incidentes y problemas frecuentes.

La autoridad que porta los símbolos citados, según la visión comunal, está prohibida de bailar en toda su gestión. Esto por respeto a los comunarios porque el *jilaqata* siempre tiene que estar atento a los conflictos que pudieran pasar. El poncho y el *awayu* son los símbolos más representativos, el color de los ponchos (rojo y verde) se utiliza de acuerdo a la estación del tiempo, verde para tiempo de lluvia y rojo para tiempo seco.

5.5.2. Uso y manejo de símbolos: mama jilaqata-kullak qhunqhu

Awayu, al igual que el poncho de los *tatas* significa *protección del frío*. Al respecto, los comunarios mencionan:

Actualmente ya ni siquiera se ponen el *awayu*, así nomás caminan, *q'ala* nomás están. En esto también hay observación y nos dicen *q'ala jilaqata* eres, ¿no? En el *awayu* se carga a toda la comunidad.

Las *mama jilaqatas*, al igual que los *tata jilaqatas*, tenían que vestir sombrero de oveja, pollera de bayeta e *inkuña* y *wist'alla* de color rojo que sirve para portar coca (*inal mama*). Símbolos que en ambos *ayllus* tiene el mismo valor y significado.

5.5.3. Maypisa, may'istasíñani -botella y media

En la versión de las autoridades originarias la *maypisa*, representada por la hoja de coca, significa diálogo comunal en espacios de ritualidad (*cb'allas*), reunión (familiar y comunal) y petición (trabajo, favores personales, etc). Espacios donde la gente manifiesta sus problemas, plantea reflexiones sobre temas coyunturales, expone sus penas y manifiesta sugerencias frente a conflictos. Finalmente, se llegan a acuerdos y resolución de conflictos, ya sean de tipo familiar o comunal, motivado por la *maypisa* (*inal mama*).

En el criterio de los comunarios, la hoja de coca tiene un valor significativo: para ellos el alcanzar a otra persona un puñado de hojas significa la primera palabra antes de cualquier conversación, fundamentalmente de tipo social y en espacios de ceremonias y rituales.

Por otro lado, también está presente la botella y media. Ésta significa la representación simbólica de *chacha* y *warmi* (hombre-mujer). La media botella corresponde a la *mama jilaqata* (mujer) y la botella más grande corresponde al *tata jilaqata* (hombre); elementos que siempre están presentes en la mesa del cabildo, acompañados por otros como la coca, cigarro y los vasos de plata llamados cáliz. Según los comunarios sólo los hombres importantes tomaban en el vaso de cáliz.

En el momento de asumir la *jilaqatura*, la botella y media (*bukiamu*), la coca y la lejía (*gastu*) son elementos imprescindibles que forman parte del ciclo ritual (costumbres) que realizan los entrantes y los salientes. Asimismo, según el criterio de los comunarios, son los elementos que permiten el diálogo con los seres sobrenaturales (*marka qullu*, *pukara* y otros), componentes imprescindibles que fortalecen el significado del cargo de *jilaqata*.

Los elementos que forman parte de la simbología de los *ayllus* siempre van en sentido de interrelación entre el *jilaqata*, los comunarios (*kumun wawas* o *wawa qallus*) y el espacio geográfico mediante el ciclo de rituales que se da en diferentes momentos del año.

5.5.4. Sistu

El *sistu* equivale al depósito de coca luego del *pijcheo* o posterior a la *maypist'asíñani*. La acumulación de los restos del *pijcheo* (coca *jach'u*) significa la concentración de ideas expresadas o acordadas en diferentes momentos como en las reuniones, cabildos y en resolución de conflictos.

El *sistu*, conceptualmente, es el sentido de acumulación de saberes y conocimiento comunal. Los acuerdos no son individuales, pues siempre expresan participación comunal. De éstos se llega al intercambio y a la reciprocidad de criterios comunes, como señala el siguiente testimonio:

Los *jilaqatas* en cada *cawiltu* tenemos mesa [misa], ahí abajo se lo junta el *sistu* en lata, hasta el mes de junio [medio año], en este mes se entierra con ritual y el otro se entierra en San Pedro con una *wilancha* [final de gestión]. Esto se hace por la siguiente razón, por ejemplo en este momento estamos *pjchando*, a la misma vez estamos hablando nuestros problemas, si lo votamos el *jach'u* de coca estaríamos votando y haciendo llevar con el viento las decisiones y conversaciones. Para que no sea así hay que cumplir costumbre y enterrar con un ritual... (*ayllu* Qullana).

La importancia del *sistu* en la vida comunal es parte de su visión cósmica que tiene relación con su cotidianidad:

El *sistu* es parte de la costumbre, hay que tener fe. Para pasar bien el cargo nos recomiendan los salientes, con el fin de que las ideas acordadas en los cabildos y reuniones no se lleve el viento.

El sentido del entierro del *sistu*, acompañado de rituales, tiene relación con la estación del tiempo: seco en junio y lluvioso en diciembre, que se relaciona al cambio de poncho del *jilaqata*.

Antes el *jilaqata* tenía que tener dos ponchos, uno se colocaba hasta san Pedro donde se hacía costumbre, se juntaba el *pjchbu* de coca (*sistu*), junto a este ritual el *jilaqata* tenía que colocarse otro color de poncho hasta la salida...el *sistu* siempre se hacía perder con un *wilani* en san Pedro.

Como se pudo establecer, son elementos que ayudan a fortalecer la interrelación comunal en diferentes momentos del año.

5.5.5. Pato y pili

Desde la visión andina se percibe el control espacial del territorio mediante la jerarquización de sitios sagrados, generalmente identificados como macho y hembra (*mallku t'alla*, *awki tayka*, etc.), de mayores a menores y distribuidos espacialmente.

En el *cawiltu* (casa de *jilaqata*) existe una división de espacio denominada estra-da (sitio donde se ubican las mujeres) y mesa altillo (donde se ubican los varones). En cada uno ellos existen elementos de ritualidad, ya sea de carácter público (participación comunal) o a nivel de autoridades originarias.

5.6. Principales actividades de las autoridades originarias

5.6.1. Derechos y obligaciones (roles y funciones)

Los derechos y obligaciones, comprendidos como la trama de valores y estructurado durante el proceso histórico que se da al interior de los *ayllus* y comunidades, presentan variables que definen los roles y funciones de la estructura originaria.

El *kuraka* arbitraba las disputas de asentamiento entre los miembros de su grupo social, velaba por el mantenimiento de sus ritos y respaldaba las demandas de bienes, también fue responsable de hacer cumplir las obligaciones de la comunidad con el Estado por medio de la organización del trabajo en sus tierras y los sacrificios a las deidades incaicas, etc.

En retribución a su papel de guardianes de la comunidad tenían acceso especial a los bienes y recursos de aquéllas. Los comunarios cumplían trabajos para el *kuraka* como los cultivos, siembras y pastoreo. En esa línea se señala:

...que los comuneros indios en el siglo XVI continuaban respondiendo de acuerdo a las normas tradicionales de la cultura andina... donde habían empezado a modificar su comportamiento y sus valores para amoldarse a la cultura de sus conquistadores (Spalding, 1974).

El cargo de *jilaqatura* (*tata* y *mama jilaqata*) tuvo mucho valor, pues estaba relacionado al uso de símbolos que implica poder de servicio y que los hace diferente de los demás comunarios del *ayllu*.

Debemos aclarar que actualmente no siempre es así, pues en el fondo depende de la visión de ser un *jilaqata*. Por otro lado, según criterio de los comunarios, la función de las autoridades originarias no sólo es portar símbolos, sino que su participación debe ser efectiva en sus *ayllus* y en las reuniones, cabildos, entrevistas y visitas externas. Es responsable de registrar en los libros de actas y de padroncillo los conflictos atendidos.

En lo simbólico el *tata* y *mama jilaqata* cumplen la función de pastores (*awatiti awki* y *awatiri tayka*) y representan al padre y la madre de todos los pobladores del *ayllu*. En el pasado de él dependía la buena producción y el equilibrio de las relaciones sociales al interior del *ayllu*, de ahí el denominativo de *tata* y *mama* según este testimonio:

...el *jilaqata* en tiempos de extrema sequía realiza cambio de agua, traían agua de alto Saucari y automáticamente empezaba a llover, en ese sentido los ritos son importantes para conseguir mejores días. La buena producción del *ayllu* está a cargo del *jilaqata*, cuando el tiempo no está bien y existen problemas en el *ayllu* o en los ranchos el *jilaqata* es el culpable porque no ha cumplido bien las costumbres y sus funciones.

Ser contribuyente originario (poseer *sayaña*) en el *ayllu* o en la comunidad, implica estar sujeto a derechos y obligaciones. El comunario empadronado debe cumplir una serie de funciones con la comunidad (rancho) en relación al sistema de cargos establecidos en ambos *ayllus*, como lo demuestra el caso de Qullana y Piruka.

Ser *jilaqata* o alcalde mayor como cargo social y productivo generalmente la define la mayoría de edad; en la terminología aymara ser *jaqi* (persona) se relaciona con mayor precisión a las obligaciones y derechos que cada comunario tiene con las normas internas. El cargo de *jilaqatura*, por los procesos de cambios producidos en ámbitos político-administrativos, implica tener capacidad de gestión en el contexto de su propio *ayllu*, en espacios de participación y representación como el asistir a ampliados, congresos y negociaciones con otras organizaciones e instituciones, búsqueda de legitimación de derechos constituidos en el estado nacional e internacional.

El perfil y la figura de las autoridades originarias en la coyuntura actual sugiere cambios en sus funciones cuando antes se entendía como cumplidores de costumbres y tradiciones. De similar forma lo hacían su poder y valores sociopolíticos, basados en tradiciones y costumbres.

Este hecho sigue siendo el mismo, invariablemente, como se percibe en los *ayllus* de Saucari: cargos relacionados con el municipio, comunidad, cantón y el *ayllu*; costumbres que tienen relación explícitamente con actividades agropecuarias; visita y *ch'alla* al *sipu*; ramos en marzo y abril, distribución de ramos en el pueblo de Toledo y en los ranchos del *ayllu*. A esto se llama *mara yapu* como signo de producción del año, que significa el entierro del *sistu* dos veces al año: el primero en junio y en diciembre con *wilara* de dos corderos.

Actualmente, se realizan fiestas relacionadas con santos patronales y otras comunitarias, sólo con dos *sullus* como la de san Plas Carnavales (febrero/marzo) tanto en la capital (*q'urawi*, *pillu*, clavel) como en los *ayllus* (*pillu* en los cultivos y casas); k'illpa de animales en el ámbito familiar y al partir en san Andrés (*ch'alla* en *jira pata* o montón

de estiércol) y como signo de producción la fiesta de san Juan y san Andrés.
Sin embargo, los comunarios perciben contradicciones internas de organización:

Hay autoridades que no cumplen sus funciones como se debe, la residencia es para controlar tejidos, hilados, problemas y la parte productiva en el campo. El *jilaqata* es el pastor de sus comunarios, el cargo es respeto.

Las normas internas que reflejan los derechos y obligaciones responden a un control comunal:

Según costumbres, el entrante al cargo de *jilaqata*, en el primer cabildo en el mes de diciembre tiene que ir con su botella y media donde su saliente, sino lo hace es signo de no querer asumir el cargo. Ahí es donde los mayores tienen que explicar, recomendar las cosas que deben cumplir durante el año... así se sigue con los costumbres, esto no se acaba ahí. El cargo de *jilaqata* no es lo último, todavía se pasa el cargo del Niño (Emilio y Manuel) en Navidad, es el último cargo... Actualmente, la mayoría de la gente se está convirtiendo en evangelista por no pasar los cargos comunales, es bastante preocupante para los comunarios que mantenemos nuestras formas de organización y manifestación en los *ayllus* (*ayllu* Qullana, 2000).

El estatuto orgánico del Cuerpo de Autoridades Originarias de Saucari refleja aspectos de organización y normas de cumplimiento del cargo como en el capítulo IV, artículo 14 y 15, sobre requisitos para ejercer el cargo; el capítulo V, artículo 16 trata sobre las funciones y atribuciones; finalmente el capítulo VIII, artículo 21, expresa los derechos y obligaciones que deben asumir los *jilaqatas*.

5.6.2. Justicia comunal-faltas y sanciones

El derecho consuetudinario, al cual relacionamos el concepto de justicia comunitaria, se constituye en el conjunto de sistemas jurídicos que se establecen al interior de los *ayllus*. Su vigencia es de carácter histórico como estructuras autónomas frente a la legislación jurídica convencional. Dan paso a las formas de resolución de conflictos; los cronistas antiguos lo definen como el derecho de la gente (Matienzo, 1967). Los sistemas de resolución de conflictos se basan en normas asequibles al tipo de conflictos. De acuerdo a nuestra percepción se da bajo las siguientes condiciones:

- a) Son reconocidas y aceptadas por los miembros de la comunidad.
- b) Los administran las autoridades pertinentes u personas de reconocida trayectoria

(*jilaqata*, corregidor, ancianos y otros).

- c) Existen personas especialistas como el tasador, este es caso *ayllu* Qullana y Piruka.
- d) No necesariamente implica costo monetario. El carácter de resolución es de servicio social.
- e) Las sanciones son avaladas entre parte y contraparte.
- f) No existen fines interesados.
- g) Las sanciones son morales u orientadoras.
- h) Generalmente son atendidas en los mismos hechos o sitios del caso ocurrido.

De acuerdo a la información recogida en ambos *ayllus* se refleja que las comunidades no necesariamente recurren a leyes positivas. En el mayor de los casos prevalecen los usos y costumbres, desconociéndose otros procedimientos. Fundamentalmente en los procedimientos y competencias de quién hace qué, esto sugiere un estudio más sistemático sobre el tema en sí y de quienes deben atender la resolución de conflictos.

Desde la perspectiva del pasado histórico y en contraste con lo actual, dice Spalding (1974):

... la función principal del *kuraka* [cacique, *mallku* o *jilaqata*], era la de representar a su comunidad como el guardián de las normas sociales que regulaban las relaciones entre los miembros de la sociedad, arbitra las disputas de asentamiento entre los miembros de su grupo social, velaba por el mantenimiento de sus ritos (sacrificios a las deidades incaicas) y respaldaba las demandas de bienes; también era responsable de hacer cumplir las obligaciones de la comunidad para con el Estado por medio de la organización del trabajo en las tierras del Estado (sic), etc. En retribución a su papel de guardianes de las normas de la comunidad tenían acceso especial a los bienes y recursos, donde los comunarios cumplían trabajos para el *kuraka*.

Durante la colonia, sin embargo, cambian los roles de los *kurakas* como representantes máximos del *ayllu*. En esa medida, la colonia, al introducir otros cargos político-administrativos y eclesiales *devalúa* los roles y funciones de las autoridades originarias a como se encuentran en la actualidad.

La legitimidad de administrar la justicia comunitaria está respaldada por lo siguiente:

...el convenio 169 fue discutido y aprobado en 1989 por los representantes de todos los países integrantes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de las Naciones Unidas. Ratificado por el gobierno de Bolivia mediante, ley de la República 1257 del 11 de julio de 1991 (Defensor del Pueblo, 2000).

En su acepción global, en Bolivia, la resolución de conflictos en las comunidades está sujeto al mandato constitucional de los artículos 1º y 171, donde, con cierta ambigüedad, se señala el modo en que las autoridades originarias solucionan los problemas al interior de sus comunidades. Sin embargo, es preciso considerar hechos históricos:

...compleja articulación de elementos andinos y coloniales [cargos eclesiales y originario], definidas como la asociación artificial de unidades corporativas con base de parentesco no necesariamente relacionadas entre sí (Núñez, 1996).

El *ayllu* es comprendido como el espacio social y está conducido bajo sus propias normas. Contradictoriamente, muchas reglas y costumbres de la sociedad andina fueron cambiando a lo largo del tiempo, en ese marco pensamos en un justicia comunitaria; este concepto no es una abstracción, sino que es un proceso vivo que actúa dentro el dinamismo social de los *ayllus* y comunidades, donde la interacción de sus actores construye ciertas normas relacionadas a cada contexto, como en el caso del Cuerpo de Autoridades Originarias de Saucari que por medio de estatutos y reglamentos reivindican sus derechos y obligaciones desde otras perspectivas más coyunturales.

Desde la experiencia de la investigación tomaremos algunos hechos que nos permita ubicarnos en el marco de la justicia comunitaria, donde las autoridades originarias (*jilaqatas*) son reconocidos como *tata* principal y *tata marani*. Al respecto rescatamos criterios testimoniales sobre el tema:

... para hacer justicia hay que pedir del *tata* rey [vara] el castigo. Esto consiste en un número determinado de chicotes, según los casos cometidos: tres chicotazos (castigo leve), media arroba a cinco chicotazos (delito no tan fuerte), una equivale a cien chicotazos (delito fuerte) y destierro (castigo grave), en la justicia comunitaria el chicote es igual a niño comisionado, también se lo llama niño justiciero... (*ayllus* de la Federación del sur de Oruro, 2000).

Los conflictos atendidos están siempre asentados en el libro de actas. El fallo del *jilaqata* debe ser irrevisible porque lo respaldan las leyes vigentes ya mencionadas.

En el recorrido que se realizó por el *ayllu* Qullana (*muyt'a*) algunos comunarios de Chariri Navidad, que colinda con Qullana, plantearon a las autoridades originarias.

Cuando hay casos graves de conflictos como robos, hurtos, etc, según el criterio

de los comunarios el *sipu* es el castigo más grande, mediante el cual el *tata mayura* controla el orden y conducta de los comunarios y de la gente de afuera, como testimonia el siguiente caso:

...en un caso de robo ocurrido en Toledo los *tatas* hicieron traer un *yatiri* de Chayanta del norte de Potosí, quien miraba el robo en alcohol puro y donde apareció la cara del ladrón, mediante esta práctica cogieron al ladrón y lo metieron al *sipu* en poco tiempo. El ladrón habló y devolvió las cosas robadas... (ex *jilaqata* del CAO-S).

Al respecto citamos algunos conflictos frecuentes que se dan en ambos *ayllus*:

- Conflictos familiares: riñas entre vecinos, peleas entre parientes, infidelidad matrimonial, conflictos por herencia de bienes y *sayañas*, violencia intrafamiliar, abandono de hogar.
- Conflictos comunales: sobreposición de linderos, daño de sobrepastoreo en los cultivos y forrajes, difamación, robos, acusaciones y conflictos sobre posesión de *sayañas*.
- Conflictos inter*ayllus*: sobreposición de linderos, usurpación de tierras para el pastoreo y cultivos, demandas judiciales por territorio y linderos.

En esta resolución de los conflictos, sin embargo, en cierta manera existe una *coexistencia* de poderes en lo civil (justicia ordinaria), en lo originario (*jilaqatas*, personas mayores como el tasador), *sindical* (secretario general) y político (corregidor, alcaldía y subprefectura). La percepción en estas instancias de resolver los conflictos se manifiesta en mayor o menor grado y de acuerdo al alcance a las *fronteras territoriales múltiples* definidas en el municipio, cantón y *ayllu*, representadas cada una de ellas por las autoridades y su intervención de acuerdo al tipo de conflicto. Éstos son correlativos, pues se dan en la historia a lo largo de los repartimientos, Reforma Agraria, brigadas móviles y LPP, todos relacionados con la tenencia de tierras entre comunidades, *ayllus* y provincias vecinas.

El capítulo VII del estatuto orgánico del Cuerpo de Autoridades Originarias de Saucari trata sobre las faltas cometidas y el artículo 20 versa sobre las sanciones de acuerdo al grado de faltas que pueden ser leves, graves y muy graves.

Los que hacen cumplir lo estipulado en el estatuto orgánico son los miembros componentes del Cuerpo de Autoridades Originarias a la cabeza de los dos *tata mayuras* de las parcialidades Aransaya y *urinsaya* bajo la decisión y el análisis en los cabildos de Jila Sullkas y Kullak Qhunqhus, representantes del conjunto de los doce *ayllus* como coordinadores directos de estos y de los ranchos.

Existen elementos importantes que fortalecen la organización y las formas de administración de la justicia comunitaria. Lo fundamental es la visión simbólica, reglas de conducta, derechos y obligaciones, aunque un elemento central del control social es la posesión de la tierra y el territorio. Ambos, históricamente en el contexto nacional e internacional, fueron siempre referentes de lucha y consigna de reivindicación social de los pueblos originarios.

5.6.3. Residencia comunal urbana

Las autoridades originarias de los doce *ayllus*, como una de las primeras actividades externas que realizan, es la residencia urbana. Ésta significa trasladarse hacia la ciudad de Oruro con el objetivo de visitar oficinas estatales, sindicales y organizaciones no gubernamentales. Es una forma de relacionamiento y reconocimiento de instituciones con las cuales se coordina durante el año diferentes trabajos.

La caminata hacia Oruro siempre es el primer martes o viernes de enero. Antes de partir se cumplen las costumbres en la orilla de la población de Toledo. Esta es organizada por ambas parcialidades, pues se alcanza una misa con *sullu*, pidiendo la bendición para todos los comunarios a la cabeza del alcalde mayor, para luego partir a pie hasta Oruro.

Los sitios por donde deben llegar a Oruro están bien establecidos, como manifiesta el testimonio:

...Antes de llegar a Oruro se hace costumbre [linti-lindero, provincia Saucari y Cercado], luego se entra a la ciudad. Llegando a Oruro el primer martes o viernes de la semana de enero a primeras horas del día, todos en conjunto salimos a la residencia [visita] en este orden: radio Bolivia, Federación de Campesinos, iglesia del Socavón [se hace escuchar misa a los varas], Corazón de Jesús [se realiza un ritual con *q'uwa misas*], prefectura y se finaliza visitando otras instituciones como CEDIPAS, COAJC...

El orden de las visitas demuestra una coordinación previa, aunque antes se solicita audiencia para ser recibidos. El retorno también implica realizar ciertas costumbres:

...Cuando retornamos de Oruro cada cual realiza sus costumbres, hacen su *wilancha* y otros hacen fiesta, bailan con tarqueada, otros lo hacen en el momento de recibir el cargo...

Otra de las actividad que realizan los *jilaqatas* de los doce *ayllus*, en Toledo, es la fiesta de san Plas el dos de febrero, relacionado con la productividad, donde se percibe claramente la reciprocidad y la redistribución de servicios, tal como refleja el siguiente testimonio:

En san Plas (Candelaria, dos de febrero) se distribuyen flores a todas las personas que vienen al cabildo, también al medio de la casa o patio se coloca un cántaro con chicha (*qillu pullirita*), esto simboliza la *wigiña* [excavaciones en forma de pozo para el acopio de agua de lluvia, sirven como bebederos para los animales].

El contorno del cántaro, adornado con flores y con chicha está a disposición de los comunarios que se hallan de visita en ese momento. Las *mama jilaqatas* están adornadas de flores, actividad donde los yernos (*tulqas*) juegan un papel importante de servicio. Atienden a todos los visitantes e invitados comunarios de los *ayllus*, la chicha se distribuyen en *tutuma* (vasija de madera) donde el invitado debe beber chicha sin respiro y si no lo hace se lo aumenta más.

Entre otras actividades también están los carnavales, actividad que se realiza en todos los ranchos:

...en *khulluri* del *ayllu* Qullana se hace cuatro pillos de flores y a las cuatro de la mañana se coloca los pillos al rollo, se va a la iglesia acompañado con la tarqueada, también se hace la *q'urawiyada* con membrillo, luego se retorna al cabildo, donde se invita *qalapari* a todos los acompañantes (comunario de Khulluri, 2000).

En la fiesta de Ramos (marzo-abril, fecha móvil) ocurre lo siguiente:

... el domingo en la noche hay que esperar en nuestros cabildos con palma para distribuir a todos los visitantes de los *ayllus*, a esto se acompaña con *cb'alla* de botella y media, a esto se lo llama *mara yapu*, el sobrante hay que llevar rancho por rancho (*ayllu* Piruka, 2000).

En el criterio de las personas estas costumbres van en descenso:

...antes los *jilaqatas* visitaban todos los ranchos familia por familia, a esto se lo llama residencia donde a las *wawas* se los recomendaba bien... actualmente ya no se hace. Sólo se recuerda a los *pukaras* desde el cabildo [casa del *jilaqata*] con tres botellas y media entre el saliente y el entrante, hay que estar todo el día (comunario *ayllu*, Piruka).

5.6.4. Muyt'a-rodeo

La *muyt'a* es una de las estrategias de relacionamiento que consiste en el recorrido de los *jilaqatas* por los ranchos del *ayllu*, visitando familia por familia. Desde nuestro análisis es una forma de realizar el control social (relaciones interfamiliares), religioso ritual (control simbólico del espacio), económico (productividad) y territorial (ecosistema). Para comprender algo más recurrimos a los testimonios desde la propia versión de los comunarios de los *ayllus* Qullana y Piruka.

En el sector de villa Pairumani, según testimonios, hubo conflictos y peleas. Los cuales se resolvieron entre convenios internos. En el lugar del conflicto se puso una piedra plana (*qala mesa*) que sirvió como una forma de pacificación y mediación donde actualmente se realizan ceremonias y rituales, como ocurrió en la *muyt'a* con la participación de las autoridades originarias más los comunarios del *ayllu*.

Entre otros conflictos de linderos también se presenció otro caso entre los *ayllus* Qullana y Chariri Navidad, donde los *jilaqatas* intervinieron en el caso, llegando a un acuerdo mutuo entre ambas partes.

La *muyt'a* implica cumplir normas estrictas establecidas históricamente, como manifiesta el siguiente testimonio:

Para la *muyt'a* los abuelos se comisionaban. A caminata salían desde Toledo, caminaban visitando rancho por rancho durante dos semanas, catorce días aproximadamente; llevaban para distribuir colación, buñuelos, pan y mesas rituales. En el momento de la distribución el *jilaqata* preguntaba ¿cuánto has trabajado? ¿Cómo has trabajado?, diciendo. Los comunarios por costumbre sacaban todos sus trabajos que consistía en tejidos e hilados para mostrar al *jilaqata* y hacer méritos de ser buen comunario frente a sus *tata awatiris* [pastores del *ayllu*] (*ayllu* Qullana).

Los testimonios citados muestran cómo se estructura todo un sistema de relacionamiento con el conjunto de ranchos y con el espacio territorial. El realizar esta actividad es parte de los derechos y obligaciones que debe cumplir el *jilaqata* durante el ejercicio del cargo.

Actualmente, la *muyt'a* sólo pervive en la memoria de los ancianos (as), como recuerdo de los mejores años y el sentido de ser autoridad originaria. En esa medida, se entiende que las autoridades tenían un compromiso con sus *ayllus*. Nuestra participación en la *muyt'a*, junto a las autoridades de la gestión 2000, permitió un mejor conocimiento del contexto espacial, territorial, de las relaciones interfamiliares, del uso del espacio, ubicación de los sitios rituales y actividades básicas en los ranchos: aspecto que en la visión de los comunarios es nada más que el cumplimiento de las funciones del *jilaqata*.

Para muchos comunarios, en ambos *ayllus*, la *muyt'a* realizada fue vista como forma de *reconstitución*. Las caminatas en el pasado eran por más tiempo: en Qullana duraban dos semanas y en Piruka una semana sin mucha prisa. Sin embargo, la *muyt'a*, como un recurso primordial de las estructuras originarias de administración del territorio, fue cobrado vigencia a partir de la realizada el 2000, ya que varios *ayllus* tenían programados los recorridos de acuerdo a las normas establecidas.

5.7. Relación y competencia de las autoridades originarias

Desde comienzos de la vida republicana se experimentan algunos cambios constitucionales referentes a los pueblos indígenas.

[el] 4 de julio de 1825 [donde] se extingue los cacicazgos por mandato del primer decreto bolivariano, hasta entonces los caciques acumulaban tierras comunales para su propio beneficio, ganaban poder económico y se apropiaron del modo de vida hispánico, a tal punto que los campesinos llegaron a identificarlos con la elite colonial española (Larson, 1985).

Actualmente, en la memoria de las personas mayores el pasado es el recuerdo de tiempos de interacción absoluta entre el espacio territorial, la población y las autoridades originarias. Esta realidad sugiere la estructuración y búsqueda de estrategias de organización desde la propia visión de los *ayllus* y en función a las nuevas disposiciones legales y de participación en espacios públicos.

...el histórico choque cultural del siglo XVI (occidental andino), genera modelos y sistemas de estructuras sociales... esta situación hace que aún se viva un colonialismo interno, traducido en conflictos y luchas históricas permanentes...(Van Den Berg, 1992).

En ese marco, se nota la debilidad del sistema de organización comunal en los dos *ayllus* de Saucari, como la competencia del poder político-partidario, el sindicato y lo originario, lo que genera la pérdida paulatina de conocimiento de gestión y se da la sobreposición de nuevas conductas.

Sobre las diferencias de legitimidad, de funciones y relacionamiento de los poderes locales rescatamos algunos criterios de los propios comunarios:

A los *jilaqatas* no dan mucha importancia, tratan sólo los problemas entre el alcalde, concejales y la subprefectura, sólo en algunos casos nos utilizan. En Toledo no hay comunicación, cada cual anda por su camino. Sólo cuando les conviene nos utiliza a los *jilaqatas*, predomina la política que cada autoridad abraza, ni siquiera nos convocan a las planificaciones de los *poas*, entonces los proyectos nunca van a funcionar. Cada vez más los pueblos se están vaciando porque no hay buenos proyectos productivos, entonces está lejos la Participación Popular (*ayllu* Piruka, 2000).

Como se ve, son los mismos comunarios quienes ubican las debilidades de las autoridades locales y la falta de relacionamiento frente a las expectativas comunes:

Si la alcaldía tuviese intenciones de preocuparse del pueblo, las comunidades tal vez pueden cambiar, ¿entonces quién tiene que hacer cumplir las leyes como la de ley Safco?... Debe existir respeto de autoridad a autoridad porque están en el mismo nivel. Entonces para que exista mayor seriedad en las funciones y relacionamiento con otras autoridades políticas es importante el estatuto orgánico, tal vez así nos pueden respetar (*ayllu* Qullana, agosto de 2000).

Asimismo, las autoridades originarias tienen la plena legitimidad reconocida por los *ayllus* como lo manifiestan a continuación:

Los *jilaqatas* somos representantes de nuestros *ayllus*, por tanto somos conocedores de las necesidades básicas de nuestros comunarios, entonces para esto necesariamente tiene que existir coordinación con las autoridades políticas y las instituciones no gubernamentales, para que nuestras necesidades no solamente se queden en papeles o los falsos proyectos, por ejemplo hay construcción de escuelas y postas donde no existe población, pero hay otras comunidades donde sí se necesita estas obras, por tanto, se debe vigilar lo que ellos hacen porque los fondos son del mismo pueblo (comunario del *ayllu* Qullana, agosto de 2000).

5.7.1. Subprefectura, municipio

Estas instituciones políticas se caracterizan como instrumentos de servicio básico y delimitan fronteras territoriales entre el municipio, cantón, *ayllu* y comunidad. Estos definen características propias de organización, ocupación del espacio en aspectos político-administrativos y servicios. Esta situación dificulta marcadamente las relaciones como el rol que juega la subprefectura y la alcaldía municipal (distritos municipales) frente a las principales necesidades del conjunto de los *ayllus* y comunidades.

La dispersión de funciones causa permanentes desencuentros entre el sistema de autoridades políticas y las autoridades propiamente comunales. Desde el pasado ocurre lo siguiente:

la relación de las comunidades con entidades del Estado y sus gobernantes... ha sido siempre compulsiva, de marginamiento social, discriminación racial y exclusión en la toma de decisiones. Pese a esto [luego de algunas disposiciones legales que se dan en nuestro país como la LPP] la dotación de algunos servicios básicos ha sido el objeto de un relacionamiento con instancias estatales, fundamentalmente en los siguientes espacios: salud, educación y otros servicios orientados al desarrollo ciudadano y económico (Novib; Cipca, 1999).

En esa medida, esta herencia de desventajas de desatención y olvido persisten en los dos *ayllus*. Por ejemplo, el *ayllu* Qullana cuenta aproximadamente con 30 ranchos y dos cantones. Pero en ninguna de éstas existe una buena infraestructura educativa y mucho menos atención a las actividades básicas como la ganadería y la agricultura. De la misma forma, en Piruka, compuesto por trece ranchos, en la actualidad no cuenta con una escuela. En resumen, los servicios básicos destinados hacia los *ayllus* siguen siendo ajenos a la comunidad.

Desde la perspectiva de las autoridades originarias, el alcalde debe permanecer la mayor parte del tiempo en la capital de la provincia, sin embargo, se dan casos contradictorios:

El alcalde no trabaja bien, más se ocupa de sus cosas personales... no para aquí ninguno, ni el alcalde ni los concejales ni el subprefecto, sólo el *jilaqata* de turno está toda la semana atendiendo algunos casos de los comunarios de los *ayllus*, todos los casos atendidos está registrado en un cuaderno de partes que tenemos en el cabildo del CAO-S... (*jilaqata* del *ayllu* Qullana).

El *ayllu*, como organización supracomunal, actualmente tiene muchas limitaciones sobre todo de tipo organizacional. Este hecho hace que las autoridades originarias sean dependientes porque no son *autosuficientes económicamente* en el desarrollo del cargo,

no existen posiciones claras sobre las demandas internas y no hay representatividad en espacios participativos y decisivos.

...el golpe más fuerte vino con la Participación Popular, que es un intento de diseccionar el cuerpo indígena campesino unificado y dividirlo a través de 313 municipios, dado que la Participación Popular crea en el ámbito local las viejas segregaciones coloniales entre una elite pueblerina que maneja y se distribuye los recursos de la participación y las comunidades marginadas (30 días, noviembre 2000).

Además generó grandes controversias políticas entre dirigentes sindicales y funcionarios del Estado nacional. Políticas que despiertan el apetito de las personas residentes en la ciudad, cuando muchos de ellos deciden retornar a las capitales de provincia y entrar en la disputa de los cargos.

Según el criterio de los comunarios la LPP está muy descontrolada. Para algunos analistas se trata fundamentalmente de nuevas formas de dominación *transformista* del Estado, que a través de los partidos políticos consolida su dominio sobre el ámbito rural.

El maquillaje mediante obras no es necesariamente sinónimo de progreso o desarrollo y mucho más cuando se debe pagar impuestos por cabeza de ganado, disposición que ya se dio en el municipio de Toledo y algo que contradice la realidad de extrema crisis de productividad que se vive en las comunidades.

El municipio y la subprefectura deben tomar en cuenta las principales potencialidades e iniciativas productivas de los *ayllus*, en camino del fortalecimiento de la economía comunal ya sea mediante la elaboración de los PDMs o con participación absoluta de los actores principales. Por ley tienen derechos y obligaciones definidos como en niveles de participación y acceso a recursos del municipio y la subprefectura. En esa medida, las autoridades originarias deben articular los *ayllus* mediante alternativas productivas y organizativas en beneficio de quienes hoy todavía los habitan.

5.7.2. Sindicato

La organización sindical desde los años cincuenta fue el instrumento principal para eliminar las obligaciones feudales indígenas. Luego de la Reforma Agraria sus funciones son mucho más claras, pues se reconoce como un medio de defensa a los derechos de sus miembros y la consolidación de sus conquistas sociales; aunque también se constituyeron en escuelas de orientación y capacitación revolucionaria donde muchos jóvenes de origen aymara y quechua se convirtieron en líderes sindicales elegidos desde las bases comunales.

La historia sindical en el derecho de sus conquistas muestra permanentes desencuentros fundamentalmente con el Estado boliviano. En esa medida, el sindicato siempre fue objeto de manipulación y presa de las organizaciones político-partidarias que no le permitieron estructurarse como organización autónoma.

En Oruro, por 1968, ya se había peleado por la imposición del impuesto único agropecuario. En ese trance ocurrió lo siguiente:

...el mismo año hubo un ampliado en Toledo, capital de la provincia Saucari, donde se desconoció a los dirigentes oficialistas por su traición por lo del impuesto único y se conformó un comité *ad hoc* encabezado por Macabeo Chila Prieto...(Hurtado, 1986).

Luego de gestiones y contradicciones en las posturas políticas, en el mismo Toledo (pese a amenazas) se llevó a cabo otro congreso con 600 delegados, quienes fueron apresados por carabineros y soldados. Luego fueron sometidos a prisión (algunos hasta medio año) y de esa manera fracasó el congreso por orden del gobierno de Barrientos.

Por entonces, la filiación e inclinación campesina a las tendencias político-partidarias fue muy clara en identificar movimientistas, barrientistas y kataristas. Según Hurtado, el Movimiento Campesino de Oruro estuvo influenciado por el Partido Indio de Fausto Reinaga, ELN, PCB, POR y el Indicep, quienes defendieron políticas progresistas, contra el pacto militar-campesino y la lucha por un gobierno obrero-campesino.

En 1979, afirma Hurtado, Toledo estuvo representado por el dirigente sindical Fausto Quispe (katarista y posteriormente del MNR). Aquél, junto a otros dirigentes, organizaron el bloqueo de caminos en demanda de precios justos de los productos del agro, movimiento que también motivó el fortalecimiento de los sindicatos, subcentrales y centrales provinciales que a la vez construyen la historia del movimiento campesino.

Actualmente, la representatividad del sindicato está bastante debilitada, principalmente en el *ayllu* Piruka y Qullana, según el criterio de los comunarios. En cierta medida el sindicato perdió vigencia por las causas ya citadas, donde los comunarios estantes extraviaron la noción sobre los roles de sus dirigentes.

Según comentarios recogidos los representantes sindicales son autonometrados porque ya no convocan a ampliados ni congresos y sólo aparecen en eventos representando a la provincia. Esto hace que entre los comunarios y dirigentes se defina una cultura de conflicto social permanente. No hay perspectivas ni políticas claras que planteen la realidad de los *ayllus* y comunidades.

Se nota que no existe socialización de las nuevas disposiciones legales, como ma-

nifiesta el testimonio que sigue:

En el campo muy poco se conoce de lo que pasa con las leyes, hay rumor de que se va a pagar por impuesto de tenencia de animales, ni eso nos informa nuestros dirigentes, también se habla mucho de la ley INRA, ley de aguas y otros, parece que los dirigentes nomás hacen sus negociados para sacar beneficios personales.

En síntesis, el sindicalismo estructurado en una central provincial y subcentrales se halla en crisis, pues no hay un liderazgo representativo que reivindique los intereses de las comunidades. Al respecto menciona José Blanes en su texto *Mallkus y alcaldes*:
... el dirigente sindical se dedica menos a los problemas internos de la comunidad y más a las relaciones con el exterior, con los políticos, con las cúpulas sindicales, con el Estado.

Valdría la pena tratar este tema con mucha más atención para definir lineamientos políticos y plantear nuevas estrategias de cargos sindicales en la comunidad y el *ayllu*.

5.7.3. Organizaciones originarias

Las organizaciones originarias actualmente cobran vigencia nacional. Este es el caso de el CONAMAQ (Consejo Nacional de Marcas y Ayllus del Qullasuyu), constituido el 22 de marzo de 1997 con personería jurídica N° 0342. El CONAMAQ reúne a organizaciones originarias de Cochabamba, La Paz (CONSAQ, PACAJES), Potosí (FAOINP, CAOP), Sucre (COAMACH) y Oruro. Su sede está en la ciudad de La Paz.

En Oruro se constituyen organizaciones similares como el COAJK (Consejo Occidental de Ayllus de Jach'a Karankas) de raíz precolonial que reúne a las siguientes *markas*: Andamarca, Turco, Kurawara, Choquecota, Hayllamarca, Sabaya, Corque, Huachacalla del occidente orureño; FASOR (Federación de Ayllus del Sur de Oruro) que aglutina a cuatro provincias del sur de Oruro (Poopó, Abaroa, Sebastián Pagador y Ladislao Cabrera); CAO-S (Cuerpo de Autoridades Originarias de Saucari) de la provincia Saucari y la NACIÓN URU, circundante al lago Poopó.

El CAO-S está afiliada a la organización nacional CONAMAQ, desde entonces, los representantes de los *ayllus* de Saucari fueron partícipes en eventos de interés originario, convocados por la organización nacional.

Los intereses de cada tipo de organización que se dan en nuestro país (ya sean sindicales u originarias) generan contradicciones ideológicas, creando conflictos de

poder porque los que ofician de líderes de estas organizaciones, sobre todo sindicales, se valieron de tendencias político-partidarias.

Las desigualdades de legitimidad de poder (sindicato, corregidor, agente cantonal, *ayllu*) reflejan la crisis de representatividad en las organizaciones originarias, que no sólo es un conflicto de actualidad sino que viene desde la colonia. A esto se suma la falta de unanimidad de criterios a consecuencia del fraccionamiento de estas organizaciones que tienen su propio espacio de acción.

En ese camino de conflictos de legitimidad y representatividad, la consolidación del CAO-S podría ser una alternativa en la integración de los intereses comunales. Mediante ella se deben centralizar conocimientos y saberes del pasado, los cuales ya están definidos en el *Estatuto Orgánico y Reglamento Interno*, los cuales deben ser tomados como estrategias de gestión del *ayllu*.

5.7.4. Otras instituciones

La mayoría de las instituciones caracterizadas como externas, ya sean ONGs y otras organizaciones, siempre motivaron propuestas de desarrollo rural, fundamentalmente agropecuario, que van desde proyectos integrales de apoyo de producción agropecuaria, educación, salud y fortalecimiento organizacional. Por lo general, estas instituciones ayudan a comprender la realidad y el abandono en el que se encuentran las comunidades.

De tal manera que se rescató información sobre actividades realizadas con instituciones y organizaciones afines a los intereses comunales (ver cuadro 10).

Conclusiones

Uno de los aspectos más importantes que mantiene en vigencia la estructura de organización de tipo somático está definido en cabeza, cuerpo, medio cuerpo y rodilla (pie). Es la concepción del territorio, tierra y la visión simbólica frente a su entorno definido para muchos investigadores como costumbres ancestrales, manifestada en cargos y servicios. Estos tienen raíces precoloniales, constituidos en el territorio de los antiguos Q'asayas, actualmente más conocida como Saucari.

El protagonista en la estructura originaria son el *tata* y la *mama jilaqata*. En la actualidad, el sentido de ser autoridad del *ayllu* frente a otras formas de organización de carácter político, sindical y otros (distritos municipales, OTBs, comités de vigilancia, consejero departamental) pierde su representatividad legítima, primero en aspectos de

Cuadro 10
Relacionamiento de jilaqatas e instituciones locales y externas

	RELACIONAMIENTO INSTITUCIONAL	TIPO DE ACTIVIDADES REALIZADAS	AÑO
A Y L L U P I R U K A	Fundación contra el hambre	Organización de centro de madres, salud y nutrición; cultivo de hortalizas y tejidos.	84-85
	FSUTCO	Atención de conflictos-división de la subcentral Tres Cruces (dos subcentrales).	84
	Defensa Civil	Construcción de defensivos-río Desaguadero	84
	FH, Defensa Civil, Comunidad Económica Europea	Dotación de alimentos por la construcción de defensivos en el río Desaguadero.	84
	CORACA	Se consiguió un tractor agrícola.	85
	FSUTCO y otros	Se eligió personas para el congreso nacional.	86
	Participación Popular	Distritación por unanimidad. Se aprobó pertenecer al distrito de Toledo.	96
	PRONAR	Auditoría de regantes en Tres Cruces.	98
	HAM-Toledo	Apoyo a la actividad deportiva.	98
	FONDEL -Inti Raymi	Excavación de <i>wigiñas</i> .	98-99
	CETA-Socamani	Curso sobre procesamiento de paja y ensilaje.	98
	CEDIPAS	Diagnóstico participativo.	98
	Comité de Vigilancia	Aporte económico a los <i>ayllus</i> .	97-98
	JATARIY	Asistencia técnica, manejo de semillas y mercado.	99
	CEDIPAS	Asistencia técnica y créditos-roturación de suelos.	99
FONDEL -HAM (Toledo)	Perforación de pozos en los ranchos (anillado).	99	
A Y L L U Q U L L A N A	FSUTCO y central provincial	Elección de un representante a un encuentro nacional de Reforma Agraria-Cochabamba.	84
	Fundación contra el hambre	Construcción del muro de contención, río Desaguadero.	84
	Defensa Civil y autoridades políticas	Construcción sede social-Toledo para <i>jilaqatas</i> .	84
	Comunidad Económica Europea	Construcción-Estación meteorológica.	84
	Subprefectura y CORDEOR	Trabajo mancomunado en la plaza de Toledo.	87
	Subprefectura y <i>jilaqatas</i>	Aprobación de catorce proyectos productivos.	87
	CORDEOR	Feria ganadera (ovinos, vacunos y camélidos).	87
	Comando del MNR	Donación de diez bancas para la escuela-Toledo.	87
	PAC (regional Toledo)	Refacción del edificio de la subprefectura.	91
	Subprefectura, HAM y <i>jilaqatas</i>	Refacción del cementerio.	91
Tesoro departamental	Destinos, contribución territorial: 25 % para el tesoro y 75 % para obras comunales	92	

Fuente: Elaboración propia en base al libro de actas (1970-1999).

interrelación con sus *ayllus* (*kumun wawas*) y segundo que las instituciones estatales no siempre toman en cuenta su participación en niveles de decisión.

En los *ayllus*, a partir de los cambios coyunturales, no son tan visibles el cumplimiento de los roles y funciones de las autoridades originarias en instancias públicas. Sin embargo, existen alternativas que reivindican los derechos fundamentales tomados desde otras perspectivas, diferenciando los espacios de tiempo de antes y ahora. Lo de antes como referente de valores y lo de ahora como un desafío para definir nuevas políticas que legitimen los derechos fundamentales de los estantes en los *ayllus*.

El *tbaki* (ciclo de vida), *maypisa* (diálogo intercomunal), *muyt'a* (control integral del *ayllu* y sus pobladores) y las variables de estructura, resolución de conflictos, simbología, derechos y obligaciones, la relación y competencia. Desde nuestro análisis, estos se constituyen en elementos propios de las autoridades originarias que forman el sistema organizacional originario que lo hace dinámico, particularmente en Qullana y Piruka. A partir de esta experiencia citamos algunas conclusiones:

- Poseer tierra en el *ayllu* significa cumplir derechos y obligaciones definidas en la pasantía de los cargos y servicios en momentos y espacios diferentes en base a normas internas.
- La *justicia comunitaria*, en lo que se refiere a aspectos de resolución de conflictos, presenta un contenido social. En el mayor de los casos éste no es discriminatorio, tiene un sentido conciliatorio, es orientador, plantea alternativas de acuerdo a casos cometidos. En otros casos también las sanciones son fuertes como el *sipu*.
- El municipio y los cantones centralizan el poder administrativo. Frente a esta situación los cargos internos de los *ayllus* y comunidades pierden su representatividad en espacios de participación y niveles de decisión; pese a que la LPP da opciones de participación. Los comunarios estantes en los *ayllus* en su mayoría desconocen el contenido y los alcances de esta ley.

Desde la concepción de antes y ahora (pasado y presente) los *ayllus* siempre fueron marginados. Factores que para la vista externa muestran una crisis de organización y liderazgo.

Los cambios coyunturales, sobre todo legales, que se dan en nuestro país impulsan a que las autoridades originarias deban actualizar su conocimiento sobre leyes, derechos

nacionales e internacionales que faculta el reconocimiento de los pueblos y el reacomodo de roles y funciones en un nuevo contexto de tiempo. Según testimonios, se entiende que desde los 50 y 60 la demografía fue en descenso, hecho que influye fuertemente el sistema social de los *ayllus*, en las formas de relacionamiento con su territorio (ecosistemas y sitios sagrados), llegando a perder cierta importancia de sus valores.

El cargo de *jilaqatura* es comprendido como poder de servicio en función a los principios del *tbaki*, definido como norma interna y sin ningún tipo de remuneración económica. El sentido, la conciencia de ser *jilaqata* y los cargos internos siguen en vigencia.

Mientras que las personas mayores son el soporte fundamental en la pervivencia de sistemas y estructuras organizativas en el *ayllu*, las estructuras originarias, pese a su debilidad y crisis organizacional, son vistas como una alternativa y modelo de organización social, sobre todo por el contenido de valores que reúne: la moralidad y el principio de servicio en bien común, que define la identidad de ser persona (*jaqi*) y *jilaqata*. *Frente a los cargos político-partidarios y la incidencia de factores externos como la categoría de residentes (recrean nuevas conductas), las sectas religiosas promueven rupturas de interrelación. Mientras que la incidencia político-partidaria (individualización y competencia de poderes) crea un espacio que se constituye en un refugio frente a la inseguridad socioeconómica, política y de autoestima.*

Estudio de caso: comunidad Guardaña

1. Introducción

Guardaña está circunscrita territorialmente en la provincia Cercado del departamento de Oruro, en la primera sección municipal del cantón Paria. Junto con los cantones teniente Bullaín, Vilacara [*Wilaq'ara*], Lajma, 9 de abril, Quemalla [*Qimalla*].

La zona de estudio es denominada la Rinconada y está ubicada al noreste de la ciudad de Oruro, aproximadamente a 20 ó 23 kilómetros de distancia. Sus serranías, que en algunos casos sobrepasan los 4 000 msnm, conforman una quebrada que sirve de lugar de asentamiento de Guardaña y sus anexos o comunidades: Ventillita [*Wintillita*], Caracollito, Mollepongo [*mulli punku*], Jalaqueri [*jala qiri*], Mojón pampa, Leque lequeni [*liqi liqini*] y Pukara, además de las centrales Cachi cachi [*kachi kachi*], Jachuyo [*jach'uyu*] y Paya payani con sus respectivas estancias hacia el sur. Fuera de la quebrada y hacia el norte quedan las comunidades de Umutiri y Obrajes, al oeste está Mujsuma.

1.1. Descripción del ecosistema

El ecosistema de la central Guardaña es propio de la meseta altiplánica, con presencia de cerros y pampas que conforman la quebrada que sirvió para diferenciar, durante el inicio de la república, a dos haciendas: Guardaña Alta y Guardaña Baja en el cantón Paria, provincia Cercado.

Las comunidades que conforman Guardaña están desperdigadas entre los cerros y quebradas a ambos lados de la ribera del río Grande. Sus márgenes y las pampas son aprovechados para el cultivo de hortalizas, como es común en toda la región de Cercado norte y que comparte sus características físicas y de microclima. Los cerros sirven para

el pastoreo en muy baja escala y cultivos a secano. Sin embargo, es notoria la pérdida de tierra por la erosión del suelo en ambos nichos ecológicos (cerros y laderas) como efecto del accionar del viento y de las aguas.

La zona es ondulada y montañosa y queda al este del altiplano central. A ésta se accede siguiendo la carretera Oruro-Cochabamba, tomando el rumbo noreste y posteriormente de norte a sur, por el camino secundario que vincula entre sí las comunidades de la rinconada. Este camino sigue paralelamente el lecho del río Grande hasta la altura de Liqi liqini donde se bifurca para dirigirse por el sudeste, hacia la central Kachi Kachi y al sudoeste hacia central Jach'uyu. A pesar de haber realizado un proyecto vial para la ampliación del camino este se deteriora de manera permanente por su poca estabilidad, que empeora durante la estación lluviosa; y que en algunos casos y por temporadas imposibilita la comunicación.

1.2. Población y características socioeconómicas

En las comunidades no se perciben diferencias profundas. Sin embargo, en cuanto se toca el tema de posesión de terrenos es evidente que la situación varió radicalmente después de la Reforma Agraria.

La generación (abuelos) que obtuvo sus títulos ejecutoriales al interior de los terrenos de hacienda (finca) fue parcelándolos con el correr del tiempo en función de la herencia que destinó a cada uno de sus hijos varones. Sin embargo, en los últimos años y a pesar de la oposición, ellos reclaman su derecho a las parcelas de sus padres y algunas asumen cargos dentro de la central y subcentrales.

En consecuencia, al interior de las comunidades es posible encontrar diferencias socioeconómicas (Guarachi y Córdova, 1999), a partir del acceso y uso de bienes y recursos, la calidad de la construcción de las casas, la cantidad de tierras que poseen así como el número de ganado, su relación con el mercado y la influencia dentro de la comunidad.

Estas características pueden ayudar a identificar familias relativamente pobres que cuentan con pocos recursos productivos, desde capital para la compra de herramientas y semillas hasta el acceso y tenencia de tierra, que no siempre les permite desarrollar actividades agrícolas ni cría de animales. Normalmente, el padre migra temporalmente para vender su fuerza de trabajo, en tanto que la madre se responsabiliza de todo el trabajo agrícola y pecuario (pastoreo, aporque, deshierbe) que algunas veces realiza para otras

familias (junto a sus hijos) por lo cual reciben cierta remuneración en dinero o especie.

La mayoría de las familias tienen recursos limitados porque fueron perdiendo terrenos al parcelarlos y en consecuencia también pasó lo mismo con el capital para producir en mejores condiciones. Una parte de lo que logran producir, en cultivos o animales, se destina al mercado y lo demás al autoconsumo. En general, la mano de obra que emplea es siempre familiar aunque es posible que ya algunos de sus hijos(as) estén estudiando y viviendo en la ciudad. El trabajo productivo es responsabilidad de la pareja o de la familia en su conjunto.

Otras familias cuentan con recursos suficientes al tener bastante tierra y algunas cabezas de ganado mayor mejorado, maquinaria agrícola y camiones de alto tonelaje para el transporte de los productos de la cosecha. Al parecer destinan más del 50% de su producción al mercado y tienen la capacidad de contratar más mano de obra. Sus hijos(as) estudian o son profesionales en la ciudad y se nota que cuentan con cierta influencia y peso económico. La pareja comparte las responsabilidades del trabajo agrícola y pecuario.

En las siete comunidades que se articulan en la central Guardaña, como en toda la región de ex haciendas, se observa el crecimiento desequilibrado de la población con relación a la tierra. Su distribución fue parcelaria y configurada en un proceso de minifundización, situación que se convirtió en la razón fundamental para la migración y para la búsqueda de nuevas posibilidades en cuanto a dotación de tierras en otros sectores del país.

A pesar de ser una zona productiva, gran parte de los pobladores abandonan la comunidad temporal y definitivamente, influidos por la falta de fuentes de trabajo, estudios, etc. Por otra parte, la cercanía a la ciudad condiciona este proceso, allí se encuentran otras posibilidades de ingreso.

Es perceptible un mayor movimiento poblacional entre campo-ciudad durante la estación lluviosa, relacionado con la época del trabajo agrícola y el suministro de insumos para el mismo. Esta movilidad poblacional disminuye en época seca y aumenta el porcentaje de quienes se trasladan a otros lugares para la comercialización de sus productos. De esa manera, se hace tangible el fenómeno migratorio que en general responde al manejo de dos espacios como zonas de doble residencia, dependiendo de estos trabajos eventuales que obligan al abandono parcial de hogares y comunidades.

Estos movimientos migratorios tradicionales, incluso en el ámbito de las ex haciendas, hacen sostenible el manejo económico (individualizado) de las familias, pero influyen en el desequilibrio de las estructuras organizativas. Su carácter casi permanente

por la cercanía a la ciudad de Oruro desarticuló la realización de trabajos comunales. En muchas familias sólo las mujeres asumen las responsabilidades relacionadas con las actividades agropecuarias y como en otras regiones la migración define a las unidades familiares, categorizándolas en dos formas de campesinos: residentes en la ciudad y comunarios- estantes en el campo.

2. El territorio

2.1. Ecosistema: uso de espacios ecológicos

La desarticulación del sistema de control de pisos ecológicos se dio en el plano formal y a nivel macro, causando el empobrecimiento y pérdida de seguridad en las acciones de subsistencia. Sin embargo, a nivel micro (dentro de las comunidades) se mantienen criterios que diferencian el manejo de microclimas de acuerdo al hábitat de cada zona.

Los ríos que bajan por las quebradas de la rinconada se unen a las de la Cuenca de Caracollo-Oruro y el lago Poopó. Al caudal del río Grande se suma el de los ríos Q'ita, Khatasaya, Caracollo y Mulli Punku, que desembocan en el lago Uru Uru y posteriormente pasan al Poopó (Bazoberry, 1993).

2.1.1. Cerro Pampa

Las comunidades de la central Guardaña tienen el control de las tierras de abajo hacia arriba, es decir, mantienen la rotación de cultivos en las parcelas familiares y dejan lugares de pastoreo en las laderas.

Las comunidades campesinas, dotadas en los antiguos latifundios, tendrán, necesariamente, campos comunes de pastoreo; estos no comprenden a los poseídos por cada familia dentro de su asignación particular (artículo 24 de la ley de Reforma Agraria, 1953).

Sin embargo, con el transcurrir del tiempo, las laderas (que también se utilizan para los cultivos a secano) fueron erosionándose no sólo por la acción del agua sino también por el viento, producto de la deforestación causada por el sobrepastoreo y el abandono de espacios de cultivo. En consecuencia, se ve que las parcelas productivas se concentraron en el cañadón, en el borde del río porque ya no había más espacio.

De tal manera que la cosmovisión de las comunidades se sintetiza en los cerros, estos, como subsistemas productivos, reflejan ciertas características no sólo físicas, sino más bien el manejo y conocimiento de los microclimas que su presencia genera. En fun-

ción a ello es que reciben sus denominaciones los cerros Calvario, Mojón Loma, Guardaña Q'asa, Achantiri, Cruz Uma, Chaypi luma, Ch'illkani, sectores donde están diseminadas las chacras a manera de mixtura y donde todas las familias tienen acceso mediante pequeñas y medianas parcelas.

2.1.2. El suelo

Son evidentes las variaciones en la altura de los cerros, las comunidades se encuentran dispersas en una planicie en el fondo del valle, el cual se halla de 10 a 50 metros sobre el nivel del río. Esto hace a la zona proclive a la erosión hídrica, aumentando sus efectos por el mal manejo de las aguas.

La agricultura se desarrolla bajo sistemas de riego, en los que la arena y grava no evitan la retención de agua y nutrientes, por lo que se debe incorporar al suelo estiércol y material orgánico (abonos verdes y fertilizantes) En consecuencia, para la conservación del suelo, se deben realizar surcos en sentido contrario a las pendientes, control de cárcavas, canales de desvío y rotación de los cultivos que producen cebolla, papa, zanahoria y alfalfa.

El manejo de los suelos en la pampa y loma hace que se puedan utilizar las laderas por sus características propias, aunque las tierras de las laderas son pobres en nitrógeno, fósforo, potasio y particularmente en materia orgánica, por la presencia permanente de erosión. En la pampa sucede lo contrario por el efecto erosivo de las laderas y el viento. La materia orgánica llega a acumularse en las parcelas de las pampas, elevando el nivel de nutrientes y convirtiéndolas en más productivas. En el pasado el manejo de suelos se completaba con la rotación no sólo de cultivos sino de parcelas. Actualmente se realiza la rotación de cultivos en una misma parcela sin que ésta llegue a estar en descanso.

Al realizar la siembra de abajo hacia arriba, se permitía controlar los sembradíos. Este tipo de control de suelos aumentaba el descanso de la tierra y dejaba espacios aptos para el pastoreo, sistema que fue abandonado por una agricultura más intensa con especies hortícolas introducidas en un ámbito más familiar. En el caso de las ex haciendas ocurre lo siguiente:

...no son tanto las tierras de comunidad las que se han perdido, sino especialmente la concepción de la propiedad comunal (Borchart, 1988).

La clasificación comunal de los pueblos en *ch'alla jallp'as* (suelos arenosos), *t'uru jallp'as* (suelos con mayor porcentaje de arcilla) y *qullpa jallp'as* (suelos con presencia

de salitre) permite ciertas estrategias en el manejo del suelo, que incorporaron formas de trabajo en las tierras de las laderas y faldas del cañadón. Sin embargo, la insuficiencia de tierras no permite una producción de hortalizas a gran escala. Cada año las comunidades van mejorando los suelos con el uso de abono orgánico que compran de Piruka y Tres Cruces en Saucari, lo cual significa la elevación de cierto porcentaje en los costos de producción en capital y mano de obra.

En casi todas las comunidades existen problemas de erosión de tierras. No se protegen los suelos y las aguas de lluvia van lavando y llevando la vegetación y los nutrientes de las tierras. Tanto, que algunas parcelas de cultivos ahora son rocas. Otro factor de depredación ecológica es la actividad de sobrepastoreo y tala de arbustos para el consumo de leña como combustible.

Frente a ello, los comunarios consideran urgente la necesidad de proteger la naturaleza por medio de planes de arborización para mejorar la humedad y la vegetación nativa que está desapareciendo.

2.1.3. Clima

El clima del altiplano es seco y frío. Anualmente las lluvias promedio son de 333 mm y la evaporación de 302 mm, que se suma a las pérdidas por escurrimiento. Esto significa un déficit importante entre las necesidades de los cultivos y la cantidad de lluvias, las cuales empiezan durante septiembre aunque son más regulares en noviembre y se prolongan hasta fines de marzo. Las lluvias suelen ser fuertes pero breves, lo cual no permite la infiltración al suelo, produciéndose la pérdida del agua en las quebradas y ríos por escurrimiento y en las pampas por evaporación.

Los meses que corresponden a la época invernal son muy secos. Si bien la temperatura promedio es de 10 °C sufre algunas variaciones de entre 20° y 25°. Las heladas características de invierno se producen en cualquier mes, no son frecuentes entre diciembre y febrero, pero si caen producen serios daños a los cultivos, lo mismo que las granizadas.

Las comunidades Jach'uyu, Kachi Kachi, Mujun pampa y Wintillita (de la central Guardaña) se encuentran atravesadas por diferentes ríos temporales y permanentes.

La región cuenta con dos fuentes de agua principales, los ríos Yunguri kayma y Cebada Mayu. Por el centro del cañadón cruza el río Grande que recibe las aguas de ríos temporales, por el lado este y a la altura de Wintillita, el Chullpamuqu y el Wintillita; luego

le sigue el río Tulumá y a la altura de Caracollito y descendiendo desde Molle Pongo se encuentra el río del mismo nombre; más al sur está el río Liqi Liqini y por la orilla oeste se encuentra el río Tres Pozos, luego se ve el Chiatiri que pasa por Guardaña y toma su nombre; finalmente, más al sur, recibe al río Phusuta.

Como casi todos los ríos en el altiplano, los de la zona tienen caudal de agua sólo en las temporadas de lluvia y no abastecen el requerimiento para el riego. Las comunidades que no cuentan con vertientes permanentes aprovechan la lluvia y recurren a la excavación de pozos de agua subterránea con la intervención de instituciones de crédito o programas de microriego, excavación de pozos y *leasing* de motobombas. Guardaña y sus anexos Wintillita, Q'ara qullito, Mujun Pampa, Liqi liqini tienen riego del río. El secretario general es el que controla su uso y convoca a reuniones para organizar los turnos de día y noche. En Mulli punku, Pukara y Jala qiri el agua es el único recurso natural de uso comunitario. En consecuencia, todos los comunarios se someten a los turnos, en cambio el uso de las motobombas se hace por horas.

Uno de los mayores conflictos de algunos comunarios que optaron por *sacar* un crédito es cómo pagarlo a corto plazo. En ese sentido, y como parte de su estrategia, vieron la posibilidad de cubrir los intereses de un crédito con otro. Situación que a la larga puede generar circuitos cerrados de endeudamiento, que no lograrán resolver fácilmente. Por su parte, las instituciones presentes en la zona están ya concientes de este manejo y restringen las solicitudes a aquellos que se convirtieron ya en deudores morosos.

En la región se presenta una variedad de plantas y arbustos entre los que predominan la paja amarilla en las pampas, *t'ulas*, *añawaya*, *ch'illka*, *kaqtu*, *kiñwa* y *ch'iji*. También están las gramíneas y pastos, que al ser poco fibrosas limitan la capacidad de alimentación del ganado, por otro lado, la cobertura vegetal está acorde a las condiciones de clima, suelo y humedad que determinan la flora silvestre.

En cuanto a animales silvestres predominan la *wisk'acha*, la liebre, el zorro, la perdiz, el *liqiliqi*, sujetos todos a las condiciones ecológicas. La observación de estos animales y la de otros fenómenos son parte del conocimiento para la lectura de los indicadores naturales. Por ejemplo, los *tuju* o topos si entran al lecho de los ríos señalan sequía, para la caída de las heladas ingresan a la tierra, para señalar exceso de lluvia suben a los montículos de tierra. El zorro, para indicar la sequía llora, para anunciar la helada o para mal un año no llora en su tiempo. Para un buen año y una aceptable producción llora en septiembre.

Se dice que la *pankataya* no sale de la tierra si habrá sequía. Para las lluvias aumenta de tamaño y es roja; como señal de helada y malos tiempos se mueren, mientras que para buen tiempo salen y se dispersan por todo lado. Las hormigas (*sik'imira*), para tiempos de helada, no salen de su nido. En tiempo de sequía sus casas se abren; para las granizadas les salen alas y vuelan, transformando su color de negro a rojo; en el caso de un exceso de lluvias ponen huevos en gran cantidad bajo sus cuevas. El sapo no llora para la sequía y se pone blanco o amarillento. En el caso de las granizadas su espalda se vuelve áspera, para anunciar las heladas se esconde en el agua y la tierra. Finalmente, el pájaro *thayakira* sale de su casa cuando habrá sequía y camina de un lado para el otro.

Este tipo de conocimiento, basado en la experiencia y la observación, no se la tuvo en cuenta por los representantes de los proyectos de desarrollo; actitud que formó incluso el propio rechazo de las nuevas generaciones, caracterizando una más de las muchas facetas que tuvo la tarea desestructuradora del criterio de modernización de los *ayllus* y comunidades.

En consecuencia, para lograr el desarrollo rural integral se deberá apoyar la investigación de estos factores que hacen al control del espacio.

En cuanto a recursos mineros la zona cuenta con oro, antimonio, cobre, estaño, etc. En la comunidad de Jatita, aledaña a la zona, la empresa Inti Raymi tiene concesiones mineras para la explotación de oro. En Wintillita se explota bentonita que se lleva a Cochabamba y más al sud en Kachi Kachi se explota estaño en la mina Santa María, propiedad de una empresa minera privada.

La comunidad en los últimos años viene negociando e intentando concertar las formas de mitigación y compensación de terrenos y cultivos que se encuentra en las orillas del río, los que son directamente afectados por la empresa.

El grado de contaminación no es realmente conocido, como tampoco son conocidos los niveles de seguridad ambiental. Sin embargo, el proceso de negociación empresa-comunidad se reduce a quienes ven los efectos en sus parcelas, por lo que se puede decir que no se percibe la contaminación como un problema global, que a la larga puede afectar las fuentes de agua de la región.

2.1.4. Conflictos

El conflicto que genera la minería con relación al medio ambiente pone en el tapete de la discusión no sólo la manera en cómo se implementan las políticas de protección a aquél

sino los criterios que las conciben.

...[el] medio ambiente ya está contaminando... mediante las fábricas y otros. Hay un ingenio aquí arriba, donde Kachi Kachi. Entonces cuando baja el agua en tiempo de aguacero baja pues hediondo, no se puede tomar nada. El olor que no se puede aguantar. Por lo tanto, [en] nuestros terrenos también deja esa contaminación. A veces rebalsa el río... Por lo cual ley de Medio Ambiente han sacado. Pero lamentablemente igual están contaminando las fabricas y todo, ¿no? (comunario de Guardaña, septiembre del 2000).

También se percibe que las leyes medio ambientales tienen contradicciones para los comunarios, tal como señala el siguiente testimonio:

Parece que con esa ley ellos no han frenado, ¿no? Tienen requisitos que cumplir, entonces presentan eso, pero igual no más están contaminando. Los campesinos, cuando teníamos costumbres de la noche de San Juan, [se] hace una pequeña fogata. Hasta eso nos han prohibido a nosotros los del medio ambiente. Pero nosotros una sola nocecita nos hacíamos la fogata. Pero lamentablemente las empresas día y noche está contaminando. Y eso, yo creo, que no les dicen nada a ellos, ¿no? Para mí, esa ley estaría en vano. A la clase [de la] mayoría nos ha [n] obligado a no hacer nuestra costumbre (comunario de Guardaña, septiembre del 2000).

Es evidente que la contaminación que generan constantemente fábricas y minas parece adquirir legitimidad, cuando las fábricas y empresas mineras no cumplen los requisitos especificados por la ley. Podría decirse que, al no haber instancias serias que hagan verdaderas auditorías ambientales, lo que hacen las instituciones es otorgar licencia para contaminar. Contrariamente, y en un franco desequilibrio, los comunarios tienen que acatar las resoluciones municipales contra la *contaminación* causada por las fogatas de la noche de san Juan, problema que es real en el contexto urbano pero que en el ámbito de las comunidades de Guardaña no corresponde.

La percepción comunaria del problema se remite a la experiencia, es decir, a sentir más que comprobar los cambios que se producen en el medio ambiente. Ésta es la misma lógica de conocimiento que hace que funcionen los indicadores naturales.

Cuando sopla el viento de aquel lado, del sur, entonces aparecen enfermedades de la garganta, dolor de cabeza. Entonces según a lo que hemos notado parecerían ser, ¿no? Esas fábricas, [las] empresas de metalúrgica de Vinto en Ch'api qullu, esos parece que estaría afectando. Porque cuando el viento es de otro lado no pasa nada, pero cuando el viento es de ese lado sí hay las enfermedades. Pero no sé si están reglamentadas. No sé, pero para mí, según a lo que vemos es la contaminación (autoridad sindical, 2000).

Otro de los problemas que enfrenta la central Guardaña es la contaminación de suelos y agua por el uso de productos químicos, sean fertilizantes o herbicidas, problema que no es comparable con el de zonas agrícolas extensas, pero que tiene otras facetas en cuanto a la presencia de enfermedades que son introducidas juntamente con las semillas y el *wanu*.

Si utilizamos eso en exceso [fertilizante] nuestro terreno está contaminado. Nosotros mismos estaríamos matando nuestros terrenos, ¿no? Pero nosotros ya hacemos, para recuperar nuestros terrenos, rotación de cultivos. Sí, hacemos todos los años. Uno solo, yo creo, es que ya no da. Por lo tanto hacemos rotación de cultivos (comunario de Guardaña, septiembre de 2000).

Si bien se mantiene la rotación de cultivos como una manera de control de ciertas enfermedades y plagas, este sistema está entrando en crisis por las pocas posibilidades que tienen las familias en cuanto al número de parcelas disponibles. Por otra parte, el manejo de los productos contaminados o enfermos no es el más óptimo, sus restos son echados a los ríos, produciéndose así el contagio de la enfermedad en todos los sembradíos a lo largo del río.

3. Ocupación espacial de la comunidad y central sindical

Históricamente Paria fue una de las primeras poblaciones establecidas por los españoles en 1535. A inicios del siglo XIX, en lo que por entonces fue la provincia del Cercado, cantón Paria, se tiene algunas referencias de la existencia de dos haciendas: Guardaña Alta y Guardaña Baja, aunque se desconoce la extensión que ocupaban.

Después de la Reforma Agraria se organizaron en el territorio del cantón Paria aproximadamente 45 centrales sindicales con sus respectivos anexos, que al aumentar de población fueron subdividiéndose. Actualmente, Guardaña como central sindical cuenta con seis anexos. Hasta hace unos años estaba conformada también por Jach'uyu y Kachi Kachi que últimamente se constituyeron en centrales sindicales independientes.

De la época del sistema de hacienda durante los años de la república, los comunarios recuerdan a las familias Collazos y Rocha como los patrones y dueños de las casas de hacienda. Una se encontraban en Wintillita y otra en Kachi Kachi.

Es evidente que en la memoria de las comunidades permanecen una serie de mitos, leyendas y ritos que son transmitidos por la historia oral.

En el caso de Guardaña el siguiente mito refleja este hecho:

El nombre Guardaña, parece que era, porque aquí se guardaban las cosas. Animales que venían de los valles de Cochabamba [después del cambio de productos]. Antes no era pueblo, no había nada. Era una pampa, tenía bastante agua, bofedales, totoras. También tenía sitios donde se descansaba para la amanecida de los caballos. Nuestros abuelos cuentan que un día un forastero estaba de pasada y se quedó a descansar con sus caballos por temor a los ladrones. Entonces el viajero venía con camas y cosas pesadas. Como era cómodo para los caballos por el agua, pasto, totora... los caballos se pararon a alimentarse. A la hora de irse los caballos se habían perdido. No dejaron ni un rastro. No había nada, dice. ¿Dónde se habrían ido los caballos? Hasta que con *yatiris* han hecho mirar en coca, dice. Un santo, san Antonio, había sido el que ha hecho perder. Entonces allá en un rincón nomás había ocultado. De esa rinconada antes bajaba mucha agua. Milagroso debe ser el santo. Entonces, el forastero tenía que hacer adobes para techar el templo. San Antonio les había cuidado [a los caballos] hasta que se lo haga esos adobes. Cuando ya poquito le faltaba, recién los caballos han aparecido, bien hartaditos, gordos, cada caballo tenía un guiador como una campanilla. Así se había guardado a todos esos caballos, por eso se llama Guardaña. Antes se llamaba Lluchani, es que de barritos eran las casas. Eso significa Lluchani. Pero desde ese momento se llama Guardaña, lugar donde se hace llorar a la gente. También existe otro santo, san Nicolás, patrono de nuestra comunidad, su fiesta es el 3 de junio, pero se va perdiendo, no hay ahora prestes (alcalde mayor de Guardaña, septiembre de 2000).

La ocupación de la conquista sobrepuso una concepción espacial al ordenamiento territorial de la región, en consecuencia, la llegada y presencia de los santos simboliza ese nuevo parámetro de fundación que tuvo el objetivo de reemplazar las creencias religiosas propias y los lugares sagrados de estas comunidades.

3.1. Ocupación del espacio antes y después de la Reforma Agraria

Uno de los episodios protagonizados por las comunidades sometidas al régimen de la hacienda en territorio orureño fue el liderado por Zárate Willka (Condarco, 1983), que se extendió en lo que es hoy la jurisdicción de las provincias Poopó, Peñas, Cercado, Crucero y san Juan. Pero como es común en esta zona el recuerdo de las represalias todavía permanece.

Posteriormente, con la premisa *la tierra es para quien la trabaja* y durante los primeros años de la década del cincuenta ocurrió lo siguiente:

Los campesinos recuperaron —parcialmente— las tierras que antiguamente habían sido suyas, pero no lograron incorporar a plenitud —jurídica y políticamente— el carácter de apropiación comunitaria de los territorios sobre los que se asentaron las que, posteriormente, serían denominadas *comunidades de ex hacienda* o *comunidades nuevas* (Urioste, 1992).

Con las nuevas disposiciones de la ley de Reforma Agraria se reconoce que:

... la comunidad campesina como tal es independiente y no podrá formar parte de las asociaciones de comunidades y someterse a centrales, federaciones, confederaciones u otras entidades públicas (Reforma Agraria, artículo N° 125).

Frente a estas prerrogativas se reconoce también la organización sindical-campesina y la utilidad de las cooperativas agrícolas y agropecuarias integradas por comunarios, campesinos en general, colonizadores y propietarios medianos y pequeños.

En el caso de la región de Guardaña se intentan organizar cooperativas agrícolas basadas en las tierras adjudicadas a los campesinos de los antiguos latifundios, pero se enfrentan a conflictos derivados de la distribución de tierras. Estos conflictos se dan primero con los terratenientes y segundo entre campesinos, rivalidades, herencia y subdivisión de tierras.

Se reconoce el derecho a la dotación de tierras en determinado lugar, de acuerdo a la residencia permanente y con la ocupación correspondiente, situación que dependía también de la disposición de tierras en las extensiones adjudicables o en su caso sobrantes de latifundios vecinos, lo cual significa una serie de modificaciones a los criterios comunales propios de la ocupación del espacio en la zona. Por otra parte, estaba la constante amenaza del retorno de los patrones a las casas de hacienda, a las tierras que les designaba la ley.

... muchos de los actuales conflictos sobre la tierra entre campesinos y exterratenientes han surgido debido a la confusión y la ineficiencia en el proceso de la expropiación, especialmente en la aplicación de las cláusulas de la ley que permiten a los terratenientes retener parte de sus antiguas propiedades (Clark, 1969).

Sin embargo, en el caso de Guardaña los comunarios perciben el abandono de los patrones motivado por la falta de agua y las condiciones de vida necesarias.

Creo que de este sector era el Collazos, ¿no?... pero ya algunos hijos en La Paz. Así, ¿no? Solamente las casas de hacienda han quedado ahí. De eso eran los terrenos que se estaba trabajando en cooperativas. He querido intentar regresar así, pero han visto la escasez de agua. Así, más que todo no han tenido interés para todo, para cualquier cosa es el agua, ¿no? Por eso cuando han regresado han visto que no hay agua y más que todo se lo han dejado también (comunario de Guardaña, septiembre de 2000).

Según la misión Bohan, en la provincia Cercado del departamento de Oruro se tenía

para 1933 a 79 haciendas o fundos de diversos tamaños que ocupaban aproximadamente 98 500 hectáreas. Esta concentración de la propiedad de las tierras es un testimonio de la vigencia del régimen feudal (Reyerros, 1949).

En consecuencia, es evidente que la proliferación del latifundio iba reduciendo las comunidades campesinas y la desaparición de la lógica de ocupación del *ayllu*. Algunos comunarios aún recuerdan la época del pongueaje donde el servicio del peón al dueño de la tierra era legitimado por el uso de la parcela a cambio de trabajo para la familia campesina.

De eso los patronos debían. Tal vez algunos nos deben todavía. ¡Tanto hemos trabajado para ellos! Como hoy día quién trabaja gratis. Nadie trabaja, grave. Una pena hemos sufrido (comunario de Guardaña, octubre de 2000).

En ese proceso de dominación de los hacendados se utilizaron, nuevamente, al igual que en la colonia, las instituciones propias de las comunidades. En el caso de la autoridad originaria o *jilaqata* sus funciones fueron orientadas a beneficiar a los patronos.

A los *jilaqatas* les daban, ellos hacían trabajar. Cavando papa; ovejas y vacas nos hacía pastear. Por burro estamos yendo, leña teníamos que llevar, hacer puertas. Todo hacíamos, una pena desde las cuatro nos levantábamos para cocinarnos. Ahora nosotros ya no sufrimos tanto de esclavos. Tanto nos ha hecho sufrir a todos. Así contaban los abuelos (comunaria de Guardaña, septiembre de 2000).

Es posible que la función que cumplieron los *jilaqatas* dentro de la hacienda mellara profundamente su representación política frente a la comunidad, al convertirse en parte instrumental del sistema de dominación.

Por otra parte, con la reforma promulgada se reconocían también los llamados títulos ejecutoriales que fueron avalados por la ley, pero que en los hechos enfrentó una serie de postergaciones, debido principalmente a que el Estado no contaba con un respaldo económico para su ejecución —lo mismo pasa con la ley del Inra—. En consecuencia, el proceso de amojonamiento para definir las colindancias no fue una realidad hasta ahora. Por otra parte, los títulos ejecutoriales fueron quedando a nombre de los ex colonos, que al fallecer dejan a sus herederos pequeñas parcelas, de las cuales sólo tienen un título. Esto no refleja la situación actual de la posesión de las tierras, pues más bien originó una suerte de campesinos que tienen derecho a acceder al uso de la tierra en parcelas que reflejan la tendencia de minifundización, pero que legalmente no tienen derechos reconocidos. Se convirtieron así en *campesinos sin tierra*.

Bueno compañeros, acerca de nuestro título. Nuestros padres tienen títulos ejecutoriales. Mientras nosotros, ya no tenemos. Por ejemplo, en una comunidad unos seis nomás tienen. Tal vez ellos han sido colonos de los patrones. Entonces, por lo tanto, tienen título. Nosotros los hijos ya no tenemos ninguna clase de títulos. Entonces, o sea, con ese documento nomás estaríamos. Ahora con el saneamiento: yo creo que casi en este sector nadie está saneado porque no sabemos cómo vamos a hacer. Según la ley nuestros títulos ejecutoriales sirve, ¿no? Tiene valor, por lo tanto así nomás estamos, ¿no? Yo creo que de alguna forma tendríamos que hacer el saneamiento (comunario de Guardaña, octubre de 2000).

En ese sentido, se entiende la necesidad de un saneamiento interno, que resuelva no sólo los conflictos por linderos, sino que ayude a vislumbrar soluciones reales al problema de la ocupación de la tierra.

Evidentemente tenemos problemas de límites de terrenos o parcelitas. En este caso sería también linderos comunales. Esto a veces, pensándolo bien, a nosotros nos parece absurdo tener estos problemas, o estar metiéndose en problemas que apenas abarcan un surco o dos surcos, a veces medio surco. Eso nos parece absurdo. Pero qué vanos a hacer, la necesidad nos obliga, ¿no? No tenemos más tierras donde abarcar. Hasta el último centímetro de tierra donde hay. Esto nos obliga a ser muy celosos, ¿no? Entonces, si tuviésemos tierras más grandes por decir en otros lugares, en eso tendríamos que dedicarnos netamente. Con un futuro grande, ¿no? Pero como no tenemos terrenos sólo tenemos terrenitos pequeños, tenemos que ser envueltos en esta partecita (comunario de Guardaña, octubre de 2000).

Como solución a esta candente problemática, la tendencia de las centrales sindicales es la de iniciar procesos de dotación de tierras para impulsar la colonización. Pero a pesar de las malas experiencias pasadas por algunos comunarios de Jach'uyu se creó una seria expectativa entre los jóvenes para ser incorporados en las listas. Muchos estuvieron dispuestos a dejar sus pequeñas parcelas por otras más extensas.

Siempre se pensó al Estado como la única entidad con facultades para mantener el orden y para definir y exigir el cumplimiento de los derechos, deberes y obligaciones implicados en la explotación de la tierra. Estas funciones de gobierno son muy importantes, pero obviamente más difíciles de que se cumplan en una situación en la que hubo un rompimiento abrupto con la tradición. La revolución de 1952 y la distribución masiva de la tierra necesitaban de una inmediata redefinición e institucionalización de los derechos de propiedad. La situación también requiere nuevas instituciones legales y servicios topográficos para poner en práctica la ley de reforma, tan rápida y ordenadamente como fuera posible, para reducir al mínimo los conflictos sobre la tierra.

4. Identidad y espacio

Si bien los pueblos fueron fundados para controlar y explotar la fuerza de trabajo de la población, con el transcurso del tiempo los santos patronos(as) fueron trascendiendo los espacios simbólicos de los lugares donde se asentaron, convirtiéndose en núcleos de identidad o identificación de los comunarios con su territorio. Por esta razón no se diferencia entre san Nicolás o san Antonio, ante quienes se acude para pedir protección y alejar las desgracias cuando hay granizadas y desastres, funciones que se cumplía por intermedio de los *marka qullus* o *uywiris*.

En Guardaña el proceso de *modernización* del ámbito ritual-comunal, e incluso familiar, se volvió sumamente específico, orientándose al aspecto de la reproducción agrícola.

Como en todas las zonas rurales se percibe el abandono de las prácticas no sólo religiosas-rituales, sino sobre todo las socioculturales, que hacen la identidad de una comunidad. Sin embargo, no se puede decir que no hay conciencia de estos cambios, pues tiene todas las características de la cultura de la globalización.

A pesar de ello, los rasgos identitarios se sustentan en la condición de campesinos productores sin cuyo esfuerzo las ciudades entrarían en crisis de abastecimiento de alimentos. Esta faceta de la realidad —el campo cría a la ciudad— es absolutamente ignorada en el ámbito urbano y en el de los niveles de decisión. Frente a esta evidente exclusión uno de los comunarios de Guardaña narra las vicisitudes que deben encarar para conseguir el combustible para las motobombas, denuncia las abismales diferencias cuando se reconoce el trabajo de un *profesional* pero no el de un campesino.

Así vivimos como estos compañeros han dicho. Pero nosotros trabajamos pasteando animales. Produciendo productos, *criamos a la ciudad*. Por eso debe darse cuenta el gobierno. Eso nosotros queremos. Porque a nosotros nos dice “gasolina para qué están llevando, cocaína están haciendo. Para qué llevan”. Más bien nosotros trabajamos para mantener a la ciudad. Incluso casi a toda la nación. Nosotros mantenemos con nuestra producción, por eso nosotros nos resentimos. Por eso luchamos también por el agua. Estos ingenieros vienen, agropecuarios otro hay que hacer aprender, porque nosotros somos profesionales con lo que hacemos, tenemos capacidad. Como nos falta plata nomás. Puede llover bien, nosotros trabajamos bien. Sólo la naturaleza nos hace fracasar, de lo contrario tranquilo podemos vivir. El gobierno también debe vernos a nosotros, aunque para agarrar la gasolina libre puede ser. Conscientes somos porque nosotros nos valoramos como profesionales agropecuarios (comunaria de Guardaña, septiembre de 2000).

Una de las preocupaciones más fuertes en el sector es sin duda el agua, a pesar de ser una de las zonas privilegiadas que cuenta con este recurso. Sin duda el agua y el acceso a ella es y será fuente de numerosos conflictos, más todavía si las propuestas de legislación no obedecen a los usos tradicionales. Es en estos procesos de transformación que el Estado debería tener la capacidad de responder a las necesidades de la sociedad civil en el marco de sus diferencias.

En cuanto el agua se ha secado hemos hecho canales, pero se han secado. ¿De dónde van ha tomar los animales? Así tendríamos que pedir al gobierno que nos otorgue semilla. Porque no estamos registrados en el *Mapa de pobreza* y el occidente está contemplado en el mapa. Ellos sólo dejan a sus ovejas, a sus cuidadores, ellos se dedican al negocio. Ahí no les afecta. Aquí la gente nos sacrificamos y no estamos contemplados en el *Mapa de pobreza* (comunario, septiembre de 2000).

Las comunidades cuyo referente es la época de la reforma, así como los *ayllus*, no son, como muchos piensan, realidades aisladas. Al contrario, sus pobladores, acostumbrados a moverse en diferentes espacios no sólo territoriales sino culturales, generan y sustentan la economía del país. A diferencia de los *ayllus* y a pesar de que los residentes cumplen su función con la doble residencia, a través del pago de sus cuotas o el cumplimiento de los cargos, son vistos como quienes abandonaron sus tierras y en consecuencia deberían devolverlas a la comunidad. Sin embargo, este criterio está sesgado por el interés en el uso de esas parcelas, que bien pueden estar al cuidado de la familia o bien en alquiler, lo cual significa también que las rivalidades se generan por las diferenciaciones socioeconómicas al interior de la comunidad.

En mi comunidad existen residentes, pero no nos ayudan. Sólo llegan a vender sus tierras. Para eso llegan los residentes. Pero no son ayudan. Otras comunidades dan, con las cuotas, con eso ayudan (comunario, Guardaña de 2000).

Estas diferencias entre los que tienen más posibilidades y los que no son evidentes por el trabajo *individualizado* de las familias y por la circulación de la compra y venta de la fuerza laboral. Además, es una consecuencia de la carencia de espacios culturales de redistribución.

4.1. Territorialidad

El espacio de jurisdicción en Guardaña comprende los anexos o comunidades. A partir

de 1953 la ocupación espacial fue reformulándose en la medida en que surgieron nuevas subcentrales y centrales sindicales por el crecimiento demográfico, por la facilidad de acceso al centro y por el prestigio de reconocerse como central sindical.

Dentro de estas demarcaciones es importante el sentido de jerarquía que permanece y se manifiesta al interior de la organización. Guardaña ostenta el título de mayor, Wintillita de capitán y Mulli punku de sargento.

Antes, los anexos de Guardaña eran Wintillita y Caracollito tenía de 25 a 30 afiliados, de los cuales siete poseen título; Mulli punku poseía 24 afiliados, Guardaña 15, siete de los cuales contaban con título. Jach'uyu y Kachi Kachi se dividen desde 1997. Pukara se separa de Guardaña a principios de la década del 90, Liqi Liqini y Central Jach'uyu tenía 66 afiliados, de los cuales pasan a cargo 40 jóvenes más o menos. Es en esta comunidad donde se nota el mayor interés en la dotación de tierras en el oriente boliviano, posiblemente porque entre su población se cuenta con más jóvenes varones. Quienes decidieron quedarse en la región recibirían sus parcelas por vía de sucesión, pero profundizando de esta forma el surcofundio.

En el caso de Guardaña, con las sucesivas independizaciones de sus anexos, se redujo su población y en consecuencia su territorio.

Como nosotros los de Guardaña somos pocos, entonces cualquier cargo nos cae de acuerdo a la falta de gente, y con eso gozamos nomás ya de nuestros derechos y tampoco no nos dan otras tierras ajenas. Siempre estamos viviendo de acuerdo a lo que nos han dado nuestros padres. Y año tras año que va multiplicando, la gente va disminuyendo nuestro terreno. Por eso hay la migración en Guardaña, por ejemplo casi el 50% ha migrado, ¿no? Están en Oruro o Cochabamba (autoridad sindical de Guardaña, 2000).

La mayoría de las tierras son las que anteriormente fueron explotadas por el patrón o eran tierras de pastoreo. Desde 1953 la subdivisión de las tierras comunes se realizó como resultado de un aumento de población. En los lugares donde no hay suficiente tierra —después de casi cincuenta años de la Reforma Agraria— las propiedades particulares fueron subdivididas. En su momento esta práctica al parecer reflejaba la falta de otras oportunidades de subsistencia fuera de la agricultura. Actualmente, la migración permanente va siendo vista como una solución, por los menos en cuanto a la atomización del territorio se refiere.

En consecuencia, el intento de evitar tales fragmentaciones sucesivas de la tierra y la prohibición de subdividir las en particulares o comunales por parte del Servicio Nacional de la Reforma Agraria, fue un verdadero fracaso.

Dos cuotas damos, eso nomás [sobre la cuota sindical] anual es, casi al año pagamos 50 a 40, según. A veces se paga al sindicato porque hemos tenido como título de nuestros padres, ¿no? No es parcela esto. No es así colectivo, por tal razón dentro del distrito 6 se está utilizando eso. No como el sector del occidente [zona de *ayllus*] (comunario de Guardaña, 2000).

A pesar de que la propiedad tiene carácter *pro indiviso* el uso es familiar en la producción de hortalizas, aunque es posible encontrar todavía terrenos de pastoreo de carácter colectivo.

En consecuencia, el control del terreno responde a distintos niveles. Familiarmente es ejercido por *los propietarios* dentro de un manejo de características claramente privadas.

Existe un control en nuestra comunidad. Yo creo que compañeros hay un control entre nosotros. Porque nadie va a realizar donde queremos. Donde tenemos y es nuestro, ahí realizamos. Y si no hubiera control, entonces este control lo hacen las autoridades. Porque ninguno puede mirar de fácil lo que hacemos. Quienes realizan son autoridades originarias, sindicatos agrarios... los propietarios de tierra más que todo (comunario de Guardaña, 2000).

Si estos límites no llegaran a respetarse, se recurre a las autoridades del ejecutivo de la central o el alcalde originario. Sin embargo, como en tantos otros lugares los conflictos de linderos llegaron a estratos judiciales sin mayores ni mejores resultados.

Hemos entrado nosotros por los linderos, aquí no se ha podido arreglar. A los abogados hemos ido. Aquí no hemos hecho valer a nuestras autoridades. Así hemos ido a los doctores, hemos caminado y años y años se ha hecho y todos hemos caminado y no hemos podido arreglar y así nos ha pasado por los linderos. Hemos entrado en demanda y hemos luchado. Al último en empate hemos quedado, ninguno hemos ganado. Seguimos teniendo ahorita los problemas de linderos (autoridad sindical de Guardaña, 2000).

Los conflictos de linderos familiares, por sus características, son casi cotidianos y coyunturales. Sin embargo, están también latentes los problemas con otras provincias e inclusive con otros departamentos.

Con Tolopalca también tenemos otro problema, con provincia Bolívar departamento de Cochabamba. Con esos dos problemas tenemos. Pero no se puede arreglar nada, así estamos queriendo dialogar. Pero con el otro nada, estamos en cero. No quieren recorrer. Queremos arreglar por el 50%, queremos arreglar, ni eso no quieren. Sí, desde donde han abarcado, todo eso quieren rescatar. En eso estamos, ni las autoridades no pueden solucionar, así nomás estamos (autoridad sindical de Guardaña, 2000).

En ese sentido, la propuesta del saneamiento de tierras y más aún de un ordenamiento territorial, planificado en las esferas de decisión sin tomar en cuenta realidades particulares mínimamente regionales, a la larga avivará conflictos que no supieron ser sobrellevados hasta ahora. Es posible que con el reconocimiento de la justicia comunitaria logren salvarse estos problemas, pero para ello se requiere de una decisión política seria que facilite instrumentos e instancias que proporcionen esta tarea.

4.2. Sitios rituales

Como en toda la región, Guardaña gozaba de un ritual intrínsecamente ligado a la producción y a la tierra.

Más antes había otros cargos que eran costumbres, ¿no? Que eran fielmente acatados, la región más que todo, ¿no? Por ejemplo había que acatar fiestas de diversos nombres, ¿no? Pero esa vez pues se producía bien. Había terrenos grandes. En las serranías también sembraban todo, trigo, papa. Entonces eso era también uno de las costumbres obligatorias para ser, digamos, propietarios de estas tierras. Pero con la erosión todo eso ya se ha perdido, las tierras, hasta las costumbres, todo (comunario de Guardaña, 2000).

En agosto se preparan para realizar el *desierto* cerca al calvario y la gente ofrece sus *wilanchas*. Antes cada familia tenía su *marka qullu* e *Illas* que representan al ganado, éstas (que tienen la forma de ganado) están hechas de piedra, aunque algunas tienen una forma natural.

En san Andrés se hace *wilanchas* en todas las comunidades. Son formas de agradecimiento a la *Pachamama*, pues se distribuyen animales que se pastorean anualmente. También existen *sirinus*, por ejemplo en la capital hay un lugar que se llama *ch'ujña jawta*.

Las comunidades no sólo conocían sino reconocían sus principales *marka qullus*, pero actualmente el cambio en la producción y la migración permanente, debido a la falta de tierras, debilitaron estos niveles de articulación comunal. Sin embargo, se pudo comprobar su vigencia en los ayunos convocados por el alcalde originario *para pedir que llueva*. Esta expresión refleja el fundamento ritual-religioso de la ocupación espacial del territorio como el lugar de los antepasados, donde ellos salieron de la tierra y quedaron presentes. En ese sentido, a estos actos religiosos asisten todos los comunarios —varones, mujeres, niños (as), ancianos(as)— sin importar la religión que profesen.

Si se atrasan las lluvias existe la tradición de realizar ritos para atraer el agua. Este

ritual es el de *jalsu uma*: el *yatiri* y los alcaldes suben a un lugar tradicional del cerro y una vez realizado este acto se procede al riego de todas las chacras, así se llama a la lluvia para que ésta riegue las sementeras y llene los ríos. Los hermanos de las sectas evangélicas, que tienen un pasado andino, reconocieron el hecho y una vez más se impuso la autoridad del *yatiri*. Si el cura manda en su parroquia, el pastor lo hace en su pueblo, por lo tanto el *yatiri* hace una labor, digamos, *clandestina*.

Por culpa de esta división no hay lluvia y así que todos debemos ir al *jalsu uma* Y se fueron todos a realizar el rito del agua, católicos y evangélicos. Cuando retornaban del *jalsu uma*, a medio camino ya estaba lloviendo. Y esto es un ejemplo de la coexistencia con la *Pachamama* y la imposición. No sólo de una memoria andina, sino de toda una realidad andina (comunario de Guardaña, 2000).

Estas costumbres, como todo acto ritual-religioso, tiene por objetivo fortalecer los nexos sociales que a la larga son los que sustentan el criterio de comunidad y la identificación territorial con un determinado espacio. Parecería que el principio básico frente a un medio ambiente, no siempre propicio, es la unidad, basada en la concepción filosófica de los pueblos indígenas. Éstos consideran los recursos y también, como parte intrínseca de la madre naturaleza, a la *Pachamama*.

5. Ocupación espacial político-administrativa

5.1. Provincia, secciones y cantones

Guardaña pertenece al cantón Paria, región que pasó a ser parte del territorio de la provincia Cercado que se creó junto a la primera, cuya capital era Caracollo, como producto del nuevo ordenamiento territorial al interior de la nueva república. Paria y sus comunidades estaban tomadas en cuenta por referencia del mapa de 1859. Durante el gobierno de Melgarejo se crea la tercera sección sin antes haberse creado la segunda. En consecuencia, estamos hablando de una provincia con dos secciones y 17 cantones, de los cuales ocho fueron creados en la década del 80.

5.2. Ocupación espacial-municipal

Hasta el momento el municipio de Oruro incorpora a Guardaña como parte del distrito seis, sin embargo no llegan a las comunidades los recursos para atender las principales necesidades de infraestructura sanitaria: servicios básicos, agua, microriego, salud, educación, producción,

etc. Se priorizan proyectos para la ciudad de Oruro y en esa medida las políticas y planes participativos para las zonas rurales están ausentes en esta región.

Con la ley de Participación Popular se demostró que Bolivia, en la práctica, no tiene un mapa oficial. Hay problemas limítrofes en todas las regiones del país, así que para subsanar esta situación se conformó la Comisión Nacional de Delineación de Límites. En otro nivel funciona el grupo Departamental de trabajo conformado por representantes de la prefectura, Cordeor, Instituto Geográfico Militar y la Corte Departamental Electoral que deberían viabilizar la solución de límites interprovinciales. Según dicha comisión esto es lo que se puede hacer:

... es más factible crear la segunda sección que anular la primera, considerando la necesidad de legalizar las atribuciones de la municipalidad de Oruro (La Patria, 22 de junio de 1995).

En la primera sección de la provincia Cercado se creó el municipio de Caracollo y se ratificó el de Oruro (capital del departamento) dividido en seis distritos, cinco de los cuales son totalmente urbanos y el distrito seis, que engloba siete cantones con un número no determinado de comunidades rurales y con una población de 12 620 habitantes. Por la poca operatividad en la intervención del municipio de Oruro se crea la subalcaldía de Paria.

En parte de la campaña para las elecciones municipales de 1995, la UCS ¹ denuncia que, no obstante contar con las Organizaciones Territoriales de Base en las poblaciones del distrito seis (Paria, Iruma, K'atuyu, Jach'uma, Chungara, Guardaña, P'isaqiri y otras), no conocen los efectos de la Participación Popular y que la comuna no logra atender sus pedidos.

En el mismo año y en las propuestas de un candidato a la subalcaldía de Paria (El Expreso, 25 de noviembre de 1995) se pueden ver reflejadas no sólo las necesidades de la región, que no toma en cuenta el presupuesto real y crea expectativas en el viejo juego del prebendalismo. Juan Cuaquira López, de la comunidad de Umitiri, propone dotarles de:

Equipamiento de maquinaria agrícola, tractores para servicios de roturación y otras actividades destinadas a equipos de perforación de pozos de hasta 500 metros de profundidad.

En lo que se refiere a fuentes de trabajo, dice que logrará 300 ocupaciones a favor de campesinos de otras zonas, en plantaciones, labores de cosecha de hortalizas y otros programas. Para la profesionalización de jóvenes bachilleres, indica que hay que buscar carreras técnicas, lograr becas y crear formas de ayuda efectiva. Para la ganadería propone

que hay que crear una unidad técnica de mejoramiento ganadero y pensar en equipos de inseminación artificial y otras bondades para el campo. Señala que urge crear un almacén con precios de costo, distribución de almácigos, semillas, insumos, pesticidas, funguicidas. Igualmente, subraya que evitará estafas y otros engaños, entre otras actividades se refiere al sistema de comercialización. Su plan de trabajo intenta ingresar al programa de reuniones en cada comunidad.

Para principios de 1996 se instruye tomar las provisiones del caso a fin de implantar y organizar las oficinas de la subalcaldía de Paria (El Expreso, 29 de febrero de 1996; 2 febrero de 1996). Para su instalación se fija el 10 de marzo y se cita a las siguientes personas:

... autoridades rurales del distrito seis, quienes deben asistir y concentrarse en la población de Paria, para allí con las autoridades municipales de Oruro, concurrir a una reunión con la finalidad de participar en la elaboración del plan operativo de la gestión 1996, cuyo objetivo será iniciar una política de progreso a favor de esas comunidades, en estricto cumplimiento a la ley de Participación Popular (La Patria, 7 marzo de 1996).

Tal es el discurso que se maneja y la forma de convocar a las autoridades rurales de los siete cantones que debían elaborar un POA, sin considerar la diversidad de necesidades y generando más bien situaciones de rivalidad al interior del distrito.

En consecuencia, el alcalde de Oruro, el secretario departamental de Participación Popular y técnicos de la comuna se reunieron con las autoridades de las comunidades, alcaldes escolares y dirigentes sindicales del distrito seis con la finalidad de planificar el Plan Operativo de la gestión 1996, cuyo financiamiento se buscaría en el FIS y el FDC.

Dirigentes campesinos pidieron una explicación sobre lo acontecido en la gestión 1995, en la que el distrito había sido defraudado y engañado por CRAMER (entidad no gubernamental) y las autoridades de la alcaldía. En ese sentido, solicitaron la entrega del dinero de la Participación Popular que correspondía al distrito, explicando los mecanismos de aplicación de la ley y según la cual el dinero debe servir como contrapartida para la obtención de mayores recursos económicos (La Patria, 12 marzo de 1996).

Producto de aquella reunión, los pobladores de Paria cedieron 447 metros cuadrados de la plaza, destinados a la construcción de la casa de gobierno. En su representación firmaron el corregidor, alcalde mayor 1º, alcalde mayor 2º, el juez de mínima cuantía, el párroco y otros (El Expreso, 15 de marzo de 1996).

¹ Mediante Edgar Bazán Ortega, senador por ese partido.

Otra de las acciones que siguieron a la implantación de la nueva sub-alcaldía fue la posesión del sub-alcaldé del distrito y siete agentes cantonales de Teniente Bullaín, Wayña Pasto Grande, Iruma, T'ulapalqa, Sura kachi, Paria y Liqipalqa. Cuatro meses después el distrito seis rompe relaciones con la alcaldía municipal en protesta porque el dinero de la Participación Popular no llegaba a su región; los dirigentes de las comunidades pidieron en un voto resolutivo que se conforme una alcaldía rural autónoma para administrar los recursos que podían ser *congelados* por la Secretaría Nacional de Participación Popular, por las denuncias sobre malos manejos durante el 94, 95 y 96 (La Patria, 25 de julio de 1996).

El otro problema para el distrito seis es la transferencia de los recursos económicos. Para garantizarlos se planteó cobrar impuestos por sentajes, animales, tierras, etc, con el fin de tener ingresos. Este hecho rompió totalmente con la lógica de la comunidad. De esta manera, las comunidades rurales se pusieron ellas mismas muchas trabas en los trámites para obras de infraestructura básica.

Otro de los problemas suscitados por el proceso de municipalización fue que los dirigentes sindicales y vecinos de los cantones Paria y Teniente Bullaín denunciaron la irregular designación de Sura kachi como capital de sección municipal. Se responsabilizó al secretario general del distrito seis, al subalcalde y a un diputado de CONDEPA por haber manipulado la elección. En una reunión de los siete cantones se conformó una terna integrada por Paria, Teniente Bullaín y Sura kachi, pero parece que la votación fue maniobrada. De todas formas se reclamó el derecho de ser capital de sección municipal, por ser pueblos históricos y reunir las condiciones para asumir la capital (La Patria, 8 de febrero de 1998).

Según la lista de instrumentos para la identificación de proyectos, el municipio de Oruro utiliza el PDM y participan en la identificación de aquellos el alcalde, el concejo municipal, los técnicos, la población, el Comité de Vigilancia y otros.

En ese momento aún no se utilizaba el Plan Municipal de Ordenamiento Territorial y el Plan Municipal de uso de suelo. Por otra parte, se emplea el Plan Maestro de Áreas Protegidas y existe el Plan Maestro de Áreas Urbanas, así como los Planes Maestros Sectoriales. Existe un Catastro Urbano y un Catastro Rural que, a diferencia del municipio de Toledo, está organizado para su funcionamiento pero que no cuenta con los otros planes salvo los sectoriales (Ministerio de Hacienda, 1998).

Central Guardaña reúne a cinco *anexos* alrededor de un núcleo educativo.

En cierta manera, la entrega de material escolar es el único acto visible para los comunarios realizado por el municipio.

Gracias a las políticas coyunturales como la ley de Participación Popular y la descentralización, las comunidades recobran su sentido de poder. Como señalan los comunarios:

... antes nadie quería ser alcalde, ahora los tiempos cambiaron, todos se meten para ser alcalde. Las comunidades ven la necesidad de su participación en estas entidades públicas para viabilizar proyectos comunales productivos. No existe una política municipal que establezca una buena relación con las comunidades en programas de desarrollo (Agustín Antonio, tercera sección municipal de la circunscripción 34).

Como otra faceta de la Participación Popular, en las comunidades se trataron de establecer las Organizaciones Territoriales de Base, las cuales tuvieron un accionar relativo y cuya representatividad fue reconocida como parte del ejercicio sindical o del alcalde.

5.3. Conflictos

El mayor tipo de conflictos que enfrenta Guardaña es la relación con el municipio de Oruro. Mientras que en el interior del distrito seis es la competencia, con los otros cantones, para la consecución de fondos y financiamiento.

El distrito seis no está en zona roja, por culpa de Iruma está así, decretado que son zona verde. Pero aquí nosotros no somos tan millonarios, pero yo creo que necesitamos harta ayuda todavía. Tal vez ellos ya tendrán por demás. Han sido también los primeros productores, después hemos sido nosotros. Aquellos tiempos llevaban *wamu*, nosotros vendíamos *wamu* de las ovejas y así hemos trabajado nosotros. Por eso esa gente muy millonaria se cree. Tenemos una meta para formar otra asociación aquí, en zona Guardaña, como sea ya debe ser tres centrales. Central Kachi Kachi, Jach'uyu, Guardaña y eso puede unirse aquí. Un plan puede levantarse y listo, podemos asociarnos y tal vez eso va a ser fortalecido. Para eso están las asociaciones y siendo asociación podemos organizarnos, para eso vamos a tener nuestra personería jurídica y la plata también podemos confiar directamente de cualquier ayuda, ¿no? En eso estamos un poco pensando, eso sería (autoridad de Guardaña, septiembre de 2000).

El municipio, representado por el alcalde, las OTBs y los Comités de Vigilancia están ausentes en programar proyectos de producción. Varias comunidades no conocen la ley de Participación Popular o no tienen legítimos representantes en la estructura municipal de Oruro. Las OTBs fortalecieron en algunas comunidades la organización, en otras, desestructuraron los *ayllus* y las comunidades.

De la priorización de los principales problemas se identifica a la falta de agua como una de las más relevantes, pero también están el desgaste del revestimiento de canal, las tomas de agua mal hechas, la falta de lluvia y la contaminación del medio ambiente. Sus efectos se traducen en la pérdida de cosecha y capital, aparición de plagas y sequía de pozos que afectan seriamente a la economía de algunas familias. En consecuencia, su propuesta para el POA contempla la construcción de represas, revestimiento de canales inferiores, galerías filtrantes, construcción de pozos y el control de los desechos de las minas.

En educación, respondiendo siempre a la idea de que la escuela y aquélla son en sí mismas las maneras de cambiar de *status* y de acceder al mundo urbano, se perciben como problemas serios la falta de maestros con mayor especialización, pérdida de materias que se traduce —según los comunarios— en una enseñanza pésima por lo que los jóvenes no pueden ingresar a la universidad o profundizar en las ramas técnicas. De todas formas esperan la creación de un colegio nocturno para las personas adultas y ejercer el control a los maestros de parte de padres de familia.

La atención en la construcción de infraestructura educativa permitió la realización de convenios con las comunidades. Los aportes propios de la comunidad, consistentes en mano de obra y recursos económicos no siempre son valorados ni tomados en cuenta en el costo de los proyectos.

Otro de los servicios fundamentales es la atención a la salud. La deficiencia en la atención sanitaria tiene como efecto la alta tasa de mortalidad infantil; en esa medida, los pobladores acuden a los centros de salud en Oruro, donde les piden gastos a veces difíciles de cubrir. Por esta razón, los comunarios recurren a métodos alternativos como la medicina natural.

La atención sanitaria en las comunidades es precaria. Los partos se atienden en las mismas comunidades, muriendo muchas mujeres al dar a luz. En algunos sectores hay postas sanitarias, pero no funcionan por falta de medicamentos y enfermeros.

La ampliación del radio urbano y la distritación con la visión de la propiedad privada afecta las tradiciones de los comunarios. Éstos toman los cargos en los pueblos (corregidor, subprefecto o subalcalde). La distritación con división de las comunidades van posibilitado la tendencia a la privatización con la posibilidad de compra-venta de las tierras.

El problema más importante es la falta de unidad en los planes distritales. Dichos planes del municipio no llegan a ser participativos y consensuados con los representantes de la comunidad (alcaldes mayores, secretario general sindical, etc); por otro lado,

el municipio no tiene su Plan de Desarrollo Distrital. Resulta difícil el diálogo desde el municipio con las comunidades porque la prioridad la tiene el sector urbano. Por esta razón, no existe una representación real de las autoridades originarias y del sindicato en los planes de desarrollo municipal de Oruro.

Bien compañeros, yo creo que nos juntamos. Ahorita esto se ha juntado pero cuál es el motivo. Hay un curso de diferentes comunidades y ahí nos juntamos. Lo propio las autoridades se juntan, hay una reunión, hay una asamblea o sino un encuentro deportivo hay, algún evento. Algo se organiza, se juntan. Lo propio en las centrales y lo propio aquí en secciones... (comunario de Guardaña, septiembre de 2000).

Frente a la desestructuración de las instancias de mando y organización, muchos comunarios vieron al municipio como un espacio de participación. La cohesión interna de las comunidades aparece tan debilitada que la respuesta comunal a la convocatoria a reuniones o asambleas está a veces condicionada por la presencia institucional.

Ahorita estamos reunidos de los municipios. Ahora nosotros como parlamentario así estamos haciendo, ahora estamos juntados aquí. Guardaña estamos aquí, Wintillita, Mulli punku, Kachi Kachi, Jach'uyu. Cuánto será estamos, ¿no? Entonces ahí estamos, entonces de tantos a una unión tenemos que llegar a un lema. Uno sólo como municipio, eso es *ujchaco* (mancomunidad) (autoridad comunal de Guardaña, septiembre de 2000).

Una propuesta importante que se vienen discutiendo en los pueblos originarios para la realización de un verdadero desarrollo rural es la creación de los *municipios indígenas*. Esta propuesta posibilitaría la elección de alcaldes y subalcaldes de acuerdo a sus normas y costumbres ancestrales.

La creación de un municipio indígena significó una discusión a nivel del parlamento y de los mismos municipios. Si bien existen avances en la creación de los distritos indígenas (como el caso de los *qaqachakas*), sin embargo fueron ellos mismos los que obstaculizaron la creación de distritos indígenas. Éstos pueden ayudar a fortalecer la organización tradicional, teniendo el cuidado de no debilitarse al asumir la función.

5.4. El Convenio 169 de la OIT

La Pastoral Social fue una de las primeras instituciones que empezó a trabajar el Convenio 169 en 1989. Esta institución difundió en las comunidades del altiplano orureño el derecho que tienen los pueblos indígenas a su territorio. En 1991 se ratificó en el parlamento y se

convirtió en una ley de la república. A esta altura, a once años, ya casi todos los pueblos indígenas conocen el Convenio 169.

Existe representación nacional en el parlamento indígena, pero falta sentir, manejar y tener la convicción necesaria para defenderla.

Los efectos del Convenio 169 se presentaron en las leyes nacionales como el Código Minero en el párrafo que hace referencia al mismo, pero que contrariamente el código declara de utilidad pública a las empresas mineras, dando la potestad a las industrias mineras para expropiar aguas y tierras sin mayores trámites. Dicho código es ambiguo, abstracto, pues recoge el artículo N° 15 pero no lo aplica, establece:

...la obligación o el derecho que tienen los pueblos originarios a ser consultados para la explotación de los recursos naturales no renovables (Convenio 169).

La ley INRA recoge de manera general el Convenio 169, pero aún existen problemas en cuanto a su aplicación. Este avance permite a los pueblos originarios e indígenas a resolver sus problemas de acuerdo al derecho consuetudinario, además, a aplicar ciertas medidas de control social de acuerdo a sus normas.

El Convenio 169 pone en referencia los derechos humanos, fundamentalmente de la persona. 500 años hemos vivido como encarcelados y alguien que está encarcelado muy difícilmente puede avanzar, ¿no? Entonces ahora, que se están liberando, ahora ya hay muchas cosas. Entonces ya tienen la puerta abierta. La capacidad de avanzar hacia lo que universalmente se conoce, ¿pero cuál el requisito? Reconocerlos plenamente lo que ellos conocen, son ellos mismos los que van a avanzar. Entonces hay que entender el Convenio 169 dentro del contexto cultural e histórico (autoridad comunal de Guardaña, septiembre de 2000).

Cabe resaltar que el concepto jurídico de *utilidad pública* está sirviendo para hacer daño a los indígenas. La utilidad pública significa todo aquello que beneficia a la colectividad. Con relación a los recursos naturales y al territorio de los pueblos indígenas, el Código de Minería declara de utilidad pública a la minería y de esta manera pueden expropiar tierras y aguas sin mayores beneficios para los pueblos indígenas.

Esta defensa de los recursos naturales de los derechos intelectuales de los pueblos indígenas y la defensa de los recursos biogenéticos son temas de discusión permanente en la OEA, quien trabaja la declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas.

En Naciones Unidas se está creando un proyecto serio para instaurar un foro per-

manente de pueblos indígenas. Este foro actualmente se reúne cada año con integrantes de los pueblos indígenas para recibir los reclamos y las quejas, avanzándose en la consolidación de los derechos humanos.

Conclusiones

La comunidad Guardaña al parecer tiene origen colonial, esto por el mito de origen relacionado a la construcción de la iglesia por gente que viajaba a los valles de Cochabamba a intercambiar productos.

En cuanto a suelos, se utilizan dos espacios ecológicos: cerro y pampa. Tiene además la gran ventaja de contar con agua de vertiente, río o pozo, lo cual favorece al cultivo de hortalizas. Por ser quebrada las pampas no son tan extensas, sino más abrigadas. El margen de los ríos es utilizado para la producción de hortalizas.

Su economía se fue especializando en el rubro agrícola, mientras que las actividades de pastoreo son cada vez más relegadas por la pérdida del suelo, producto de la erosión eólica e hídrica. En algunas comunidades se abandonó la práctica del manejo cruzado de ganado y cultivos, mientras que el sistema de rotación de cultivos está entrando en crisis, toda vez que las comunidades tienen pocas familias disponibles.

Están presentes en su territorio concesiones mineras y cierto grado de contaminación que originaron algunos conflictos (poca claridad en la aplicación de la ley de Medio Ambiente).

La primera generación después de la Reforma Agraria contaba con títulos ejecutoriales (aunque no en todos los casos), es así que el sistema de sucesión o herencia después de varias generaciones tiene como efecto la parcelación o minifundización en el uso de la tierra, por lo que actualmente casi todos los usufructuarios son campesinos sin tierra legítimamente reconocida.

Como central sindical tiene seis anexos. Jach'uyo y Kachi Kachi se constituyeron en centrales independientes, Jach'uyo podría incorporar a Liqi liqini por el crecimiento poblacional y la implantación de varias obras y servicios.

La migración es un recurso frente a la falta de tierras. Tiende a ser más permanente, aunque es clara la migración temporal a Oruro, donde se accede más fácilmente a la educación.

Hay familias que tienen más posibilidades que otras (camión propio, ganado, maquinaria). Algunas de ellas se emplean en labores agropecuarias para complementar

sus ingresos.

Territorialmente fue incorporada a diversos tipos administrativos. Es, desde su inicio, parte del cantón Paria. En su territorio se encontraban varias casas de hacienda, cuyas familias fueron, después de la Reforma Agraria, convertidas en comunidades nuevas con sus respectivas centrales sindicales agrarias.

En un primer momento se trató de organizar cooperativas agropecuarias, las cuales fracasaron por problemas de posesión de terrenos. Lo mismo que la asociación de horticultores.

Las manifestaciones rituales casi desaparecieron, salvo durante el carnaval y el día de los difuntos.

El manejo ritual es oculto, casi familiar. En el ámbito comunal se realizan ayunos para pedir lluvia, ceremonias que son compartidas tanto por evangélicos como católicos.

Las nuevas estructuras espaciales que devienen de la nueva distribución territorial incorporaron a Guardaña al distrito seis del municipio de Oruro.

No son claros los beneficios de la Participación Popular y con la conformación de las OTBs todo quedó en el vacío. No se eligió el comité de vigilancia.

No se tiene una buena relación con el municipio de Oruro y la subalcaldía de Paria.

Todavía no se pudo conformar la tercera (segunda) sección municipal del departamento, que podría facilitar el manejo de los recursos.

6. Tierra

6.1. Cosmovisión

La cosmovisión tiene un sello implícito en la vida de los comunarios, de las comunidades y de las de exhaciendas donde se vive la misma concepción sobre la tierra, ya que están conformadas por descendientes de pueblos indígenas. De esta forma, la tierra no es solamente algo material, algo que produce, la tierra tiene, más bien, una dimensión mística. Es la *Pachamama*. La tierra es sagrada porque es ella la que da vida.

Debemos recalcar, sin embargo, algunas diferencias: la influencia negativa de la hacienda en el desempeño de la vida ritual que culmina con la pérdida casi total de los rituales colectivos, que inciden en la imagen negativa de la autoridad originaria como el capataz del hacendado, hecho que devalúa la imagen del *jilaqata* del que no se conserva ni el nombre y mucho menos su estrecha relación con el ciclo agrícola y pecuario.

La influencia del esquema militar en la estructura y jerarquía de los sindicatos agrarios denota una verticalidad poco común en el sentido comunitario de la administración de tierras y el cambio de los rituales por la relación prioritaria con el mercado.

La presencia simbólica de la autoridad originaria en el cargo de alcalde mayor (quien todavía porta los símbolos de la comunidad en su vestimenta y es el depositario de la riqueza cultural) ya no tiene una incidencia directa en la producción ni en la sobreexplotación de las tierras.

Las sectas religiosas y la iglesia católica tienen igual magnitud pero en última instancia el comunario recurre a sus raíces para resolver sus problemas, como lo asevera el siguiente testimonio.

... mi papá estaba enfermo tiempito... *jap'iqa* le había agarrado de lo que se había asustado donde el río, ese lugar feo siempre es... los médicos nada no le han hecho, de eso hemos llevado al *yatiri*. Qué será, yo no creo en esas cosas, qué le habrá hecho sanar pero ahora sano se está caminando... (comunaria de Guardaña, octubre de 2000).

6.2. Tenencia de la tierra

Los colonizadores españoles implantaron un sistema con características feudales ya caducas en su país de origen, manteniendo algunos sistemas propios de las comunidades para utilizarlas en su beneficio, hecho bastante similar a la política de expansión inca.

Paz Estenssoro sostiene que no hubo cambios sustanciales con la guerra de la independencia porque los españoles, más sus descendientes, seguían conservando la propiedad de la tierra, los indígenas continuaban con los trabajos serviles y sin remuneración a cambio de cultivar un pedazo de terreno (propiedad de los terratenientes) para satisfacer sus necesidades familiares (mencionado por Trigo, 1999: 125).

Por otra parte, este trabajo gratuito recaía en la falta de interés de los hacendados por mejorar la producción, ya que no hacía falta más inversión que el capital fundiario. Esto les permitía (como dueños y señores) disponer e implantar normas de trabajo en torno a su tierra, de connotaciones infrahumanas para los colonos.

Los colonos, por su parte, como parias en su propia tierra, no tuvieron un cambio sustancial hasta que Paz Estenssoro dictara el decreto ley N° 3464 del 2 de agosto de 1953, el cual se resumía de manera sencilla en el conocido lema de *la tierra es para quien la trabaja*. Esta fue la base del derecho de propiedad de la tierra para el colono de las ex haciendas.

Es de esta forma que, los antiguos dueños, salvo excepciones, retornan a sus tierras

con documentos que acreditan su tenencia.

Lo propio ocurre en Guardaña, donde la Reforma Agraria dota a los colonos de comunidades indígenas de ex hacienda con títulos ejecutoriales en calidad de *pro indiviso* como tierras comunales, pero ocurre también que algunos hacendados vendieron sus haciendas a los propios colonos, poco antes de la Reforma Agraria, otorgando títulos ejecutoriales como propiedad mediana debido a la extensión de las parcelas de 30 hectáreas.

En la actualidad, los descendientes de colonos de estas haciendas expropiadas continúan en posesión de estas dotaciones sin ningún documento registrado que los acredite como dueños de sus terrenos (mencionado también por Guarachi y Córdova ANED, Informe Final, 1999).

6.2.1. Formas de tenencia

En las comunidades de ex hacienda también se mantienen formas de tenencia con características propias. Por norma general, la tenencia corresponde a los descendientes directos de los originarios titulados por herencia, denominados también agregados. La pertenencia al sindicato y la cuota que se paga y por ello también garantiza en alguna medida la tenencia de la tierra.

Bien compañeros, originarios son quienes tienen títulos, a ellos llamamos originarios, es decir, en cada comunidad hay diez en otros seis, así nomás es, más bien los agregados más hartos con unos 15 y en otros unos 20 son (autoridad sindical de Guardaña, 2000).

Herencia: hombre y mujer

Como norma general es del tipo patrilineal. A las mujeres les es negado (salvo excepciones) el derecho a tener tierra porque pueden acceder a ella mediante el matrimonio y también porque las parcelas, en cada generación, se fragmentan más, incidiendo de esa forma en la capacidad productiva de la misma. Por eso se dice que la escasez crítica de las parcelas impide la distribución equitativa a hombres y mujeres.

Actualmente, se reconoce el derecho nominal para las mujeres pero todavía no se hace efectivo sino en casos excepcionales: cuando no existen varones en la familia, cuando hay suficientes parcelas (normalmente son insuficientes) o cuando la mujer reclama por sus derechos.

Ahora nomás están dando tierra a las mujeres, antes no, eso porque la ley ha aparecido, por la ley se reconoce (comunaria de Guardaña, 2000).

A la mujer se la compensa con otro tipo de bienes a cambio de la tierra, pudiendo ser ganado, dinero, etc.

Por matrimonio

La viuda, al fallecer el marido, queda como depositaria y administradora de la parcela que luego será dividida entre los hijos. En caso de no haber hijos los hermanos del fallecido tratarán de transar con la viuda para que ésta ceda su derecho. Este hecho muestra la posición marginal de la mujer en cuanto a la tenencia de la tierra.

6.3. Formas de acceso a la tierra

Es el derecho al uso y manejo de la tierra de acuerdo a normas y costumbres para los comunarios que la requieren y que no tienen el derecho a la sucesión hereditaria o porque les es insuficiente:

Matrimonio

El matrimonio, especialmente para las mujeres, es una forma de acceso a la tierra, de forma inversa es menos común en esta región. Los recién casados tienen derechos pero no sin antes cumplir con las obligaciones que norma la costumbre de las comunidades.

...cuando uno se casa ayuda la comunidad el domingo con *t'ipakus*, regalos, con eso ayuda la comunidad. La familia más que todo son los que ayudan, en todo los servicios ayudan. A los varones les dan herramientas, a la mujer dan sus ollas, su cocina. después el varón participa de la comunidad, tiene que ayudar en las reuniones, presta servicios como autoridad, ahí en el pueblo deben trabajar a todo nivel (alcalde mayor de Guardaña, septiembre de 2000).

Transferencia, compra y venta

La transferencia se realiza en favor de los hijos, respaldados por un documento privado (19%) o en la mayoría de los casos de forma verbal en presencia de todos los miembros familiares (81%).

La compra y venta se la realiza con el respaldo de un documento privado, la venta es ilegal por el carácter de *pro indiviso* del terreno. Pero se dan casos, con bastante fre-

cuencia, en que la transacción está respaldada sólo por la palabra tanto del comprador como del vendedor, el secretario general del sindicato y testigos presenciales, quienes observan atentamente. Esto es común entre los pobladores no alfabetos.

En algunas comunidades la venta de tierras es más a nivel interno, pues no se pueden vender a personas de otras comunidades. Para la venta tiene que autorizar el padre con la anuencia del sindicato, esta regla es válida para los descendientes también.

Las personas de antes tienen títulos y los nuevos (jóvenes) no tienen títulos ejecutoriales. Sólo en algunas comunidades se vende tierras por parcelas, una parcela pequeña es 300 m², una mediana de 500 m² y una grande de 1/2 hectárea. De éstos las tierras se clasifican en buenas, regulares y malas. Una tierra buena cuesta entre Bs 100 a 200. La venta de estas tierras la autoriza el secretario general (comunario de Guardaña, septiembre de 2000).

Las tierras tienen carácter de venta prioritaria a familiares o vecinos de la misma comunidad, esto con el fin de evitar complicaciones legales en caso de no mediar en la transacción un documento escrito. Cuando los jóvenes adquieren terrenos en las comunidades vecinas estrenan también un nuevo *status*, de agregados se convierten a comunarios.

Alquiler

Un fenómeno común en estas comunidades es el alquiler de tierras, sobre todo en jóvenes que están empezando a trabajar con motobombas pero que no poseen terrenos y les es vital alquilar parcelas para poder cultivar.

El monto para optar al alquiler de tierras es variado, se mencionan cifras desde \$us 300 por una hectárea de tierra abonada a \$us 150 y Bs 500 para tierra que no cuenta con abono. La falta de tierras creó otras variantes del alquiler para las que no se cuenta con el efectivo demandado. Una de estas formas consiste en prestarse tierras de otra persona (pariente, vecino o un hermano). Una vez obtenida la producción se vende y se paga por el flete de la tierra.

6.4. Tierras para cultivo

Antes se practicaba la rotación de terrenos de cultivo en las *aynuqas*, donde se podía combinar la agricultura con la ganadería. Este periodo cíclico era decenal.

...No existen muchas tierras, tampoco se puede acudir a otras tierras ajenas. Vivimos en las tierras de acuerdo a lo que nos han dado nuestros padres. Año tras año se va multiplicando la gente, va

disminuyendo nuestro terreno, por eso hay la migración en Guardaña, por ejemplo, es de casi el 50%. Están en Oruro y Cochabamba. Las tierras ya están parceladas en la mayoría del distrito seis. No existen muchas tierras de uso colectivo (comunario de Guardaña, 2000).

Actualmente ya no se maneja las *aynuqas* porque fueron parceladas. Cada comunario posee más de dos parcelas ubicadas en lugares diferentes, también influye el cambio de rubro hacia la horticultura que demanda agua para el riego en abundancia. Este sistema de *aynuqas* o mantas duraba hasta diez años, lo que permitía mantener la fertilidad de la tierra.

La *aynuqa* era un espacio de tierras donde todos sembraban en un solo trecho y se dejaba *descansar* el terreno restante. Esta actividad estaba combinada con el pastoreo comunal, lo que permitía que con el descanso recobre su nivel de fertilidad. Antes se reconocía más el valor solidario del sistema de *aynuqa*, cada vez más parceladas que en la actualidad.

Algunas familias practican el sistema de trabajo al partir, tanto en el pastoreo como en la producción agrícola mediante convenios internos entre familias para fijar el tiempo, los años y la forma de distribución de la producción. Esporádicamente, se reúne mucha gente para el trabajo comunitario en el proceso de producción, esto se denomina *umaraqa*, la familia que hace trabajar prepara la comida para todos los participantes de la comunidad.

Por otro lado, algunas familias optan por vender o alquilar sus tierras a otros, sea por relaciones de parentesco, afinidad o por un acuerdo que beneficia a ambas partes, especialmente cuando la migración tiende a tornarse permanente y queda vacante alguna parcela. La falta de éstas promueve la expulsión de los jóvenes para evitar dividir más las tierras; ahora bien, por el producto del minifundio la migración resulta una alternativa atractiva y cómoda en la ciudad.

En este momento, la mayoría de las comunidades se caracteriza por dedicarse en mayor escala a la producción de hortalizas que les permite mejorar las condiciones de vida, pero otras todavía no ingresaron al rubro de la horticultura. Cada comunidad desarrolla sus labores agrícolas con características culturales propias, por ejemplo los cultivos de secano que no requieren riego ni mayor inversión de tiempo. En años anteriores era la actividad principal de las comunidades, contrariamente los cultivos de hortalizas demandan riego, requieren mayor inversión de tiempo y recursos desde el momento de la siembra hasta la comercialización. Sin embargo, los cultivos de se-

cano ahora se convirtieron en complementarios por la interacción con el mercado, a excepción de algunas comunidades.

El trabajo agrícola se realiza combinando tres formas: laboreo manual, que es un trabajo intensivo en los lugares inaccesibles para yunta y en determinados tiempos del ciclo agrícola (siembra, deshierbe y cosecha); laboreo a tracción animal (yunta de bueyes), que es más generalizado y se presta para cruzar las actividades de la agricultura con la ganadería con buenos resultados, ya que por una parte se aliviana el trabajo y paralelamente se fertiliza la tierra con el estiércol; y finalmente el trabajo a tracción mecánica o tractor es menos generalizado por el costo, su demanda se reduce sólo al roturado.

6.4.1. Situación legal de las tierras

La dotación de las ex haciendas en las comunidades de la central Guardaña eran de propiedad colectiva en calidad de *pro indiviso*. Se brindaba a cada comunario de 15 a 30 hectáreas según la calidad de la tierra, de esta extensión aproximadamente sólo tres eran de terreno cultivable, mientras que lo demás se reducía a peñas, ríos, terreno árido, etc.

Las comunidades no tienen documentos saneados de sus propiedades. Los convenios privados, sean orales o escritos, si bien no tienen carácter legal, tienen validez dentro de la normativa del derecho comunal.

Existen problemas de tierras porque no hay delimitación de linderos. Una forma de resolver estos problemas sería la presentación de planos o la mediación de autoridades locales, como el sindicato o la federación de campesinos. Así se van solucionando estos conflictos.

Estos trámites de saneamiento de tierras deben tener la aprobación de los juzgados agrarios. Sin embargo, en gran parte de las comunidades no existe conciencia aún del saneamiento de aquéllas. El tema del saneamiento está creando conflictos en las comunidades, sobre todo en terrenos de pastoreo comunitario, bofedales y las parcelas que están desparamadas en todo lugar. Este hecho es el problema fundamental para el saneamiento de tierras.

6.4.2. Planificación de la producción

No se realiza una planificación ni un estudio de costos de inversión con anticipación a la producción, lo que se realiza es un listado de cosas que se requieren. Esta es una de las causas de los problemas de pérdida en la comercialización. Existe una planificación más práctica, por ejemplo, en el manejo y preparado del suelo y el riego para una mejor

producción.

Cuando no se realiza un estudio de costos y de mercado (tanto departamental como nacional) para tener una noción de la demanda de hortalizas los resultados no son alentadores, porque las más de las veces no se sabe si se va a ganar o perder. Para incursionar en el mercado es importante conocer sus reglas y juegos.

Por otra parte, es importante también rescatar la planificación y la lectura de los indicadores naturales que manejaban los sabios o abuelos de las comunidades.

En algunas comunidades la planificación de la producción mejoró. En cambio, la comercialización aún tiene sus limitaciones por falta de una buena orientación profesional, porque más de una vez ocurre que la sobresaturación de hortalizas en el mercado local baja los precios de manera alarmante y en el peor de los casos la verdura se pudre porque no se aseguró un mercado.

La cultura oral de nuestros pueblos hizo que la planificación se realice en la mente humana. No se maneja un registro escrito para saber cuánto se invierte, cuánto se obtiene, si se gana o se pierde. Los comunarios no se dan cuenta de su propia autoexplotación, sin mencionar a otros explotadores, como únicos beneficiarios de este río revuelto: los intermediarios, quienes son los que le ponen precio a los productos tanto del productor como del consumidor, quedando para ellos una buena ganancia.

Los precios de costo de inversión varían desde Bs 2 000 a \$us 1 000 según la habilidad, experiencia y picardía de los comunarios.

A una cuarta hectárea entra dos camiones de guano que cuesta 200 dólares (cada camión 100), generalmente se invierte para un cuarto de hectárea (\$us 1 000), tomando en cuenta guano, mano de obra, combustible, semillas y otros (comunario de Guardaña, 2000).

En la mayoría de las comunidades se viene introduciendo semilla peruana para mejorar e incrementar los cultivos de hortalizas. Este producto tiene buena demanda en el mercado por sus buenos resultados. Sin embargo, los comunarios continúan buscando otro tipo de semillas también extranjeras.

6.4.3. Producción pecuaria

Esta es una actividad complementaria a la agricultura. Las tierras comunales para pastoreo se ubican en el cerro donde todos tienen su lugar si es que no está parcelado. El sistema pecuario en Guardaña combina el pasto de las praderas nativas con el cultivo de espe-

cias forrajeras en pequeña escala, existe ganado ovino y ganado bovino, el cual se utiliza también como tracción en la producción agrícola.

La reproducción de los animales está condicionada por el espacio ecológico. La extensión de forrajes, manejo técnico y las formas de tenencia de animales al interior del núcleo familiar.

Estos factores reflejan hechos históricos desde la Reforma Agraria de 1953, donde la política agraria del Estado causa efectos negativos en la actividad agropecuaria por la excesiva parcelación de tierras, restringiendo los espacios de pastoreo comunal y desplazando las formas de trabajo comunitario.

En la actualidad, se resalta el manejo de animales y la producción pecuaria en pequeños espacios ecológicos. Estas tierras de loma natural son poco accesibles a la actividad de cultivos intensivos. Según la versión de los propios comunarios es determinante en el desarrollo de una economía rural.

Hay que saber bien el manejo de los ganados desde su nacimiento hasta el momento de la venta, sólo así podemos saber si hemos ganado o no. Para tener recursos económicos hay que manejar bien los ganados (comunario de Guardaña, 2000).

Pero los problemas con los animales es la presencia de enfermedades a causa de sequías y la falta de forrajes. Según los comunarios les hace falta una eficiente capacitación técnica. Otra limitación que impide la producción pecuaria es el manejo tradicional de animales, la crisis productiva que imposibilita incrementar las condiciones de vida, la falta de créditos y el apoyo técnico para mejorar el manejo de ganado.

En esa medida, los resultados reflejan que en la zona es deficiente el apoyo a la producción pecuaria, sin embargo, hay comunarios que con sus propios esfuerzos lograron rebasar límites técnicos y económicos al introducir animales de raza mejorada, sobre todo en el ganado lechero donde se combinaron entre el criollo y el mejorado. Se calcula tres cabezas de ganado por familia.

Los cambios permanentes en los factores climáticos que se dieron provocaron sequías prolongadas de año en año, heladas frecuentes y otros factores que incidieron gradualmente en la despoblación de cobertura vegetal, como arbustos, forrajeras y pastos nativos, debilitando y restringiendo significativamente la cría y la reproducción del ganado ovino y bovino.

Es importante considerar los espacios de pastoreo. Existen comunidades que todavía

mantienen zonas de pastoreo común o de carácter colectivo.

El cuidado de los animales es responsabilidad, en primera instancia, de las mujeres. Aunque los hijos ayudan también en este trabajo y en muy pocas ocasiones delegan este cuidado a otras personas. Sin embargo, existen razones familiares y económicas para dejar el cuidado de los animales a parientes y personas de confianza.

6.5. Vida cotidiana

A continuación se detallará el uso del tiempo de un día en una familia de la comunidad central Guardaña.

El trabajo de la mujer en la comunidad es de mucha responsabilidad. Son las que más trabajan en la preparación de los alimentos, atención a los hijos, riego, transplante, deshierbe, pastoreo de animales, recolección de leña, reuniones, tejidos, hilado, aseo de la familia, etc. Las mujeres también pueden poseer cargos, especialmente las que tienen tierras.

En la siembra y cosecha trabaja toda la familia, aunque algunas veces se contratan peones. Hay ocasiones en que se trabaja en el *ayni* en el caso de una familia extensa, sobre todo en el transplante de las cebollas. La colaboración de la familia y los hijos es temporal sólo cuando entran en vacaciones escolares.

Cuando la gente migra a la ciudad, la mujer es la que se queda a cuidar el ganado y la tierra. Realiza también algunos trabajos para los familiares, pero en determinadas ocasiones, para trabajos específicos, es necesario contratar peones.

Actualmente, los cambios permanentes que se introducen en el aspecto socioeconómico, político y cultural, hacen que las formas de organización al interior de las comunidades se hallen debilitadas, profundizando la individualización en los comunarios. La práctica de formas de reciprocidad como el *ayni*, *minke'a*, *ch'uqu*, etc, van desapareciendo.

De hecho, la composición de las unidades familiares tienen roles específicos en los niños, hombres y mujeres. Persiste el concepto del ciclo de vida que caracteriza a esos. El niño (a), fuera de ir a la escuela, cumple la función de pastor, el hombre prioriza el trabajo de barbecho y siembra para luego salir al mercado de trabajo. Y la mujer es quien generalmente se queda en el campo junto a su ganado y sus hijos menores como un comodín capaz de suplir el trabajo de los miembros faltantes durante la desintegración temporal de la familia.

Cuadro 11
Actividades cotidianas

HRS.	TAREAS: PADRE	TAREAS: MADRE	TAREAS: HIJOS	HIJAS
5:00	Aseo de la casa.	Prepara el desayuno: sopa y fiambre.		
6:00	Se sirve el desayuno. Comienza el trabajo de riego y fumigación	Servir el desayuno a toda la familia. Atención a los hijos.	Desayunan.	Desayunan y ayudan a cocinar a la madre.
8:00	Inicio de trabajo de trasplante y aporque.	Lleva el almuerzo y fiambre. Lleva ovejas, vacunos y otros.	Se alista para ir al colegio.	Se alistan para ir al colegio.
10:00	Descanso, <i>pijcheo</i> .	Descanso, <i>pijcheo</i> y cuidado del ganado.	Colegio.	Colegio.
12:30	Merienda toda la familia.	Merienda toda la familia.		
13:30	Inicio de trabajo.	Trabajo.	Ayuda al padre con el trabajo.	Ayuda a la madre.
15:30	Descanso.	Descanso en el trabajo.	Descanso.	Siguen cuidando el ganado.
16:00	Continúa el trabajo.	Continúa el trabajo.	Continúa ayuda al padre.	Continúa el cuidado de ganado.
17:00	Recojo de herramientas y descanso del trabajo.	Continúa el cuidado de ganado.	Ayudan a recoger las herramientas. Descanso.	Continúan con el pastoreo de ganados junto a su madre.
18:00	Se queda a recoger las parcelas.	Lleva al ganado a su corral, recojo de leña.	Se ordena a la casa. Deporte.	Ayudan a llevar el ganado a su madre.
19:00	Continúa con el riego.	Prepara la cena.	Hacen trabajos del colegio.	Ayudan a llevar el ganado a su madre.
20:00	Cena general.	Sirve la cena a toda la familia.	Cenan.	Cenan.
21:00	Ven televisión.	Aseo de los utensilios de la cocina.	Tarea escolar.	Tarea escolar.
22:00	Descanso.	Descanso.	Descanso.	Descanso.
DOMINGO	Aseo, deportes y otros.	Aseo, lavado de ropa. Limpieza de la casa y otros.	Aseo, tarea escolar, deporte y otros.	Aseo, lavado de ropa. Tarea escolar y otros.

Fuente: Elaboración propia.

6.6. Ciclo productivo

El ciclo productivo es el resultado de la interacción de dos esferas: el andino (responsabilidad de los alcaldes comunales), Todos Santos, año nuevo, carnaval, Pascua, Pentecostés (culto a los antepasados y ritual agrícola) y el católico, que rige la fiesta de los santos, donde los pasantes son los responsables.

En términos de desarrollo regional, sobre la base de las actividades agrícolas y pecuarias, este medio geográfico presenta una oferta variable de recursos, posibilidades y limitaciones productivas.

La producción en los dos sistemas ecológicos de pampa y loma dan paso a muchas percepciones y definiciones donde las actividades productivas dependen del recurso vital de agua; asimismo los comunarios resaltan la falta de tecnología aplicable a las condiciones físicas del espacio, donde la mayoría de las comunidades emplean la tecnología empírica de la tradición andina frente a la falta de apoyo crediticio y técnico, etc.

Por otro lado, la producción comunal agrícola, desde la visión andina actual, se divide en tres partes: consumo familiar, producción de semilla y comercialización.

Los fenómenos naturales son los que perjudican a la producción normal. La producción está condicionada al tiempo de lluvias. Existen tiempos donde las heladas, granizadas y sequías no previstas causan pérdidas en la producción. Los comunarios están conscientes de la necesidad de la unidad para contrarrestar estos desastres, realizando campañas de reforestación (ver cuadro 12).

En el cuadro siguiente se muestra la variedad de cultivos que las comunidades realizan diferenciando tiempos de lluvia. En las labores de agricultura, principalmente en el barbecho y la siembra, es importante considerar el uso de *tecnología*, en este aspecto las características físicas del espacio definen el uso de yunta (arado a tracción animal), tractor, motobombas y trabajos manuales.

6.7. Capacidad productiva agrícola pecuaria

En algunas regiones el uso de abono inorgánico y la sobreexplotación deja a la tierra muerta, por ello los comunarios volvieron al uso del abono orgánico, pero no hallan remedio para la sobreexplotación. Esto es una consecuencia de la excesiva parcelación de la tierra en el afán de dotar a cada hijo de una parcela que con el tiempo incida en la imposibilidad de hacer *descansar a la tierra* con la rotación de los terrenos de cultivo.

Lo que actualmente se practica es la rotación de cultivos que tiene una repercusión

mínima en la productividad. Esta es una práctica anual común pero cada comunario la realiza con sus parcelas (entre 10 y 20 por familia), esto de alguna forma ayuda a atenuar el desgaste notorio de la tierra.

Por otra parte, la producción de hortalizas demanda una fuerte inversión que en ocasiones no se recupera ni para cubrir algunos gastos de inversión, una camionada de abono orgánico, gasolina para la bomba de agua, semilla y pago de jornal a los peones. La escasez de agua se hace evidente cuando se tiene que cavar más para obtener agua. Por eso, la bomba de agua es primordial y puede determinar la producción.

6.8. Ferias y mercados

No se entrará a desarrollar costos numéricos de comercialización, sino más bien se rescatará la preocupación de los mismos comunarios desde su situación real. Para tal efecto, en este análisis se tomará la diferenciación de los siguientes aspectos: precios, mercado, ferias, contrabando, productos ecológicos y tipo de cultivos.

Los altos costos de producción, acompañados por la crisis económica y el juego de la oferta-demanda afectan la comercialización en estas comunidades campesinas. Los precios de las hortalizas se caracterizan por la calidad ecológica, que generalmente no es valorada por los consumidores. Los productos de contrabando que ingresan de los países vecinos no necesariamente garantizan su calidad biológica. Según los testimonios de los comunarios estos productos de contrabando *liquidan* el valor y costo de los productos locales, que se caracterizan por ser bastante económicos.

De esa manera, las posibilidades productivas que se dan en las comunidades permiten llegar a los mercados locales e interdepartamentales.

La producción de hortalizas últimamente se expandió a las provincias vecinas y también del interior del país, lo que produce esta sobresaturación en los mercados.

La competencia en las ciudades se hace tangible por el contrabando, por ejemplo, en La Paz se comercializa cebolla de Perú y Chile. Este hecho significa una reducción de precios y una pérdida considerable que no permite la recuperación ni siquiera de la inversión para los comunarios de estas zonas.

Los intermediarios llegaron a monopolizar los mercados del eje central, creando sus propios sindicatos, cerrando así toda posibilidad de comercializar los productos de Oruro. En muchas comunidades estos comerciantes (*ranqbirus*) compran la producción en la misma comunidad, a veces, los productores son engañados porque los intermediarios llevan sus productos en consignación o al fiado mediante un convenio verbal. El pago en

Cuadro 12
Ciclo agrícola

MES	ACTIVIDADES	INSTRUMENTOS	PRODUCTOS	DÓNDE	QUIÉNES
ENERO	Deshierbe-riego de hortalizas. Cosecha, comercialización de hortalizas. Siembra de forraje. Control de plagas.	Manual, herbicida (sencor, tri-bunil). Motobomba tractor. Insecticida Folidol.	Zanahoria, cebolla, cebada, avena, haba, alfalfa.	Parcelas 1-2 hectáreas. Mercados: Oruro, La Paz 5 a 6 hectáreas por familia.	Toda la familia. Tractor. Pago a jornaleros.
FEBRERO	Riego, cosecha, comercialización de hortalizas.	Motobomba manual.	Cebolla, zanahoria, haba, arveja.	M e r c a d o s : Oruro, La Paz, Cochabamba, Santa Cruz.	Toda la familia. Jornalero (<i>ayni</i>).
MARZO	Riego, cosecha y luego comercialización de hortalizas, barbecho.	Motobomba manual, tractor.	Cebolla, zanahoria, haba, arveja.	Cultivo en parcelas. M e r c a d o s : Oruro, La Paz, Cochabamba, Santa Cruz.	Toda la familia. Pago jornalero mediante el <i>ayni</i> .
ABRIL	Riego, cosecha, comercialización, barbecho. Campaña de desparasitación animal, interna y externa.	Motobomba manual, tractor. Instrumento veterinario.	Cebolla, zanahoria, vacuno, ovino. Ivomec.	M e r c a d o s : Oruro, La Paz, Cochabamba, Santa Cruz.	Toda la familia. Pago al jornalero mediante el <i>ayni</i> .
MAYO	Riego, cosecha, comercialización. Cosecha de forraje. Cosecha tubérculos y cereales.	Motobomba manual. Tractor.	Cebolla, zanahoria, papa, haba, quinua, avena, alfalfa.	M e r c a d o s : Oruro, La Paz, Cochabamba, Santa Cruz.	Toda la familia. Pago al jornalero mediante el <i>ayni</i> .
JUNIO	Cosecha total de sembradíos. Campaña de vacunación.	Manual. Instrumento veterinario.	Haba, trigo, quinua, grano, papa, avena. Aftosan-3.	En parcelas propias.	Toda la familia.
JULIO	Cosecha total de sembradíos. Campaña de vacunación.	Manual. Instrumento veterinario.	Haba, trigo, quinua, grano, papa, avena. Aftosan-3.	En parcelas propias.	Toda la familia. Promotor.

(Continúa)

Cuadro 12 (Continuación)
Ciclo agrícola

MES	ACTIVIDADES	INSTRUMENTOS	PRODUCTOS	DÓNDE	QUIÉNES
AGOSTO	Riego de parcelas, traslado de <i>wanu</i> , rotura de parcela. Riego, roturación. 1ra. siembra.	Motobomba, camión. Tractor y yunta. Motobomba, manual, yunta, tractor.	Haba, arveja. Clivitasan. Zanahoria, cebolla, nabo, lechuga, haba.	Parcelas propias. Parcelas propias.	Varones, peones. Promotor. Toda la familia y el jornalero.
SEPTIEMBRE	Riego, roturación. 2da. siembra de quinua.	Motobomba, manual, yunta, tractor.	Zanahoria, nabo, cebolla, rábano, lechuga, quinua.	Parcelas propias.	Toda la familia y el jornalero.
OCTUBRE	Riego, roturación. 3ra. siembra de quinua, papa, trigo. Desparasitación.	Motobomba, manual, yunta, tractor.	Zanahoria, nabo, cebolla, rábano, papa, quinua, trigo. Ivomec.	Parcelas propias.	Toda la familia. Pago al jornalero (<i>ayni</i>).
NOVIEMBRE	Riego, deshierbe, 4ta. siembra y forraje.	Motobomba, manual, herbicida, yunta, tractor.	Zanahoria, cebolla, papa, cebada, trigo.	Parcelas propias.	Toda la familia.
DICIEMBRE	Riego, deshierbe aporque. Siembra y forraje.	Motobomba, manual, yunta y tractor.	Zanahoria, cebolla, papa, cebada, avena.	Parcelas propias.	Toda la familia (<i>ayni</i>).

Fuente: Elaboración propia, 2000.

efectivo se realiza esporádicamente y en alguna ocasión queda en el olvido.

Los comunarios se dedican a la producción de hortalizas, aunque decidieron conformar asociaciones pequeñas para transportar la producción hacia las ciudades ya mencionadas. Sin embargo, este esfuerzo no satisface las expectativas de todos porque la falta de planificación hace que 40 camiones con verdura saturan un solo mercado, impidiendo la fluidez de las ventas.

Esta es una de las grandes dificultades de la zona investigada, la falta de una organización regional a nivel de los productores de hortalizas para garantizar el mercadeo y asegurar puestos de venta en el eje central.

Existe la necesidad de coordinación entre las comunidades productoras de hortalizas y también de fortalecer la organización y buscar apoyo institucional en la capacitación técnica y comercial.

Es importante hacer referencia a la feria dominical que semanalmente se realiza en la población de Caracollo, a las ferias de los mercados campesinos de Kantuta y Abaroa en Oruro los martes y viernes. Estos mercados se constituyen en el centro de comercialización de sus productos. Para los comunarios las ferias son de mucha

Cuadro 13
Problemas de comercialización

CAUSAS	EFFECTOS	SOLUCIONES
1. No existe una organización fuerte y unida de horticultores.	1. No hablamos el mismo idioma en los precios. No nos valoramos. No hay reuniones.	1. Potenciar y mejorar la organización de los horticultores. Formación de líderes producción.
2. No regulamos los precios de nuestros productos.	2. Afecta al capital que se invierte. Trabajamos a pérdida.	2. Fijar precio en base de los productos de acuerdo a nuestro costo de producción.
3. No coordinamos los precios en el ámbito local y nacional.	3. Los intermediarios siempre se aprovechan.	3. Conformar la Confederación de Productores de Hortalizas en el ámbito local y nacional.
4. No hacemos cálculos de costos de producción de las hortalizas.	4. No sabemos si perdemos o ganamos. No conocemos precios reales de los productos.	4. Capacitarnos en los precios, costos y practicar en nuestra casa con apoyo de nuestros hijos.
5. Competencia de otros países (Perú, Chile) con variedades seleccionadas y bonitas (utilizan fertilizantes y abono químico).	5. No se vende bien la producción. Los intermediarios los prefieren.	5. Protección y control por parte del Estado a los productores bolivianos.
6. Imposición de precios por: revendedores, rescatis, mayoristas. Entregamos los productos a los intermediarios (fiado), monopolio del mercado (La Paz, Cochabamba, Santa Cruz), sabotajes de los intermediarios.	6. Se aprovechan de nuestra débil organización. Sabotean la venta. Se fían, se van y no vuelven más. Ellos ganan más que los productores, nos piden sindicalizarnos con cuotas de \$us 500.	6. Apoyo de las autoridades políticas municipales en la búsqueda del mercado del país (La Paz, Cochabamba, Santa Cruz).
7. Nuestros productos no son presentables.	7. Perdemos. Venta. Clientes. Mercados.	7. Mejorar la producción, la calidad de nuestros productos. - Mejorar tierras. - Control plagas. - Semillas certificadas y buenas.

Fuente: Elaboración propia.

importancia, pues se podría decir que es el único lugar donde se puede convertir el producto en moneda.

Los meses en los que se llega con frecuencia a los mercados, en este caso a la feria con los productos de la zona, están relacionados con los tiempos de cosecha: junio, julio, agosto, septiembre y el resto de los meses del año. Combinado con algunas actividades internas, los comunarios salen a buscar fuentes de trabajo en las ciudades para completar la economía familiar.

A comparación de las ferias comunales, las ferias urbanas confrontan características y connotaciones sociales. En esta realidad los comunarios son presa fácil de los intermediarios y los consumidores por los precios bajos que ofrecen por sus productos.

Hay comunidades que también desarrollan trabajos complementarios, por ejemplo la producción de almácigos de cebolla en carpas solares de construcción rústico-semisubterráneas. Mientras que otras tienen perspectivas de producir sus propias semillas.

Asimismo, muchas familias elaboran su economía familiar dedicándose a la crianza de animales de casa.

6.9. Manejo de los recursos financieros: créditos

Las comunidades participantes manifiestan que los créditos apoyados por ANED ayudaron al fortalecimiento de la *economía* campesina. Sin embargo, es necesario seguir trabajando con este tipo de financiamiento hacia la industrialización de la producción agrícola.

Los créditos son fundamentales para las actividades agropecuarias, sin lo cual, éstas no tendrían posibilidades de mejorar las condiciones de vida. Señalan que los créditos con bajos intereses y a largo plazo generarían un mejor desarrollo en las comunidades. Es necesario contar con una política crediticia que dé respuesta a los riesgos climatológicos del año y que ayude a disipar posibles problemas de mora y empobrecimiento por la presión de los altos intereses de las entidades financieras.

En estos últimos años aparecieron instituciones prestamistas con intereses altos que no están sumidas en la realidad del campo. Lo más apropiado sería la creación de créditos a largo plazo, acorde a la producción anual de las comunidades.

Con el programa *leasing* de ANED se ayudó a solucionar los problemas de sequías. *Sin motobomba no hay vida*, es el lema de algunos comunarios. Sin embargo, también

tienen algunas críticas que es necesario puntualizar, como el retraso en la entrega de las motobombas que afecta al ciclo productivo y las épocas de riego; problemas técnicos de las motobombas que no son solucionados a tiempo por las casas comercializadoras, algunas motobombas no son verificadas, no rinden bien y la capacitación técnica para aprender a arreglarlas.

Los créditos están relacionados fundamentalmente con las actividades de ganadería y cultivos. Con la ayuda del técnico se realiza un cronograma de devoluciones de la inversión, por tanto, el crédito responde a las necesidades reales de los comunarios. Es necesario que las instituciones de financiamiento tomen en cuenta que las actividades comunales están condicionadas, en muchas comunidades, a los factores medio ambientales como la falta de lluvias, las heladas, granizos e inundaciones.

6.10. Conflictos: campesinos sin tierra

Los últimos movimientos de campesinos sin tierra en el chaco tarijeño no está ajena a los campesinos del altiplano orureño, quienes sufren las consecuencias del minifundio. El siguiente testimonio expresa esta situación dramática.

Ahorita hay gente ambulante porque tienen varios hijos y no tienen tierras. Entonces no pueden hacer alcanzar a todos sus hijos, entonces por eso ahora debe ser consciente si tiene siete hermanos y se debe dejar; otros tienen muchos hijos y ya no se hacen alcanzar las tierras y se van. Entonces dos o tres se quedan con la *mama* aquí, se trabajan entonces estos compañeros se viven ayudando nomás, porque su tierra es pequeñito nada más porque poco se siembra y por eso se ayuda... mayormente algunos tienen varios hijos entonces de uno en uno se van, porque les toca una parcela, dos parcelitas entonces qué van hacer, tienen que irse, y nosotros también estamos al borde de eso, entonces yo creo que un poco esta verdura nos salva. Si es que no hubiera entonces agua no estamos destinados a migrar 100 % porque sin agua qué vamos a hacer, esto le digo con conocimiento de causa. Después de que las cooperaciones que han llegado hasta aquí hay poca agua, ya sabemos nuestro destino, nuestro futuro (autoridad comunal de Guardaña, septiembre de 2000).

Los campesinos sin tierra de Guardaña trabajan como jornaleros en las parcelas del mismo lugar, el pago es por jornal diario entre Bs 20 y 30 para los varones y de 15 a 20 para las mujeres. Cada jornalero trabaja con sus hijos pero sólo se reconoce el trabajo de los adultos.

Conclusiones

Central Guardaña está conformada por comunidades de ex hacienda (la tierra fue transferida durante la Reforma Agraria de 1953 a los ex colonos) con carácter de *pro indiviso*,

dotando a cada colono de su título ejecutorial.

La herencia es patrilineal, aunque se reconoce el derecho nominal de la mujer a quien se ofrece una modesta compensación por este derecho, incentivado más que todo por el apoyo que le brinda la legislación boliviana.

La tierra está distribuida en parcelas cada vez más pequeñas al ser divididas entre los hijos, a pesar de que las hijas muchas veces quedan al margen de este derecho. El minifundio está dando paso al microfundio por la excesiva parcelación y también está generando una nueva categoría de campesinos sin tierra que trabajan ambulando como jornaleros en sus mismas comunidades y en las aldeañas. Cada comunario tiene más de dos parcelitas ubicadas en diferentes lugares.

La actividad principal es la agricultura que se complementa con la actividad ganadera en poca escala, especialmente de ganado mayor para aprovechar la tracción animal. Los cultivos de horticultura se inclinan al tipo intensivo porque la escasez de tierras se convirtió en un obstáculo para mantener la rotación de cultivos en las *aynuqas*, que eran terrenos de cultivo comunal tradicional donde la tierra podía *descansar* hasta diez años. Actualmente, cada comunario practica la rotación anual de cultivos en sus propias parcelas.

Se mantienen resabios de relaciones de reciprocidad en las formas de producción como la *partida* o *compañía* en la familia extensa.

La actual distribución discontinua de la tierra es el producto de la parcelación de las *aynuqas* o mantas, situación que limita el uso de la tierra.

La capacidad productiva de la tierra está depreciada por los cultivos intensivos y el uso de los productos químicos, aunque no se usan estos con exceso.

7. Estructura organizativa de la central Guardaña

Las formas organizativas que hay corresponden a la central Guardaña, sin embargo esta es compleja y se halla debilitada por los cambios externos actuales y pasados, particularmente por ser una zona de ex hacienda. Comunidades que en el transcurso del tiempo estructuraron formas organizativas, algunas de ellas de figura precolonial, las otras, incorporadas a tiempos actuales, lo cual genera conflictos de representatividad frente a instituciones externas y demandas comunales.

Por lo tanto, la sobreposición de cargos y funciones es notoria, en esa medida, se tratará de identificar las formas de organización que se dan:

- Organización originaria: la comprendemos más por la relación del cargo con el territorio, la administración de recursos y el control interno de productividad desde una perspectiva más simbólica, como cuando el *jilaqata*, en tiempos críticos de productividad, organiza junto a los comunarios *los ayunos* (participación conjunta de la comunidad). En el caso concreto de Guardaña y a comparación de otros espacios territoriales, las autoridades *originarias* se caracterizan por el uso de símbolos, lejos de lo que es el concepto de *ayllu* y la división de parcialidades como efecto del asentamiento de haciendas y patrones en la zona.

La organización de las haciendas tiene variantes de lugar en lugar. Unas se mantuvieron con formas de organización tradicional, que fueron aprovechadas por las haciendas. En la actualidad, en Guardaña la organización originaria expresa la jerarquía militar en el siguiente orden: Guardaña Mayor, Liqi liqini Segunda Mayor, Wintillita Capitán y Mulli Punku. En este orden la cabeza más importante es el alcalde mayor, seguido por el alcalde policial, la característica principal de cada uno de ellos es el uso del poncho.

- Organización sindical: los comunarios miembros de la central Guardaña, a partir de la posesión de tierras, reconocen como una de las organizaciones más representativas al sindicato agrario. Para ser dirigente sindical, según fuentes testimoniales, los comunarios deben cumplir ciertos requisitos que son definidos internamente. La mayoría de edad en las personas define el acceso al derecho de los cargos y servicios en la comunidad, hecho que legitima el acceso al uso y manejo de pastos (bofedales), agua, tierra de pastoreo y otros beneficios.

El cargo sindical tiene la duración de un año y está representado por un secretario general como cargo máximo, seguido por otros complementarios. En la memoria de los comunarios el sindicato nació junto con la Reforma Agraria y se introdujo a las comunidades de ex hacienda como una de las alternativas más importantes en la búsqueda de cambio en el contexto de las haciendas rurales, donde hasta entonces los pongos estuvieron sometidos a la servidumbre sin beneficios que respaldasen sus principales expectativas de integración a las políticas nacionales.

Particularmente, la tendencia ideológica del sindicato fue la de legitimar y reivindicar los derechos de los comunarios en contra de la explotación y servidumbre.

Los sindicatos agrarios se reconocen entonces como una nueva forma de organi-

zación de control comunal, y de acuerdo a intereses reivindicativos en las provincias se constituyen las centrales provinciales y a nivel departamental en la Federación Única de Trabajadores Campesinos, afiliada a la organización matriz de la CSUTCB.

- Organización comunal: al interior de las comunidades se recrean suborganizaciones, nos referimos a aquellas más coyunturales y temporales que surgen más por influencias externas como el club de madres, cooperativas agrarias, comités de electrificación, de agua potable, asociación de productores horticultores y otros que tienen funciones determinadas como la de gestionar permanentemente posibilidades de acceso a recursos y financiamientos para el desarrollo de actividades comunales.
Los alcances son de carácter paliativo con poco o sin nada de éxitos, pues responden a ciertas necesidades muy coyunturales.
- Organización de servicios: De acuerdo a las características poblacionales, buscan dotar a la población de servicios básicos como una posta sanitaria y otros que generan responsabilidades y roles que deben asumir el alcalde escolar, el presidente de la junta escolar o el promotor de salud, etc.
- Organización estatal: cargos desempeñados por los mismos comunarios como agente cantonal, corregidor, agente municipal, el representante de la organización territorial de base, el comité de vigilancia, etc. Estos cargos tienen mayor relación con instancias del Estado o niveles políticos.

Al interior de los cargos citados persisten ciertas lógicas de pensamiento que con el tiempo se convierten en costumbres internas, las cuales los comunarios las asumen como propias.

En ese sentido y en relación con instancias externas el sindicato y otros cargos definidos no tiene carácter competitivo. Sin embargo, queda claro lo que son los roles en términos de representatividad y políticas internas. La diferenciación entre ambas organizaciones está en que lo originario reivindica tímidamente lo que es la tradición cultural y sindical.

Una de las grandes debilidades es la extrema dispersión de funciones que generalmente tienden a sobreponer criterios e intereses particulares que ocultan la realidad interna comunal.

7.1. Derechos y obligaciones (roles y funciones)

Por la compleja situación organizacional que se da al interior de las comunidades de ex hacienda, trataremos de diferenciar los derechos y obligaciones a partir de dos formas de organización: lo sindical y lo originario que resaltan más en la lógica de los comunarios.

El poseer tierra en la comunidad implica el cumplimiento de obligaciones y éstas dan lugar a los derechos internos como el uso de agua, contar con servicios básicos, el pago de *contribución territorial* por *sayaña*, acceso a créditos y participación con instituciones externas. En el marco de la definición de los roles, describimos las principales obligaciones de ambos espacios de organización asumidas por los comunarios y reconocidas como principales cargos:

- Secretario general del sindicato: convoca a reuniones mensuales, amplia, organiza cursos de capacitación, forma parte en la resolución de conflictos (traspaso de lindes, distribución de aguas). El vocal es el que colabora en las citaciones y las convocatorias.
- Alcalde mayor: convoca a reuniones mensuales, vela por el estado de los caminos, organiza costumbres (ayunos en caso de sequías) y fiestas comunales (carnavales), ayuda al sindicato y al corregidor en el problema de tierras y sanciona a los infractores en las peleas y riñas entre los miembros de la comunidad.
- Alcalde policial: realiza trabajos comunales, notifica y convoca a reuniones, participa en las comisiones, ayuda al secretario general, también puede convocar a los *ayunos* en casos de sequía.
- Corregidor: soluciona problemas grandes como violaciones, peleas; se relaciona con las autoridades políticas, participa en demandas de tipo judicial, realiza trámites para el conjunto de la comunidad.

Desde la perspectiva interna, para los comunarios los demás cargos establecidos no son muy claros, al parecer son sobrepuestas a las demás funciones. En algunas situaciones una persona asume dos y hasta tres cargos afines, esto hace que exista dispersión de funciones debilitando la representatividad de roles.

En el tren de cargos, quienes además de poseer tierras comunales, asumen responsabilidades dirigenciales en cumplimiento a normas internas establecidas generalmente

en asambleas o ampliados. Las características poblacionales definidas en comunidades pequeñas o grandes generan diferencias en el momento de asumir obligaciones, en las comunidades pequeñas se da la doble o triple pasantía de cargos.

Los funciones y roles de los alcaldes mayores o *jilaqatas* en las comunidades de ex hacienda presentan características más simbólicas que expresa el pasado como *extracto de autoridades originarias de los ayllus*, en esa medida los roles no son tan competentes, sobre todo los políticos frente a las organizaciones sindicales.

El sentido de reciprocidad con la comunidad en el marco de los derechos y obligaciones va en descenso, uno de los ejemplos claros es la pérdida del concepto *chacha y warmi* (hombre y mujer, respectivamente) que en los *ayllus* originarios todavía es vigente, en la comunidad de ex hacienda persiste más la tendencia de fragmentación en las familias.

Según fuentes testimoniales, en el pasado los alcaldes mayores tenían bastante importancia sobre todo en los aspectos de organización y contribución territorial. Cumplían el rol de emisarios con características socioculturales relacionadas con el tiempo y la productividad.

En la actualidad se relegó la función de los alcaldes a realizar trámites sin mayor importancia, pero en la lógica de las personas la principal responsabilidad del alcalde mayor es colaborar con los actos rituales para una buena cosecha.

En aspectos de cobro de *contribución* territorial y otros aportes sindicales establecidos se hace responsable el secretario general del sindicato; aunque antes la realizaba el *jilaqata*. Actualmente, el sindicato es el que tiene más poder de convocatoria y decisión con participación de la comunidad. Otra de sus obligaciones es la disposición de las *sayañas* desocupadas para poder destinarlas a otras personas.

7.2. La vigencia de la lógica del thaki

La lógica del *thaki* en el contexto andino se la comprende como la relación del ciclo de vida de las personas. En Guardaña ésta es entendida a partir del cumplimiento de las actividades que se van desarrollando al interior de las comunidades. Por otro lado, tiene relación con la escuela de aprendizaje donde los recién nacidos y hasta las personas más viejas de la comunidad van en constante relacionamiento e intercambio de conocimientos y saberes.

En las comunidades de la ex hacienda en el pasado habría sido vigente el sentido del *thaki*, actualmente se tratará de explicarlo más en función de los cargos y servicios,

signo del camino definido donde las personas con pertenencia a la comunidad deben asumir sus responsabilidades.

El sentido del *thaki* está sujeto a una estricta normatividad interna que parte desde la familia, comunidad y otras instancias delineada por los propios comunarios.

En la actualidad, todavía persisten algunas normas internas que hace al propio alcalde mayor como el cargo originario, al respecto manifiesta un comunario:

Después de recibir el cargo, la autoridad encabeza y planifica los costumbres, tienen libros de actas para las reuniones de cada mes donde anotan los resultados, para ver los anteriores autoridades qué es lo que hicieron, qué problemas internos de la comunidad y las familias se han resuelto.

En la actualidad, el criterio de transmitir saberes de padres a hijos perdió cierta importancia, incluso la capacidad de comunicación de valores internos como los rituales propios de la comunidad.

La autoridad *originaria* en la comunidad de la ex hacienda es el alcalde, equivalente al *tata jilaqata* de los *ayllus* originarios, quien antes cuidaba la comunidad. Sin embargo, el asumir el cargo, por un lado mermó el hecho de ser una obligación moral, tal como manifiesta un comunario:

... cada uno es personalista. Nos falta conciencia, así tal vez podemos rescatar un poco nuestros valores. Podemos organizarnos porque de la *Pachamama* nos hemos olvidado, por eso estamos reflexionado. Somos creyentes, todos nos tenemos que entender, entre todos los contribuyentes.

La información etnográfica recogida marca dos espacios de tiempo claramente definidos. Acá los comunarios expresan un pasado paradójico al presente, para ellos los alcaldes mayores tenían que cumplir roles plenamente enmarcados al contexto interno y las formas de relacionamiento con sus pobladores y su territorio.

A partir de la introducción de nuevas conductas y poderes políticos actuales, como se repite en la mayoría del contexto andino, las autoridades de carácter originario en el ámbito de participación política quedan *marginadas* de sus funciones y se convierten en mandaderos de los poderes políticos y sindicales.

Sin embargo, a pesar de estar debilitadas, se mantienen ciertas normas que caracterizan el pasado con el presente. Por lo general, todos en la comunidad siguen la línea del *thaki* mediante los cargos de manera entremezclada entre los de servicio, sindical, estatal y originarios.

7.3. La simbología

En el contexto andino uno de los elementos que ayudó a mantener la identidad es el uso de símbolos adecuados en diferentes espacios socioculturales. De acuerdo a la versión oral de las comunidades de central Guardiaña los elementos simbólicos en el pasado ayudaron a que los miembros de la comunidad se unan con las autoridades.

7.3.1. Uso y manejo de símbolos

Nos referimos al uso de símbolos por los alcaldes mayores (varones), que es lo más visible a comparación de las mujeres y los usados en los *ayllus* originarios. En esa medida, se rescatará, desde la versión de los comunarios, la importancia de los símbolos:

- El sombrero representa el honor de la autoridad, protege la cabeza con la que piensa, es una especie de corona que representa dignidad y personalidad de ser autoridad comunal.
- El ch'ulu se utiliza para el frío, abriga el pensamiento y cubre la inteligencia de la comunidad, protege los oídos para escucharla.
- La bufanda (chalina blanca), representa su relación y la capacidad de observación de la naturaleza.
- El poncho rojo caracteriza la zona, simboliza la protección contra los fenómenos naturales. Abriga también a la comunidad de los malos tiempos, como la helada y el granizo. Símbolo de autoridad, se usa todo el año, desde el momento en que jura hasta dejar el cargo.

Al igual que en otros espacios comunales el colocarse el poncho es signo de cargar responsabilidad, también el aguayo de las mujeres protege del frío. El rojo o verde define la estación del tiempo (verde cuando el tiempo es lluvioso y rojo para el seco). Las *mama jilaqatas* antes se vestían con una pollera de bayeta, aguayos rojos e *inkuña* rojas.

- La *lonja* o *kupi ampara*, equivalente al chicote. En la tradición oral es el sustituto del toro, sirve para corregir a los *lisos* (mal educados), desobedientes de la comunidad. La autoridad lo lleva durante todo el año, es el lazo con el que hace su juramento. Desde los tiempos del inka el *jilaqata* lleva su lazo, porta para que todos lo respeten como a su autoridad.

- El *awayu*, donde se carga elementos que utilizan las autoridades originarias durante su gestión, simboliza la protección contra los males. También sirve para cargar las flores de *papa yari*, *ajawiri*, *imilla*, *sank'aya* y en especial la *papa llallawa*. Los elementos citados significan producción y suerte.

La autoridad originaria en la memoria de las personas mayores tiene un significado simbólico muy fuerte, como señala el siguiente testimonio:

El *jilaqata* y la *kamaj tayka* no se carga el *awayu* así por así, es para que en el año no falte nada en la comunidad. Primero ayunan, piden a la *Pachamama*, al sol, al *qullu marka*, se preparan para andar por las comunidades, para cuidarla y para vivir junto con ellos.

En el pasado el sentido de dualidad estuvo vigente, pero en la actualidad, contradictoriamente, el rol del alcalde mayor o *jilaqata* pierde su valor como señala un comunario:

Kamani Awki y Kamani Tayka llevan en el *awayu* toda la economía de la comunidad, están cargados de *pajxima*, *туру qallu*, *piñaqallu* y bendiciones; mesas para los terrenos, para los animales; la *pbawa* y la *cb'alla*. A todo esto se lo llama *mara avio* y se lo *cb'alla* a cada rato.

El valor simbólico en las comunidades de estudio está relacionado plenamente con la producción y ciertos aspectos sociales de la comunidad.

- La *costala* (costal) o el *bulto* con billetes es el depósito que prepararon los abuelos, es la carga para recordar a Chukir Qamir Wirnita, es como la carga de un camión, elementos que reciben *cb'alla* en honor a los achachilas. En el bulto están el Turu qallu, *piña qallu*, *muti qallu*.
Mientras que las bendiciones como la *lik'in mama*, *llallaw mama*, Vargas *mama*, arroz *mama*, azúcar *mama*, hortalizas; *urqu qallu*, *cb'iwir qallu* son elementos para que las lluvias lleguen a proporcionan la fuerza a la comunidad. Las monedas y los billetes significan banco de Oruro y Potosí, a eso se lo llama *llallaw mama*.
- La *inkuña*, con el contenido de coca da paso a la socialización de ideas y conversaciones entre las personas, fundamentalmente en las actividades de tipo social o rituales. La autoridad siempre debe portarlo. También es conocida como tarilla, es como la *wist'alla* de los varones que para los comunarios es la primera palabra, antes de cualquier charla. Primero intercambian su tarilla para luego entrar en confianza.

Deben ser pares y estar ordenados como la *wist'alla*.

- La *wiphala* blanca es utilizada para reunir a la gente, significa comunicación y sirve para dirigir a los comunarios. También se observa el arco iris y eso se la relaciona con la naturaleza completa de colores, es así como la interpretaron los antepasados.

7.4. Justicia comunal, sindical y originaria

La dinámica comunal, a partir de la interacción de las personas, hace que al interior de las comunidades se establezcan normas internas. A esto se lo conceptualiza como sistemas jurídicos de orden comunitario.

A partir de los procesos históricos que se dan en los pueblos indígenas y originarios en el contexto nacional e internacional, referentes a administración y justicia comunitaria, se logran avances positivos en su reconocimiento en niveles político-constitucionales.

En Bolivia, la Constitución Política del Estado reconoce a las comunidades indígenas y pueblos originarios en la aplicación de sus propias normas consuetudinarias y en la resolución de conflictos internos, así como en la administración de justicia en el marco de las tradiciones y normas internas establecidas de manera diferenciada al interior de las comunidades.

De acuerdo a las costumbres establecidas en el ámbito comunal no existen reglamentos escritos sobre la resolución de conflictos que delimiten normas aplicables para cada autoridad y el tipo de problemas a resolverse.

Al parecer, cada forma de organización reconocida y avalada por la comunidad asume sus responsabilidades, como lo señala un comunario:

...el secretario general del sindicato agrario, según los usos y costumbres soluciona conflictos. Internamente se tiene controles que regulan el comportamiento de sus miembros afiliados.

En el caso de Guardaña los alcaldes mayores, en algunas situaciones, recurren a otras autoridades como el secretario general o corregidor, dependiendo del tipo de problemas que se susciten.

En la mayoría de los casos los conflictos están relacionados con las demandas de los comunarios. Por tanto, el alcalde mayor debe estar bien enterado de las diferencias al interior de las familias y comunidades para su inmediata atención.

Los castigos que resaltan están relacionados al incumplimiento de trabajos comunales, en ese sentido los castigos son materiales, como señala el siguiente testimonio:

...se sanciona a los comunarios que no participan en las reuniones, en trabajos comunales con la privación de riego. Por tanto, se quedan en sus parcelas sin salir, algunas veces reconocen sus errores y pagan su multa en dinero o en materiales para alguna construcción.

Como se nota, el sindicato es de importancia en la regulación de control interno, más por el secretario general quien hace cumplir las sanciones según resoluciones aprobadas en asambleas generales, rol que no perdió vigencia. También las formas de resolución de conflictos están presentes en la organización originaria. En algunas situaciones o casos son interdependientes entre el sindicato y lo originario.

En el marco de la resolución de conflictos, los artículos 24 y 28 del Código de Procedimiento Penal, dicen lo siguiente:

...todos los fallos y las resoluciones que dicten las autoridades originarias no tienen reedición en la justicia nacional.

Este aspecto es muy importante, pues cualquier fallo practicado por la administración de la justicia comunitaria ya no es de competencia del fiscal. Esta autoridad no está facultada para revisar lo dictado. Por tanto, las normas internas establecidas y sus responsables reconocidos en el ámbito comunal en resolver conflictos tienen la potestad absoluta de intervenir en los casos que se consideren conflictos y que contradicen las normas internas.

7.4.1. Conflictos comunales

Estos no siempre son resueltos bajo las normas tradicionales establecidas. Al parecer, en casos de conflictos mayores, la confianza de las personas viene más por el lado de la justicia positiva u ordinaria.

En algunos casos, los alcaldes mayores juegan el rol de mediadores con las partes interesadas para arreglar las demandas. Al respecto, rescatamos el siguiente testimonio de un comunario:

... hay comunarios de dos corazones, sólo les gusta ganar mediante la policía, y pagan multas grandes. Nosotros en la comunidad no sacamos ninguna multa, en dinero sólo con el lazo, con el *kupi ampara* les castigamos.

En la resolución de conflictos lo simbólico está presente, las sanciones no son

meramente normativas e inventadas:

...para cualquier problema nos encomendamos a la santa vara, después todo va bien, y si no se cumple como debe ser las demandas no sale bien. Los comunarios tienen mucho respeto a la santa vara, primero se aproximan a él, para decirle “*tata* santa vara, tú siempre vas a arreglar mi demanda ...con tu justicia saldré de aquí”, diciendo. El comunario sale con alegría cuando las cosas van bien, de lo contrario se va triste, pero nadie sale descontento, saben que se castiga las faltas cometidas.

En la lógica comunal no se puede negar justicia a nadie y la autoridad tiene que castigar sin importar su grado de parentesco con los involucrados, esta relación en el aspecto social y familiar abarca a toda la comunidad. En última instancia son las propias autoridades comunales las que aplican el tipo de sanciones a los delitos cometidos al interior del *ayllu* o la comunidad.

Los comunarios, en casos de conflicto de linderos, acuden al sindicato. Cuando no encuentran solución ponen en conocimiento a la central sindical. En casos mayores, relacionados con tierras, asiste al problema la federación de campesinos de Oruro; finalmente, cuando no es posible solucionarlos, piden la intervención de la justicia ordinaria. Para esta situación se da el siguiente procedimiento como lo manifiesta el testimonio:

En principio se reúnen las autoridades de ambas comunidades en conflicto, para analizar el pase de los linderos entre comunidades, entonces el secretario general hace una relación de dónde a dónde es, en caso de no arreglar se convoca a toda la comunidad al mismo lugar, viendo el terreno dialogan.

Son conflictos casi cotidianos, sobre esto la falta de tierras y la utilización de espacios pequeños obliga a los comunarios a crear disputas internas tanto comunales como familiares, que en el mayor de los casos acaba en riñas permanentes que conflictúa la integración absoluta frente a sus necesidades internas o demandas comunales.

A partir de la percepción de los conflictos internos en las comunidades, en el marco de la justicia comunitaria, no existen normas sistematizadas que delimiten procesos de resolución de conflictos, más bien prevalecen normas constituidas de carácter verbal y casual.

7.5. Relación y competencia

Tras la condición dispersa de funciones que se da en las estructuras organizativas de Guardaña, la representatividad de las organizaciones establecidas en el sindicato agrario

y la organización originaria frente a otras organizaciones o instituciones son poco visibles. Primero porque la situación productiva es precaria pese a que estas comunidades son potencialmente productoras de hortalizas, al parecer, las formas productivas individualizaron la organización comunal.

Por ende, la relación y competencia se ve condicionada a ciertos factores: por un lado la pertenencia de líderes a partidos políticos, a tendencias sindicales y las sectas evangélicas, que no siempre se desenvuelven bajo los intereses comunales.

Tomaremos algunas experiencias de lo propios comunarios relacionados con las autoridades político-administrativas del municipio:

... el alcalde y los concejales de Oruro no dan mucha importancia a las autoridades comunales, sólo en algunos casos nos utilizan, siempre prevalecen los intereses político-partidarios que cada autoridad abraza.

Más allá de las buenas intenciones referentes a políticas *participativas* que emprenden los municipios, en el criterio de los comunarios la relación de la comunidad con el municipio y la prefectura no logró crear niveles de participación activa en el marco de los derechos y obligaciones con las comunidades.

La ausencia de un plan de desarrollo municipal, que exprese la concertación, participación, coordinación y priorización de problemas básicos para emprender distintas obras, hace que estas comunidades siempre estén al margen del supuesto desarrollo.

Sobre los cambios trascendentales que se hayan dado en las comunidades, los comunarios en su mayoría poco o nada conocen. Como lo señala el siguiente testimonio:

...a comparación de antes, ahora todo está cambiando, como la alcaldía. También las leyes están cambiando, nosotros estamos pagando nuestras cuotas, todas las comunidades para construir escuelas o canchas polifuncionales, como contraparte a veces sin recibo, no sabemos dónde paran nuestros dineros.

Para que exista mayor coherencia referente a funciones y relacionamiento con otras autoridades políticas o institucionales las resoluciones comunales ven lo necesario: reconocimiento y respeto de las formas de organización interna y las determinaciones, sean desde las bases y no sólo entre dirigentes. Así se podrían definir funciones y elección de representantes de participación en niveles de decisión.

La asamblea en las comunidades de ex hacienda es la instancia máxima donde se

determinan resoluciones comunales, son espacios de información de trabajos que se desarrollan y donde se determinan relaciones externas.

Finalmente, manifestamos que existe un desencuentro permanente entre las instituciones estatales y otras que pasan por las comunidades.

7.5.1. Otras instituciones

7.5.2. Asociación de horticultores

Una de las formas de organización que se estructura en el marco de subsistencia son los grupos productivos, como es el caso de la asociación de productores de hortalizas. En cierta medida, estos poseen grandes limitaciones como la posesión de parcelas discontinuas, acceso a riego sofisticado y manejo técnico de cultivos introducidos. Por las carencias citadas las familias están supeditadas relativamente a ciertas desventajas que los hace diferentes de unos a otros.

Otra de las formas de relacionamiento que hay con organismos externos es por medio de las instituciones crediticias, definidas en rubros de trabajo y en su mayoría horticultores.

Entre 1978 y 1990, casi en todo el distrito seis, una de las organizaciones de mayor importancia para los agricultores fue la asociación de productores de hortalizas, con sede en la comunidad de Obrajes. Fue fundado en 1978 y los objetivos eran promocionar la producción, acopio de productos y capacitación técnica. Los socios productores de hortalizas y ganadería actualmente cuentan con 180 socios.

La organización mencionada expresa ciertas debilidades, que no solamente son internas. Se nota en la organización, además, la carencia de conocimiento técnico sobre manejo de costos y beneficios.

Si bien se realizaron algunos eventos de capacitación técnica auspiciada por instituciones privadas, en su mayoría ONG's, es necesario plantear espacios de réplica al interior de las mismas comunidades. Los comunarios que asisten a cursos y encuentros no siempre transmiten lo aprendido. Por tanto, las relaciones con otros organismos son bastante débiles.

Conclusiones

Las comunidades constituidas en la ex hacienda se caracterizan por sus propias formas de organización. En Guardaña prevalece la sindical, seguida por autoridades de carácter originario con funciones particulares como la simbólica (ritualidad y comunidad), productiva

e inmersa en la actividad hortícola. Mediante ellas recrean ciertas formas de obligaciones, que van en respuesta a los intereses comunales, a las relaciones internas desarrolladas mediante el acceso al uso de recursos naturales en el espacio comunal. Así, se posibilita el relacionamiento con organismos crediticios.

Los créditos económicos generan expectativa comunal, mediante ellos los comunarios se organizan en busca de alternativas de sobrevivencia, pero son insuficientes pues los intereses son altos y no se adecuan al ciclo anual de producción. Las posibilidades de fortalecer organizaciones productivas en la zona son algo inciertas, hecho que provoca una fuerte tendencia de individualización.

En el aspecto de resolución de conflictos internos existen mejores posibilidades, incluso constitucionales, a que las autoridades originarias administren la justicia a partir de los usos y costumbres, hecho que incita un conocimiento sistemático de las normas internas y las competencias de quienes deben asumir el rol de autoridad.

En casos de competencia entre la justicia ordinaria y la comunal, el alcalde mayor o *jilaqata* puede coordinar la solución de algunos delitos con la intervención de los jueces y fiscales. Sin embargo, los derechos asignados, entendidos como derecho consuetudinario, son desconocidos en el ámbito de las autoridades comunales.

Al respecto de la realidad del sindicato en Bolivia, en la memoria de los comunarios, los dirigentes sindicales pierden cierta credibilidad porque sus roles ya no son competentes frente a las necesidades comunales. De ahí es que los van comparando con políticos que ofrecen y no cumplen, por otro lado consideran que el sindicalismo actual es un puente para llegar al parlamento o a puestos estatales.

La organización de carácter originario (alcalde mayor) en las comunidades de ex hacienda no reivindica el concepto *ayllu*. En la memoria de los comunarios el *jilaqata* en los tiempos de hacienda era una parte del patrón, cumplía estrictamente los mandatos de éste. El *jilaqata* era denominado como el *wata runa*, concepto que define servidumbre durante un año en beneficio del patrón.

El contar los recuerdos de discriminación y abuso por parte de los patrones, en la tradición oral, aún tiene cierta importancia, pues mediante ella los abuelos van transmitiendo a las nuevas generaciones la vida del hacendado o ex colono.

Existe una clara dispersión de funciones entre las formas de organización que se establecen al interior de la comunidad y la sobreposición de competencias, hecho que debilita la representatividad de los cargos.

Análisis comparativo: ayllus y comunidades de la ex hacienda

1. Territorio

Es evidente que a través del tiempo la región, como tantas otras, fue incorporada a un proceso histórico distinto y obligada a subordinarse a realidades espaciales diferentes. En este proceso se puede diferenciar dos criterios siempre permanentes, uno impuesto y otro redefinido a partir de lógicas y estrategias de los *ayllus*. Estas estrategias plasman su cosmovisión al asumir la forma y refuncionalizar el contenido, para proyectar el futuro de los *ayllus*.

La primera experiencia, como podríamos llamar a la expansión del Estado inka, tiene que ver con el poblamiento del territorio Q'asaya, actual Saucari, por gente que tenía diversas procedencias. El objetivo último era *civilizar* a los pobladores originarios. Al mismo tiempo, surgía este asentamiento multiétnico en las zonas altas del altiplano y se procedía a dotarle también de tierras en los valles de Cochabamba (Capinota).

En el caso de Guardaña su territorio próximo al tambo de Paria fue un lugar de descanso en las travesías de intercambio al valle de Cochabamba. Probablemente de origen Sora, perteneció juntamente con Q'asayas (Saucari) y Urus (Challacollo) al repartimiento y encomienda de Paria (Cook, 1975).

La segunda ruptura, no exenta de levantamientos y movilizaciones, se dio como producto de la política territorial de la conquista a partir de las reducciones de indios, proceso que implicaba la destrucción de los antiguos asentamientos y la creación de nuevos (*Ordenanzas de Toledo*, 1578). Además de refuncionalizar algunas de las instituciones propias (*mit'a*, *muy'a*, *jilaqatura*) las articulaba directamente al nuevo régimen.

La tercera se da a partir de la constitución de Bolivia como república, ésta tiene a su vez distintas facetas en cuanto a ordenamiento territorial y se las percibe en fronteras

territoriales múltiples que repercuten en la disposición de funciones de las autoridades al interior del *ayllu* y comunidades. Hemos intentado acercarnos a la percepción de los comunarios sobre la división político-administrativa (departamentos, provincias y cantones) que significaban la *modernización* de los *ayllus*. En ese entendido, la creación de cantones refleja necesidades locales que son canalizadas por comisiones conformadas por autoridades y residentes encargados de los trámites, quienes lograron, en algunos casos, desarticular la unidad de los *ayllus*. En el caso de Qullana el corregidor usurpó las funciones del *jilaqata*, en cuanto al cobro de las contribuciones, creando conflictos internos.

Por su parte, Piruka era reconocido como vicecanton Tres Cruces, del cantón Toledo de la provincia Paria. En tanto en la región de Guardaña se establecieron algunas haciendas, primero coloniales y posteriormente republicanas.

Para el análisis del territorio de los *ayllus* (Qullana y Piruka), además de la comunidad Guardaña es necesario partir de un primer criterio. El altiplano, por sus características ecológicas, es en sí mismo un ecosistema de alta fragilidad, que en el pasado fue muy bien controlado por los pobladores de los *ayllus* y comunidades, pero que en la actualidad se ve reducido al conocimiento apropiado sobre los sistemas de tecnología.

El uso de los recursos está condicionado en los tres casos por un criterio altitudinal, es decir, la distribución de la población se da en Cerro pampa, aspectos que definen la presencia de pequeños microclimas. Tanto Qullana como Guardaña tienen acceso a Cerro pampa, con la diferencia de que Qullana pertenece a la cuenca abierta del río Desaguadero y Guardaña al río Grande que corre al medio de una quebrada. Piruka, en cambio, se ubica en pleno altiplano, entre el río Desaguadero y su brazo derecho, el río Matarjawira. Utiliza estratégicamente en tiempo de inundación las partes altas dentro de la pampa (*sirka pata*), sea para cultivos o para el pastoreo.

En cuanto al acceso al agua, Qullana, Piruka y Guardaña, por una parte, tienen la posibilidad de utilizar la *mayqa* o lama de los ríos; en los dos primeros los ríos son temporales a diferencia de Guardaña donde es una fuente de agua la mayor parte del año. Por otra parte, Qullana cerro y Guardaña se benefician por la presencia de vertientes *ojuturis* en las partes altas, que originan microclimas propicios para algunos cultivos. Piruka, en cambio, por la escasez de agua de buena calidad, depende del ciclo de lluvias para sus cultivos y para el ganado a través del almacenamiento de agua en las *wijiñas*. También se implantan pozos (de más de 15 metros de profundidad) con pocas probabilidades de encontrar agua dulce, en cambio en Guardaña los pozos cavados en el lecho de los ríos

(de 5 a 7 metros de profundidad) abastecen el riego para el cultivo intensivo de hortalizas.

Si bien las tres zonas tienen cultivos, en Piruka y Qullana la actividad productiva principal es la cría de ovinos con una agricultura tradicional destinada al autoconsumo. Esto depende de factores climáticos propicios. Por el contrario, Guardaña como toda la región de Cercado norte, se especializó en una horticultura intensiva en las laderas y orillas de los ríos que se complementa con la ganadería a muy poca escala. En ambos casos, las regiones cuentan con minerales metálicos y no metálicos que son explotados vía concesión minera y cuyas regalías no benefician directamente a los lugareños y les origina conflictos medio ambientales a partir de la contaminación de los pastizales, suelo y agua.

En el caso de Guardaña y Qullana es evidente la discontinuidad territorial en la ocupación espacial, pues las parcelas familiares están dispersas y entretejidas. Antes algunas zonas eran utilizadas como *aynuqas* bajo el principio de rotación de cultivos y de parcelas como un uso racional del aprovechamiento del suelo. En Piruka los ranchos ocupan el territorio de manera dispersa, las *sayañas* están distribuidas a manera de *lonjas* que constituyen espacios de cultivo y pastoreo. A su vez, en algunos sitios, se encuentran las *anaqas*, utilizadas como viviendas temporales de acuerdo al ciclo productivo. En Qullana todavía se practica el manejo comunal de algunas tierras y el cruzado entre el pastoreo y los cultivos.

Ciertos conflictos en el ámbito de recursos son comunes en los *ayllus* y en la comunidad de ex hacienda, por ejemplo, la erosión del suelo más evidente en Guardaña es la salinización, en Piruka y en parte de Qullana es la deforestación de especias nativas como la *t'ula* y la paja. Las liebres atentan contra los cultivos y forrajes en los tres casos y en los *ayllus* se suman a ello las vicuñas. Otra preocupación constante es la presencia de pastos nocivos para el ganado, el *qillu qillu* o botón de oro en Saucari y el *layu*, conocido como garbanzo en Guardaña.

Desde el punto de vista territorial, en el caso de los *ayllus* Qullana y Piruka, lo que permite a los comunarios el uso y manejo de los recursos al interior del territorio es el sentido de pertenencia o el parentesco y la tenencia de la tierra, lo cual condiciona el ejercicio del cargo de *jilaqatura*. A través de él, todos los comunarios contribuyentes retribuyen con su servicio a la comunidad por el derecho de acceder a la tierra y a sus recursos.

En el ámbito de Saucari-Marka, es fundamental referirse al manejo espacial jerárquico establecido primero entre las parcialidades Aransaya y Urinsaya, y al interior de éstas entre

los *ayllus* cabeza, cuerpo, medio cuerpo y patita, ordenamiento que se refleja también en la distribución de los espacios de representatividad dentro del cabildo de autoridades originarias.

En ese sentido, la concepción de territorio está delimitada por referentes simbólico-culturales que se materializan en los cerros y sitios sagrados. Unos en el ámbito familiar, otros en el del *ayllu* y otros inclusive fuera de él. Al asumir el cargo como autoridad originaria, el *jilaqata* debe realizar la *muyt'a* o residencia, que es un mecanismo que permite el control espacial del territorio. Además está del reconocimiento de los linderos inter *ayllus* y entre *markas*, por ejemplo en los sitios Guerra *simi punta*, Qhisana y Inka T'alla, lugares que demarcan no sólo el límite físico del territorio sino también el de identificación con un lugar de origen.

En este ámbito incluso se expande la territorialidad simbólica a otros *ayllus*, *markas* y ciudades a partir de *ch'allas* y rituales que recuerdan, a manera de *muyt'a*, a los grandes cerros del territorio no sólo local sino regional. En esta categoría se encuentra, por ejemplo, Maria Pilpina, que se convirtió en un nexo simbólico, donde cada cierto tiempo se regresa durante la fiesta. Esto no es otra cosa que el espacio y tiempo para canalizar las bases de un sistema de redes sociales, que permitió a los residentes asentarse en un espacio físico diferente al de su lugar de origen y de reproducir en él los nexos de reciprocidad que mantienen la cohesión simbólica del *ayllu*.

En consecuencia, estamos hablando de un *ayllu* que trascendió sus fronteras espaciales y las recreó más allá, en un proceso de reterritorialización. Esto permitió a los migrantes articularse al mercado a través de la mano de obra, generando en este otro espacio un sistema productivo alternativo que contribuye y a veces sustenta la dinamicidad de los *ayllus*.

En el caso de la comunidad Guardaña, el poder de representatividad de la autoridad originaria disminuyó considerablemente. A pesar de ello, pasar el cargo originario de alcalde mayor o policía es parte del proceso de legitimación del uso y manejo del territorio. Sin embargo, los cambios no trascendieron lo simbólico. Por ejemplo, para pedir lluvia, se organiza un ayuno de tres días liderado por la autoridad originaria. Si bien la comunidad está rodeada por montañas, éstas dejaron de representar a la totalidad de la población, aunque siguen sirviendo de parámetros para delimitar los linderos de la comunidad junto con otras características espaciales.

No se puede hablar del territorio de los *ayllus* sin hablar de las contradicciones ge-

neradas por la diversidad de maneras de concebir la administración territorial, sobrepuestas éstas a la lógica interna de control y ordenamiento territorial de *ayllus* y comunidades.

El cantón fue una de las posibilidades para modernizar a los *ayllus* de la región, si bien se generaron conflictos de representatividad estos fueron paulatinamente superados. Actualmente las contradicciones devienen del proceso de descentralización del Estado y de la aplicación de la ley de Participación Popular que sienta sus bases en el municipio como estructura de organización, sobreponiéndose a la estructura de los *ayllus* y logrando, a partir de la distritación, la fragmentación del territorio de la *marka*.

La participación de los comunarios y de sus autoridades legítimas en la planificación de los planes operativos anuales no llega a responder a criterios reales de inversión. Con la ley INRA y los primeros saneamientos de tierras comunarias de origen en *markas* y provincias vecinas, las comunidades están empezando a revivir viejos conflictos de límites, tanto en el ámbito familiar como en el interprovincial. En ese sentido, esta nueva disposición generó la fragmentación de los criterios administrativos.

En el caso de Guardaña incorpora su territorio al municipio de Oruro como parte del distrito seis, sin embargo, y a pesar de haber establecido una subalcaldía no responde a las necesidades de las comunidades. Primero porque en el concejo municipal no hay un representante de la región y segundo porque en el municipio urbano se desconoce la problemática de productividad y de mercado, imposición de estructuras organizativas y de ordenamiento territorial sobre las existentes.

Sin embargo, la imposición de estructuras organizativas y de ordenamiento territorial sobre las existentes continúa configurándose a partir de la ley de Unidades Políticas Administrativas y del proyecto de ley N° 142 sobre Ordenamiento Territorial, que bajo los conceptos de regionalización y de ventajas comparativas sólo toma los ámbitos nacional, departamental y municipal, sin que en este último se haya considerado siquiera la vigencia de los *ayllus* como formas de ocupación y ordenamiento del territorio. A pesar de que los últimos años estuvieron marcados por la discusión sobre la problemática tierra-territorio.

2. Tierra

Si bien en la época colonial la propiedad de las tierras era reconocida por la corona española, legitimando la posesión de los Q'asayas otorgada por la administración inka, durante la república estos derechos fueron expropiados con la ley de Exvinculación.

En las tres zonas de estudio la tenencia de la tierra es de carácter comunal, de uso y posesión familiar, reconocida por la Reforma Agraria (1953) a través de los títulos ejecutoriales *pro indiviso*. Esta documentación es la que actualmente se posee tanto en Guardaña a nombre de los que entonces dejaban de ser colonos de las haciendas como en Qullana y Piruka a nombre de los *ayllus*. Sin embargo, los comunarios tienen sus propias formas de legitimar sus tierras.

Actualmente, el Instituto Nacional de Reforma Agraria reconoce la propiedad comunal pero exige el saneamiento de tierras al no contemplar los criterios comunales. Implícitamente se desconoce nuevamente sus derechos sobre la tierra, reavivando y creando conflictos sobre linderos.

Las formas de tenencia de la tierra en los tres casos de estudio son de tendencia patrilineal, pero se flexibiliza en razón inversa de la cantidad de población por tierra. Cuanto hay más tierra y menos población, mayores son las posibilidades de tenencia para las comunarias. En el *ayllu* Piruka el porcentaje de esta situación es el mayor de entre los tres casos. Sin embargo, en Guardaña a menor cantidad de tierras y mayor población, menores son las posibilidades de tenencia para las comunarias.

Las formas *tradicionales* de tenencia de la tierra se expresan mediante las alianzas matrimoniales, transferencia, intercambio de ganado por tierra o por convenios internos entre partes que se establecen por relaciones de parentesco sea éste real o ficticio. En los tres estudios de caso el uso es de tipo familiar. Los residentes de los *ayllus* delegan la administración y uso de sus terrenos a uno o más miembros de la familia extensa con quienes mantienen relaciones de reciprocidad. En Guardaña y Piruka es persistente la doble residencia por su proximidad a la ciudad, en el primer caso por ser parte de un distrito municipal urbano que condiciona la productividad y permite la relación frecuente con el mercado citadino.

Persisten formas de uso de la tierra, aunque el resultado de diversos procesos de cambio al partir sea en ganado o productos agrícolas en los *ayllus*. Estos responden a criterios de reciprocidad; el alquiler como forma más actual y difundida de acceso a la tierra, compra y venta más visible en la comunidad de ex hacienda y menos visible en los *ayllus*. Incluso podríamos hablar de la existencia de un criterio de mercado de tierras interno, con características de transacción propias que no vulneran el carácter *pro indiviso* de la propiedad comunal, legitimado en los tres casos por la presencia de las autoridades comunales (sindicato y *jilaqatas*) y reconocido por el corregidor o subprefecto. Este

reconocimiento de parte de las autoridades estatales político-administrativas constituye una estrategia de los comunarios para garantizar la validez de los convenios (verbales) frente al Estado.

Obviamente, los terrenos, al no ser homogéneos, permiten que algunas familias tengan acceso a dos microecosistemas (cerro y pampa), esto brinda más posibilidades en la producción agrícola pecuaria. En las familias menos afortunadas —por la extensión de su tierra o porque tienen acceso a un sólo ecosistema— las posibilidades productivas también son limitadas. Limitación que se contrarrestó con la vigencia de una tecnología cultural propia al territorio que se expresa tanto en el aprovechamiento de las características ecológicas como en la construcción de espacios elevados, adecuados para prevenir las consecuencias de las épocas de lluvia intensa (*wijiña*, *ch'alluyu*, *sirka pata*, *anaqa*, *manta* o *aynuqa*), tecnología propia del ecosistema de pampa (*ayllu* Piruka).

En los *ayllus* las formas de reciprocidad se dan al interior de la familia extensa. En el ámbito externo van perdiendo vigencia y adquieren formas monetarias, debido a la demanda de pastores y a la escasez de población (en el *ayllu* Piruka se recurre al pago de jornales por trabajo). En las comunidades de la ex hacienda la demanda de trabajo por jornal se da sólo en determinadas temporadas del ciclo agrícola, y debido a la escasez de parcelas con relación a la población, constituye una forma de vida para las familias de campesinos sin tierras.

Los cambios ecológicos, producto de los desastres naturales y la consecuente migración de los comunarios, hace que los cultivos a secano sean esporádicos especialmente en Piruka. En Qullana, en cambio, adquiere contornos regulares por su ecosistema. Diferenciado estos cambios se sustentan la inclinación ganadera, basada en el pastoreo extensivo y la agricultura a secano que es complementaria y destinada al autoconsumo familiar.

En las comunidades de la ex hacienda, la horticultura se desarrolla como cultivo intensivo aproximadamente desde la década de los ochenta como resultado de la incursión de algunos proyectos de desarrollo que generaron el cambio en el uso de la tierra y la pérdida del manejo comunitario y cíclico en *aynuqas*. En consecuencia, se tiende a la parcelación excesiva (minifundio) y al cambio de cultivos tradicionales por cultivos y tecnología introducidos para la extracción de agua. Todo esto influye en la recreación de nuevas formas de organización interna y dio lugar a la asociación de regantes, horticultores y cooperativas agrícolas, las cuales inciden en la pérdida de representatividad de la autoridad originaria.

En los *ayllus*, por su parte, el proceso de minifundización de la tierra todavía no es visible, el número de *sayañas* se mantuvo relativamente estable por el lento ritmo de división controlado por las formas de tenencia de la tierra, la herencia y la migración.

La distribución discontinua de la tierra (de aspecto entretejido) en el *ayllu* Qullana y en Guardaña responde a la concepción cíclica en el manejo racional de la tierra (cuatro a diez años), en el que se destacaba el uso comunal de los terrenos de cultivo. Las familias tenían *su lugar* en cada manta o *aynuqa*, esto posibilita el acceso a más parcelas para el cultivo según la temporada. Lo propio ocurre con los terrenos de pastoreo, el uso es comunal en determinado trecho pero cada uno tiene su lugar y no hay problema si el ganado traspasa los límites señalados verbalmente y a ojo de buen conocedor. En Piruka, en cambio, las *sayañas* son continuas en forma de lonjas.

El sistema pastoril trashumante y estacionario es el que predomina de manera general en los *ayllus*, el ganado durante el ciclo de pastoreo es alimentado en grandes extensiones de praderas nativas (como en Piruka) estratégicamente administradas para mantener y controlar las reservas en épocas de estío, lo cual se combina con la introducción de pequeños cultivos forrajeros. En el caso de Qullana y Guardaña, ambas corresponden a ecosistemas de cerro y pampa.

La comercialización es un problema irresuelto, primero porque no se reconoce el precio real ni justo de los productos agropecuarios y segundo porque se tiene que competir con el mercado. Todo esto presiona a los productores a ser presa fácil de los *ranqbirus* o intermediarios en la disyuntiva de vender su producción a precio regalado y recuperar parte de lo invertido o perderlo todo cuando la cosecha se pierde. Hasta el momento, no se consideró la industrialización de los productos aunque podría implantarse un sistema de conservación *q'acha* o deshidratación de los productos.

Los *ayllus* tienen el mismo problema de mercado, a pesar de que su lógica de inserción al mismo es diferente, la venta de carne se realiza de acuerdo a las necesidades de la familia (fiestas sociales y religiosas, estudios, adquisición de abarrotes, etc) y a la existencia suficiente de pasto y tierra para el mantenimiento del ganado. Los recursos agrícolas son normalmente distribuidos entre la familia extensa (incluye residentes), si la cosecha es buena los excedentes se comercializan o conservan en silos superficiales (*pirwa*,) subterráneos (*q'ayru*) o deshidratados (*ch'uñu*, *ch'arki*).

Por otra parte, un porcentaje mayor de los comunarios (as) que migran, sean estos de los *ayllus* o de las comunidades de la ex hacienda, no se integran al mercado a través

de los productos sino de la venta de su fuerza laboral, lo que deriva en la autoexplotación y subempleo reconocidos como problemas estructurales a falta de políticas estatales.

3. Organización

Las autoridades originarias se constituyen en una representación legítima de las comunidades. En la actualidad tienen el reconocimiento explícito del Estado pero supeditado a las normativas vigentes que no necesariamente comprometen sus intereses.

El control del territorio, la tierra y la visión simbólica sobre su espacio diferencian a las autoridades originarias en sus funciones frente a la organización sindical que tuvo un peso relativo en el contexto de los *ayllus* y que actualmente se manifiesta en el ámbito nacional. Mientras tanto, en las comunidades de la ex hacienda, el sindicato tiene vigencia desde el proceso de la Reforma Agraria e incorporó a la autoridad originaria como una representación casi paralela al no poder asumir legítimamente el nivel simbólico, en ese sentido es mucho más complejo definir el rol del *jilaqata*.

El ejercicio de los cargos estatales, sindicales y originarios en el territorio de los *ayllus* y comunidades muestra una marcada desigualdad de competencias en niveles de participación política y decisión. De tal manera que frente a la introducción de nuevas formas de organización estatales, producto de la municipalización, la representatividad y el ejercicio de funciones, son imprecisos en la situación que provoca permanentes contradicciones que no necesariamente reivindican intereses comunales.

Los cargos originarios en los *ayllus* Qullana y Piruka son expresión de un sistema político religioso visible en un ámbito no sólo simbólico sino real, en la medida en que son el eje del manejo y control de la tierra-territorio. En Guardaña, en cambio, es evidente la pérdida de esa función política y el debilitamiento paulatino de su función simbólico-ritual. En el proceso de pervivencia de las estructuras organizativas, tanto de Saucari como de Guardaña, las personas mayores son un soporte importante no sólo en la transmisión del conocimiento sino en el ejercicio del cargo.

El ejercicio del cargo en los *ayllus* de Saucari continúa vigente, pero paradójicamente este criterio presenta ciertas dificultades como la debilidad en cuanto al número de población estante¹. Es así que, cuanto hay más población en los *ayllus*, se garantiza la continuidad del ejercicio del cargo, lo inverso implica una crisis organizacional, hecho que genera la doble o triple pasantía de cargos internos. Todo esto se resuelve por la

obligatoriedad que conlleva tener acceso a tierra y a una contribución.

Por su parte, en las comunidades de la ex hacienda las formas de representación originaria no expresan el concepto *ayllu*, como consecuencia de la sobreposición de la estructura patronal que desvirtuó el rol de la autoridad originaria, convirtiéndola en parte integrante del control y administración de la hacienda que lo redujo a *wata runa* o sirviente anual. Sin embargo, en Guardaña está en vigencia el criterio de jerarquía que retomó conceptos de grado militar (mayor, capitán, etc), que relaciona a los anexos con la central como parte del conjunto de comunidades, a las cuales representan sus autoridades y define sus roles y funciones.

Dentro de la estructura organizativa de los *ayllus* y comunidades, el sentido de la jerarquía adquiere funcionalidad de acuerdo a la distribución del espacio. No se puede comprender a los *ayllus* fuera de su articulación con la *marka*, el cual representa simbólicamente un cuerpo. En consecuencia, la ritualidad y simbología en la estructura organizativa de los *ayllus* mantienen un valor importante de recreación no sólo del poder comunal sino del criterio de servicio y reciprocidad que conlleva pasar el cargo.

Por tanto, todos los elementos que caracterizan el accionar de las autoridades originarias, *tata* y *mama jilaqata* garantizan su relación horizontal con los (as) comunarios (as). La *maypisa*, representado por la hoja de coca, da paso a las relaciones internas (conversaciones de primera orden); en el pato-pili se expresa la *muyt'a* comunal y en el *sistu* se resume la acumulación de conocimiento producto de las reuniones comunales. Asimismo, el uso de símbolos más visibles, como el sombrero, *cb'ulu*, poncho, chalina, vara, *chu'spa*, *awayu*, *tarilla*, etc, en su conjunto expresan respeto y protección del *ayllu* contra los fenómenos naturales.

Una de las funciones que asume el *jilaqata* es el cobro de la contribución territorial, si bien tiene una fuerte carga colonial y republicana de exacción de las comunidades, en la actualidad se cobra un monto que garantiza —en cierta manera— la ejecución de algunas obras producto de una gestión. En las comunidades de la ex hacienda este pago de contribución se transformó en la cuota sindical y las sumas exceden a los montos que con el mismo fin recaudan las autoridades originarias.

¹ Los comunarios, por diversos factores, salen hacia las ciudades, dejando de lado las normas internas. Hay *ayllus* donde existen sobrante de personas que tienen que asumir el cargo, sin embargo, hay comunidades que carecen de ellas y esta situación genera serios conflictos. Una de las posibilidades es que asuman las personas con residencia en las ciudades.

En los *ayllus* es visible el ciclo de cargos religiosos (eclesiales) y comunales, hecho que implica la definición de una jerarquía de funciones que se da a partir de su cumplimiento y servicio definidos en la línea del *thaki* o camino, además, tiene relación al ciclo de vida de las personas. En el *ayllu* Qullana, en tiempos determinados, las fiestas patronales se convierten en el elemento cohesionador de relaciones de parentesco en el ámbito comunal, sobre todo entre las categorías de comunarios (estantes) y residentes. En cambio en Guardaña y en las comunidades de la ex hacienda la jerarquía se define entre el cumplimiento de cargos estatales y sindicales.

Los conflictos internos en los *ayllus* y las comunidades de la ex hacienda se los debe entender como un juego de realidades a partir de procesos de cambio, los cuales no siempre fueron asimilados como sistemas propios que legitiman expectativas de cambio cualitativo y que generalmente acaban en desencuentros sociales como la sobreposición y dispersión del ejercicio de autoridad (LPP) para resolver, por ejemplo, los conflictos por linderos (INRA). Más allá de traer beneficios, en el criterio de los comunarios, ambas contradicen la realidad interna de las comunidades.

En consecuencia, es preciso reiterar que el accionar de las organizaciones estatales se expresa en una suerte de autoritarismo porque impone una serie de normas y políticas externas fuera del contexto comunal, lo cual genera la contradicción de poderes y no resuelve problemáticas urgentes, ni mucho menos existe representatividad comunal al interior de las instancias públicas.

Resultados y recomendaciones

1. Resultados

Con este trabajo de investigación se desarrolló un proceso de seguimiento a las comunidades y autoridades originarias de Saucari y a los comunarios de Guardaña. Fruto de ello son los talleres comunales que fueron espacios de análisis y discusión sobre problemas coyunturales que interesan a los *ayllus* y comunidades.

Al iniciar el proceso de investigación se convocó a un taller de intercambio de experiencias sobre la problemática de la tierra, territorio y autoridades originarias, con representantes de organizaciones de base e instituciones que las apoyan.

En los *ayllus* de Saucari se define la *muyt'a* como una posibilidad metodológica de investigación. Al margen de ello su realización confirma la importancia de roles y funciones de las autoridades originarias definidas en el control territorial y productivo de los *ayllus*. En consecuencia, y como impacto de la investigación, se reavivó su importancia en el ejercicio de la *jilaqatura* y como propuesta del cuerpo de autoridades de la presente gestión se viene organizando la *muyt'a* en cada *ayllu* con el objetivo de llevar adelante el empadronamiento, como una forma *propia* del saneamiento de tierras.

Producto del accionar conjunto entre el equipo de investigación y las autoridades originarias se logró concluir el trámite de personería jurídica para el Cuerpo de Autoridades Originarias de Saucari (CAO-S), con resolución prefectural N° 220/00, hecho que motivó la reestructuración de los *ayllus* del antiguo Q'asaya.

El CAO-S fue invitado por la prefectura del departamento a delegar un representante para formar parte del Consejo Departamental de Desarrollo Indígena, dependiente del Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios.

Se estableció un mayor vínculo y coordinación con el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ-B) producto de los cuales Saucari cuenta con un *mallku* de *marka* que articula estas relaciones, inclusive con organizaciones locales (Consejo Occidental de Ayllus de Jach'a Karangas y los *ayllus* de Jatun Killakas Asanaqis-FASOR), además de organizaciones nacionales en el ámbito de los pueblos originarios.

La experiencia fue un aporte para iniciar la discusión sobre la factibilidad de los municipios indígenas con la intervención del diputado nacional Raúl Aróz Velasco en la Comisión de Pueblos Indígenas y Originarios del parlamento. La ley de Municipios plantea la creación de los distritos indígenas que no resuelve el problema de desarrollo y participación real de las comunidades y *ayllus*, al no tener una autonomía de gestión y administración de los recursos de la Participación Popular y otras fuentes de financiamiento.

Producto de los talleres participativos en la comunidad de Guardaña, la Central Sindical regional de Caracollo plasmó su preocupación sobre la falta de tierras y solicitó su inclusión en el Programa de Asentamientos Humanos en zonas del oriente boliviano y la intervención del INRA departamental.

2. Recomendaciones

2.1. Territorio

Es imprescindible y urgente iniciar un proceso de análisis y discusión sobre la inventariación de recursos naturales y la propuesta de ley de Ordenamiento Territorial bajo los conceptos de ventajas comparativas y de regionalización, que de acuerdo a la Constitución Política del Estado debe contar con la participación de los *ayllus* y *markas* en el proceso de su definición.

En el proceso de organización del uso y la ocupación del territorio deben tomarse en cuenta los aspectos cognitivos, tecnológicos propios y apropiados a las características biofísicas y ambientales, entre ellos la rotación de cultivos que encierra la sabiduría andina en el uso, aprovechamiento y recuperación del suelo de acuerdo al ecosistema. Si bien es fundamental aplicar y valorar estas formas de administración de los recursos naturales en las políticas y programas de desarrollo rural, no menos importante es apoyar la investigación de estas tecnologías.

Los cerros y sitios sagrados como referentes simbólicos culturales legitiman y delimitan el espacio territorial de los *ayllus*, comunidades y ranchos. En consecuencia,

deben ser tomados en cuenta estos criterios comunales respecto a los tratamientos de los niveles territoriales de planificación.

Al mismo tiempo, los *ayllus* deberían pasar a ser reconocidos como unidades político-administrativas donde la autoridad originaria, a través de la *muyt'a* o la residencia, realiza el control de los linderos. Este control territorial de los *jilaqatas* adquiere hoy gran importancia en la resolución de conflictos internos territoriales, familiares, comunales, etc. Por esta razón, es oportuna su institucionalización en los espacios públicos, que además refuerce la administración de la justicia comunitaria al interior y exterior de los *ayllus* y su reconocimiento por parte de las autoridades jurídicas, políticas y civiles de nuestra sociedad.

El proceso de descentralización del Estado y la aplicación de las leyes de la Participación Popular y el INRA genera contradicciones al no respetar ni tomar en cuenta la visión de los pueblos originarios. Dichas normas crearon conflictos con la sobreposición de funciones en la estructura de los *ayllus*. Sin embargo, se sugieren alternativas de modificación de estas leyes, por ejemplo, donde existen organizaciones originarias no es necesario crear otras territoriales de base y comités de vigilancia, en la perspectiva de consolidar el derecho consuetudinario y el poder comunal de los *ayllus* que va acorde a la recuperación del control social.

La creación de *distritos indígenas* en los municipios no dio respuesta a las necesidades de las comunidades, sobre todo, en relación con la productividad y el mercado. Las organizaciones originarias plantearon la posibilidad de establecer *municipios indígenas* como modelos de participación y *desarrollo* de las comunidades, las cuales deberán respetar la estructura política-organizativa propia de los *ayllus*.

El proceso de globalización en su intento de homogeneizar las culturas puso en evidencia la falta de políticas en el tratamiento de la diversidad cultural, logrando, por el contrario, fortalecer el movimiento reivindicativo de los pueblos originarios. Es necesaria la persistencia de las expresiones culturales que respondan a una lógica interna que impulse a los comunarios a asumir funciones en el mencionado proceso y participar de las experiencias y espacios de coordinación en el ámbito nacional e internacional.

La generación y aplicación de leyes vulnera la territorialidad del *ayllu*, proceso que conlleva un cierto grado de violencia implícita de parte del Estado que no considera las realidades específicas, que podrían desembocar en una violencia explícita al interior de *ayllus* y comunidades, con el reavivamiento de conflictos por linderos. En el criterio de

los comunarios la tenencia de la tierra y el acceso al territorio son inseparables y legítimos y no ven la necesidad de un nuevo saneamiento en parámetros externos, sino fundamentalmente a partir de criterios de uso coherentes.

La inaplicabilidad de la ley en el lapso previsto es un hecho. Después de cinco años de su promulgación el Estado no cuenta con los recursos suficientes del financiamiento requerido para encarar el saneamiento total del territorio nacional. En ese contexto, es importante tomar iniciativas de incorporación de las lógicas espaciales que sustentaron a los *ayllus* como asentamientos humanos y que generaron estructuras espaciales, económicas y sociales para el aprovechamiento de los recursos de un territorio.

2.2. Tierra

Los planes estratégicos de desarrollo municipal deben responder a las potencialidades productivas en las comunidades y *ayllus*, fomentando el consumo de la producción local, como por ejemplo la utilización de derivados de las hortalizas en los programas de desayuno escolar. De la misma forma, las políticas de desarrollo agropecuario deben promover estudios de mercado, comercialización, aplicación de tecnología introducida y la recuperación de la tecnología comunal, de acuerdo a las condiciones del ecosistema variado entre los tres estudios de caso.

La desigualdad de tenencia de tierras en las comunidades genera diferenciación social y desigualdad en las condiciones de vida, en consecuencia el rol del *jilaqata* en el ámbito productivo de los *ayllus* y comunidades debe ser fortalecido y planificado por el cuerpo de autoridades a largo plazo.

También es necesario el fortalecimiento organizativo en el ámbito productivo a través de asociaciones de productores de hortalizas de Guardaña y las asociaciones agropecuarias de los *ayllus* Qullana y Piruka. Además se debe tener en cuenta otros tipos de producción (minera, artesanal, turística, etc.).

En la relación de las formas de tenencia de la tierra, similar al sentido de reciprocidad como al partir en los *ayllus* y compañía en Guardaña, hay que reconocerlas como un valor de la cultura propia de los pueblos, mediante programas educativos en las escuelas, colegios e instituciones de desarrollo y estatales.

Es importante que los programas de desarrollo recuperen e implanten tecnologías propias en sus proyectos de desarrollo rural, pues las limitaciones ambientales fueron allanadas en cierta forma por su vigencia. Por otra parte, los comunarios deben consi-

derar volver a las formas de trabajo comunitario y de reciprocidad, que en otro tiempo fue el puntal de la productividad de la tierra.

Si bien las características ecológicas en los tres estudios de caso muestran fragilidad, es necesario promover políticas municipales y prefecturales con programas para reforestación en las zonas de riesgo. De la misma manera hay que preservar especies nativas y animales típicos de la región, coadyuvadas por los comunarios en su ejecución con la perspectiva de desarrollar otras actividades productivas sustentables.

La falta del recurso agua condicionó la vida y la producción agropecuaria en las comunidades y *ayllus*, dependiendo así de ríos como el Desaguadero, Grande, Guardaña y otras vertientes, *wijiñas*, pozos, etc. Este hecho genera procesos acelerados de migración, mientras que los organismos e instituciones que trabajan con programas de sistemas de riego y microriego deberán coordinar decisiones con las mismas organizaciones de base y originarias en la solución de este problema. Es necesario valorar la tecnología y organización propia en el manejo del agua.

A pesar de que la región cuenta con recursos mineros metálicos y no metálicos, estos no benefician con impuestos y regalías a las comunidades. El Estado y la prefectura deberán descentralizar los ingresos y facilitar estos recursos como un porcentaje destinado a resolver problemas de inversión y desarrollo rural en los *ayllus* y comunidades de cuya gestión y control se responsabiliza a las autoridades originarias.

La discontinuidad territorial en la ocupación espacial de parcelas familiares dificulta la ejecución de planes y programas de desarrollo rural. Es pertinente investigar y plasmar formas o sistemas de producción basada en la lógica y tecnología de los *ayllus*. El saneamiento de tierras también constituye un desafío para el Estado por este mismo hecho.

Es importante seguir recreando la identidad cultural, generando espacios para la promoción de la cultura de los *ayllus* como los centros de residentes y los centros culturales en el espacio urbano.

La industrialización de los productos, en el caso de Guardaña, pueden ser procesados en alimentos de larga duración mediante la deshidratación que son competitivos en el mercado urbano (cebolla en polvo, mermeladas, jarabes de zanahoria, etc.).

2.3. Organización (autoridades originarias)

Las formas tradicionales del control integral de los *ayllus*, como la residencia y la *mut'a*, tienen una fuerte incidencia en la productividad, relaciones sociales y territoriales; éstas deben ser tomadas en cuenta en los planes de desarrollo municipal, puesto que las autoridades originarias, mediante sus normas establecidas, tienen un conocimiento directo de la problemática de los *ayllus*. La autoridad originaria podría ser una alternativa de organización mucho más comprometida con las necesidades comunales sin atentar contra la vigencia de los sindicatos.

A partir del concepto de doble residencia (estante y residente), se percibe que los comunarios (as) asumen funciones múltiples de acuerdo a sus necesidades, es decir, que temporalmente en los espacios urbanos se desempeñan como albañiles, choferes, sastres, comerciantes, estudiantes y hasta profesionales. El futuro de estos recursos humanos debe ser criterio de análisis y concentración de conocimiento en el marco de la reciprocidad entre campo y ciudad, los cuales deben plasmarse en políticas y alternativas que fortalezcan la organización y la economía comunal de los *ayllus* como el CAO-S y la asociación de productores de hortalizas en Guardaña.

Frente a la dispersión de funciones y la falta de representatividad de los *ayllus* y comunidades se deben establecer niveles de coordinación entre las organizaciones originarias. De la misma forma las instancias correspondientes deben apoyar procesos de consolidación y capacitación de liderazgo en las estructuras originarias a nivel local (CAO-S, FASOR, COAJK y los sindicatos agrarios) y a nivel nacional (CONAMAQ). Es urgente que éstas planteen propuestas, alternativas y políticas desde la propia realidad de los *ayllus* frente a las políticas administrativas del Estado en relación a la problemática de la tierra y territorio, y que reivindiquen, además, las demandas comunales.

Tras el divorcio latente entre organizaciones estatales y las organizaciones originarias se deben realizar convenios y coordinación con instituciones académicas (universidades) y otras que realicen trabajos de extensión (antropología, derecho, economía y agronomía), cuyos resultados deben promover programas educativos, de investigación y acción en las comunidades y *ayllus*. Esto como una forma de contrastar el potencial de los recursos humanos con la formación académico-profesional y el conocimiento empírico tradicional.

Tras la dinámica interna, como las formas participativas en la elección de cargos, se debe tomar en cuenta la experiencia de los *ayllus* como modelos alternativos en ejercicio

del poder, en los que la participación es horizontal. En ese sentido, el servicio y la legitimidad de la autoridad originaria y de los *sindicatos* está en base al *tbaki* o camino, lo que se constituye en la garantía del honor, la moralidad y la ética de la autoridad originaria sustentada por el control de la comunidad.

La pérdida de identidad y de los saberes en el contexto de los *ayllus* y comunidades es una tarea subsanable y que intenta ser encarada por el cuerpo de autoridades, en tal sentido se conformó un consejo de *awkis* o personas mayores, que se constituye en una instancia de difusión y transmisión de saberes. Éste debe fortalecer el contenido y la aplicación del estatuto orgánico del CAO-S.

En la resolución de conflictos comunales, familiares e inter *ayllus* se deben establecer normas de sanción que sean competentes a las leyes positivas de acuerdo a lo que establece el Convenio 169 de la OIT y los artículos 1 y 171 de la CPE, referente a la administración de justicia y pueblos originarios.

En los *ayllus* y comunidades de la ex hacienda todavía la simbología tiene un valor fundamental. La sociedad y sus instituciones deben reconocer la utilización de estos símbolos que refuerzan la identidad y la pertenencia de las autoridades a un espacio territorial determinado. Los *marka qullus*, *pukaras*, *samiris* e *illas* en el pasado fueron elementos referenciales para la productividad y el equilibrio comunal. En la actualidad, el retomar su importancia podría ser una alternativa en el sentido de diálogo entre el hombre y la naturaleza.

La doble residencia (estantes y residentes), evidente en las comunidades y *ayllus*, es un hecho que debe generar una reflexión. A partir de ello se debe analizar la profesionalización de los comunarios e hijos de los migrantes del campo con el objetivo de realizar la acción concreta de trasladar el conocimiento académico logrado hacia las comunidades. Esto también como una forma de reafirmar la identidad.

Bibliografía

- ALBERTI, Georgio; MAYER, Enrique
1974 *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. Perú, IEP.
- ALBÓ, Xavier
1986 *La paradoja aymara: comunitario e individualista*. En: *Los aymaras dentro la sociedad boliviana*. La Paz, CIPCA.
- ALBÓ, Xavier
1985 “De emeneristas a kataristas: campesinado, estado y partidos, 1953-1983”. *Revista de Historia Boliviana*. Vol. 1 y 2.
- 1998 *Los derechos indígenas: indios en Bolivia. Lectura desde el borrador de Consulta de la OEA sobre los derechos de los pueblos indígenas. Los Derechos de los pueblos indios frente al Estado*. Quito, “s.e”.
- 1998 “Quechuas y aymaras”. Serie: *Pueblos indígenas y originarios de Bolivia*. Vol.1. Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación. Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios. Programa Indígena.
- ALBÓ, Xavier (y otros)
1989 “Para comprender las culturas rurales en Bolivia”. Serie: *Bolivia pluricultural y multilingüe*. MEC, CIPCA Y UNICEF.
- ANTEZANA, Alejandro
1992 *Estructura agraria en el siglo XIX. Legislación agraria y transformación de la realidad rural de Bolivia*. La Paz, CID.

- ARANGO OCHOA, Raúl
1992 *Derechos indígenas sobre el territorio*. Bolivia, ILLDIS.
- AYLLU SARTÑANI
1992 *Pachamama tipusiva II* (la Pachamama se enoja), "s.l.", Antamarka.
- BALDERRAMA, Ricard; ESCALANTE, Carmen
"s.f." *Del tata mallku a la mama pachá*. Lima, DESCO.
- BERG, Hans van den y otros
1992 *La cosmovisión aymara*. La Paz, HISBOL.
- BEYERSDORFF, Margot
1987 *Historia y drama en los andes Bolivianos: siglos XVI-XX*. La Paz, Plural.
- BOLIVIA
1987 *Ley de Reforma Agraria de Depósito Legal*. N° 3464. La Paz.
- BOLIVIA
1995 *Ley de Participación Popular N° 1551 de 20 de abril de 1994*. La Paz.
- CAJÍAS DE LA VEGA, Fernando
1977 "La población indígena de Paria en 1985". *Estudios Bolivianos, homenaje a Gunnar Mendoza*, "s.e."
- CALDERÓN GUTIÉRREZ, Fernando
1988 *Pensando esas culturas. Búsquedas y bloqueos*. Cochabamba, CERES.
- CÁRDENAS, Víctor Hugo
1985 "La ley Agraria Fundamental. Algunas notas sobre su origen, protagonistas y fundamentos". *Revista Historia Boliviana*. Volumen 1 y 2.
- CÁRDENAS, Víctor Hugo
1997 "El rescate de viejos postulados". *El pulso de la democracia. Participación ciudadana y descentralización en Bolivia*. Venezuela, Secretaría Nacional de Participación Popular. Ministerio de Desarrollo Humano.
- CARTER, William
"s.f." *Comunidades aymaras y Reforma Agraria en Bolivia*. México, Instituto Indigenista Interamericano.

- CEJIS
 1999 “Justicia Comunitaria Indígena”. *Revista de debate social y jurídico campesina*. N° 7.
- CENTRO DIOCESANO DE LA PASTORAL SOCIAL-ORURO
 1999 *Diagnóstico socioeconómico participativo. Tres Cruces. Ayllu Piruka. Provincia Saucari*. Oruro, “s.e”.
- CENTRO DE DATOS PARA LA CONSERVACIÓN CDC-BOLIVIA
 1994 *Conservación y desarrollo en Bolivia: Serie Conservación de la diversidad biológica*. N° 1.
- CENTRO DE DATOS PARA LA CONSERVACIÓN CDC-BOLIVIA
 1994 *Las regiones ecológicas de Bolivia: Serie Conservación de la diversidad biológica*. N° 1.
- CLARK, James
 1969 “Problemas y conflictos sobre propiedad de tierras en Bolivia”. *Wisconsin, Interamerican Economic Affairs*. Vol. 22, N° 4.
- CLAURE ZAPATA, Marcelo
 1999 “Potencial mineralógico regional”. *Conclusiones del seminario taller sobre política minera y estrategias para el desarrollo de la minería*. Bolivia.
- CORPORACIÓN REGIONAL DE DESARROLLO DE ORURO-MUNICIPIO DE SAUCARI
 1994 *Plan Operativo Anual: segundo semestre*.
- CUSTRED, Glynn
 1977 “Las punas de los andes centrales”. *Pastores de puna. Uywamichiq punarunaku-na*. Perú, IEP.
- CHOQUE, Efrén
 1991 *Marka: Cultura y Desarrollo del Occidente Orureño*. Oruro, “s.e”.
- CHOQUE, Roberto
 1986 *La masacre de Jesús de Machaca Chitakolla*. La Paz, “s.e”.
- DANDLER, Jorge
 1983 *Sindicalismo campesino en Bolivia*. Cochabamba, CERES.

DEFENSORÍA DEL PUEBLO

2000 *Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes: Convenio 169.* La Paz, Ayuda Obrera Suiza.

DICCIONARIO DE ANTROPOLOGÍA

1977 España, Anagrama.

DORY, Daniel

2000 *Lógicas territoriales y políticas públicas. Las condiciones de gobernabilidad democrática en Cochabamba.* La Paz, PIEB.

EARLS, John

1991 *Ecología y agronomía en los andes.* La Paz, HISBOL.

ECHAZÚ ALVARADO, Jorge

1983 *Los problemas agrario campesinos de Bolivia,* La Paz, "s.e."

FLORES OCHOA, Jorge A.

1977 "Pastores de alpacas de los andes". *Uywamichiq punarunakuna.* Perú, IEP.

FOSTER, George M.

1962 *Cultura y conquista: la herencia española de América.* México, "s.e."

GARCÍA, Rafael

2000 *Desarrollo Sostenible desde los Andes, plataforma de contrapartes de NOVIB en Bolivia.* La Paz, CLAVE Consultores.

GARCÍA CRISPIERI, Gonzalo A.

1996 "Los sujetos de la Participación popular. Apre(he)ndiendo la Participación Popular". *Análisis y Reflexiones sobre el modelo boliviano de descentralización.* Ministerio de Desarrollo Humano. Secretaría Nacional de Participación Popular, PNUD.

GILL, Lesley

1985 "La Reforma Agraria y el desarrollo del capitalismo en Santa Cruz, 1952-1980". *Historia Boliviana.* Volumen 1 y 2. Cochabamba.

GLIGO, Nicol

"s.f." *La complejidad de ecosistemas andinos de altura: bases para la política de desarrollo,* "s.l.", CEPAL-PNUMA.

GRIESHABER, Erwin P.

1985 "La definición cambiante de un indio. Comparación de los Censos bolivianos de 1900 y 1950". *Historia de Bolivia*. Volumen 1 y 2. Cochabamba.

HURTADO, Javier

1986 *El katarismo*. La Paz, HISBOL.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA-INE

1989 *Análisis sociodemográfico. Poblaciones nativas*. Bolivia, Ministerio de Hacienda.

1997 *Censo 92. Oruro: indicadores sociodemográficos por secciones de provincia*. Bolivia, INE y Ministerio de Hacienda.

IRIARTE, Gregorio

1979 "El cooperativismo y la comunidad indígena. Crítica al cooperativismo desde una perspectiva aymara". La Paz. *Colección Luces y Sombras*. N° 2, Puerta del Sol.

KESSEL, Jean van

1989 "Allpanchis". N° 33.

1991 "Ritual de producción y discurso tecnológico andino". *Cuaderno N° 5*. Puno, CIDSA.

KESSEL, Jean van

1993 *Pachamama, la vagina que creó el mundo y la que fundó el pueblo*. Perú, CIDSA.

KESSEL, Juan Van; CUTIPA, Guillermo

1995 "El manejo del clima en la tecnología agrícola andina. El Marani de Chipukuni". *Cuaderno N° 9*.

KLEIN S. Herbert

1995 *Haciendas y ayllus en Bolivia: siglos XVIII y XIX*. Perú, IEP.

LIBERMANN, Kitula ; GODINEZ, Armando (coord)

1992 *Territorio y dignidad. Pueblos indígenas y medio ambiente en Bolivia*. La Paz, ILDIS.

- LÓPEZ, Ricardo
 1999 "Niños, cargos y yatiris en Carangas. Una aproximación al caminar andino". *Eco Andino* N° 7 y 8. Bolivia, CEPA.
- MADRID, Emilio
 1998 "La tierra es de quien pasa cargos. La relación de los residentes con su pueblo (Haylla marca y llanquera)". *Eco Andino* N° 6. Bolivia, CEPA.
- MALENGREAU, Jacques
 1992 *Tierra, territorio y parcela en la reproducción social andina. Espacios institucionales en los andes*. Perú, IEP.
- MAYER, Enrique y Bolton, Ralph
 1980 *Parentesco y matrimonio en los andes*. Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MEDINA, Javier
 1995 "La Participación Popular como fruto de las luchas sociales en Bolivia". *Serie: Cuadernos de análisis 1*. La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano y Secretaría Nacional de Participación Popular .
- MEJIA, José Manuel
 1977 "Pastoreo, reforma agraria y desarrollo rural". *Uywamichiq punarunakuna*. Perú, IEP.
 1992 *Territorio y Dignidad. Pueblos indígenas y medio ambiente en Bolivia*. La Paz, ILDIS.
- MERLINO, R.J.; RABEY, M.A.
 1983 "Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico". *Allpanchis*. N° 21.
- MINISTERIO DE DESARROLLO HUMANO.
 1993 *Mapa de pobreza. Una guía para la acción social*. Bolivia, INE.
- MINISTERIO DE HACIENDA. MINISTERIO DE DESARROLLO SOSTENIBLE Y PLANIFICACIÓN
 1998 *Primer censo de gobiernos municipales*. La Paz.
- MOLINA, Ramiro
 1999 *Justicia comunitaria* N° 9. La Paz, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

MOLINA MONASTERIOS, Fernando

- 1997 “Historia de la Ley de Participación Popular”. *El pulso de la democracia. Participación ciudadana y descentralización en Bolivia*. Venezuela, Ministerio de Desarrollo Humano. Secretaria Nacional de Participación Popular.

MUNICIPIO DE TOLEDO

- 1996 *Proyecto de Microriego Tres Cruces-Machacamarca*. Provincia Saucari, “s.e.”.

ORDENANZA MUNICIPAL

- 2000 *Creación de la oficina del Padrón Municipal de Contribuyentes (PMC). Implantación del Sistema Integrado de Ingresos Municipales (SIIM)*, “s.e.”.

ORSAG, Vladimir; PASCUALI, Jorge

- 1990 *Estudio de algunos suelos de las provincias Cercado, Saucari y Tomás Barrón del departamento de Oruro y Aroma del departamento de La Paz*. La Paz, Programa Campesino Alternativo de Desarrollo.

ORREGO, Augusto

- 1911 *Estudios Geográficos. Viaje a Carangas, La Paz*. Bolivia, Boletín de la Oficina Nacional de Estadística.

OVANDO, Jorge

- 1984 *El tributo indígena en las finazas Bolivianas del Siglo XIX*. La Paz, “s.e.”.

OVANDO SANZ, José

- 1985 “Antecedentes históricos para la discusión del Proyecto de ley Fundamental Agraria”. *Revista Historia Boliviana*. Vol.1y 2. Cochabamba, “s.e.”.

PAUWELS, Gilberto

- 1983 *Dorpen en Gemeenschappen in de Andes socio-culturele veranderingen bij boliviaanse aymara*. Alemania, ACCO-Leuven.

PAUWELS, Gilberto

- 1997 “Carangas en el año 1910”. *Revista ECO ANDINO* N° 3. Bolivia, CEPA.

PEIGNE, Alain

- 1994 *Territorialidad andina. Aproximación a la gestión del espacio intercomunal*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

PLATAFORMA DE CONTRAPARTES DEL NOVIB EN BOLIVIA

1999 *Desarrollo Sostenible desde los Andes*. Bolivia, Plural.

PÉREZ, Elizardo

1992 *Warisata la Escuela del ayllu*. La Paz, HISBOL.

PROGRAMA DE APOYO A LA DEMOCRACIA MUNICIPAL-PADEM

1997 *Por nuestras comunidades. Markanakaslayku*. La Paz, "s.e."

QUISPE, Ulpiano

1984 "La Chupa: rito ganadero andino". *Revista Andina* Nº1. Perú.

QUISPE, Eliseo

1998 *Religiosidad en la población de Kbulluri*. Oruro, CEPA.

RED DE MOVIMIENTOS INDÍGENAS (EQUIPO DE EDUCACIÓN POPULAR)

1999 *Poder comunal para gobiernos locales y departamentales del próximo milenio: análisis de la ley de Participación Popular y la ley de Descentralización administrativa*. Oruro.

REINAGA, Fausto

1978 *La razón y el indio*. Bolivia, Litografías e Imprentas Unidas S.A.

1988 "Cambio Institucional, derechos de propiedad y productividad". *Revista Andina* Nº1. Cusco, Centro Bartolomé de las Casas.

RIVERA, Silvia y THOA

1992 *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. Bolivia, Aruwiyiri.

REYEROS, Rafael

1949 *El pongueaje. La servidumbre personal de los indios bolivianos*. La Paz, "s.e."

ROCHA, José Antonio

"s.f." *Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás*. La Paz, UCB, Plural y UMSS.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás

1978 *Indios y tributos en el Alto Perú*. Lima, IEP.

SÁNCHEZ-PARGA, José

1989 *Fraccionalismo, organización y proyecto étnico en los andes*. Quito, Centro Andino de Acción Popular.

SÁNCHEZ, Rolando

1994 *Comunidades rurales ante el cambio y la modernización*. La Paz, CEBEM.

SPALDING, Karen

1974 *De indio a campesino*. Perú, IEP.

SPELDING, Alisson; LLANOS, David

1998 *Derechos sobre la tierra. Lo que la ley INRA no dice*. Bolivia, PIEB.

SERVICIO TÉCNICO DE MINAS

1998a Gaceta Nacional Minera, año 2 N° 10. Serie F, abril 23 de 1998.

1998b Gaceta Nacional Minera, año 2 N° 11. Serie F, mayo 26 de 1998.

1998c Gaceta Nacional Minera, año 2 N° 12. Serie F, junio 18 de 1998.

1998d Gaceta Nacional Minera, año 2 N° 13. Serie F, julio 15 de 1998.

1998e Gaceta Nacional Minera, año 2 N° 14. Serie F, agosto 15 de 1998.

1998f Gaceta Nacional Minera, año 2 N° 15. Serie F, septiembre 15 de 1998.

1998g Gaceta Nacional Minera, año 2 N° 16. Serie F, octubre 15 de 1998.

1998h Gaceta Nacional Minera, año 2 N° 18. Serie F, diciembre 15 de 1998.

TICONA, Esteban (y otros)

1995 "Votos y wiphalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia". *Cuadernos de investigación* 43. Bolivia, Fundación Milenio y CIPCA.

TRIGO, Eduardo

1999 *Conversaciones con Víctor Paz Estenssoro*. Bolivia, El País S.A.

URIOSTE, Miguel; BALDOMAR, Luis

1997 "Bolivia campesina en 1997". *Seminario internacional 'Las comunidades hoy y en perspectiva: tierra, institucionalidad e identidad'*. Cusco, 27 al 29 de octubre de 1997.

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN

1977 *Repartimiento de tierras por el Inca Huayna Capac*. Testimonio de un documento de 1556. Cochabamba, "s.e."

UNTOJA, Fernando

- 1992 *Retorno al ayllu*. Bolivia, Cada.
- URIOSTE FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, MIGUEL
1992 *Fortalecer las comunidades: una utopía subversiva, democrática... y posible*.
La Paz, AIPE, PROCOM, TIERRA.
- VARGAS MÚJICA, Miguel
1999 *Oportunidades para el desarrollo minero departamental: potencial minera-
lógico de Oruro economía dormida*. Conclusiones del seminario taller “Política
minera y estrategias para el desarrollo de la minería”. Bolivia, “s.e.”.
- WASHBURGER, Thomas
1992 “Derechos indígenas en el contexto internacional”. *Territorio y dignidad. Pueblos
indígenas y medio ambiente en Bolivia*. Bolivia, ILDIS.
- YAMPARA, Simón
1994 “Rol de jilaqatas-mallkus en el ayllu marka”. *Revista Procampo*. Bolivia.

Glosario

Aransaya: Mitad o parcialidad de arriba.

Ayni (cooperación): Ayuda mutua entre familias en épocas de barbecho, siembra, cosecha, construcción de corrales, *ch'alluyus*, *wijiñas* y otros trabajos

Akulli: Acción de masticar coca en momentos de descanso

Amuyt'ir (el que sabe): Persona que tiene la facultad de reflexionar a una persona, a la familia y la comunidad.

Amuyt'irinaka-lup'irinaka (los que saben): Los que dan consejos.

Amuyt'ayiri (reflexión): Reflexión en una reunión.

Anaqa (vivienda temporal): Utilizada para época de lluvias.

Awkinaka: Personas mayores.

Akbati (aquí): Denota el lugar.

Akjaru: Aquí.

Ajara: Planta silvestre, quinua negra.

Altariru (cargo): En las fiestas patronales.

Awatiri (pastor-a): Del ganado y forma de nombrar al *jilaqata*.

Awatiri awki (pastor anciano): Forma de nombrar al *jilaqata*.

Awatiri mama (mujer pastora): Pareja o esposa del *jilaqata*.

Awayu (tejido multicolor de forma cuadrangular): Símbolos del *tata* y *mama jilaqata*.

Ayllu (unidad territorial, social, y de parentesco): Representado por un *jilaqata*.

Araja: Arriba, norte.

Bukiamu: Alcohol puro en el lenguaje del *jilaqata*.

Botella y media (par de botellas medianas): De tamaño mediano y pequeño.

Bando (cabildo): Reunión de emergencia convocada por los *jilaqatas* con el tocar de una lata.

Ch'ijl: Pasto nativo para consumo animal.

Ch'alla (rociado): Acto de libación en los rituales.

Ch'alla ch'alla: Abundancia de dunas de arena.

Ch'alluyu (canchón de arena): Abonado directo con ovejas para la siembra de papa.

Chacha: Varón, esposo.

Chacha warmi (hombre y mujer): Define el concepto de dualidad.

Chimpu (señal): Con lana de color para identificar la propiedad del ganado.

Chulu: Libro de actas y padroncillo.

Ch'arki: Carne deshidratada de oveja o llama.

Ch'iwir qallu (nube): Primeras nubes que aparecen en la época de San Andrés.

Ch'uqtaña: Sentarse, acción de asumir el cargo de *jilaqata* en una reunión.

Chuñu: Papa deshidratada.

Ch'uwa: Líquido a base de alfeñique molido, utilizado en rituales.

Chbikt'aña (preguntar): Instancia de consulta, consenso de ideas comunales.

Chikaña: Separado de crías del rebaño de ovejas.

Ch'allaña: Acto de beber.

Jach'a qullu: Cerro grande.

Juyra: Quinua.

Jawi: Vellón de lana de oveja.

Jach'a: Grande, abultado, alto, amplio, crecido.

Jach'a uta (casa grande): Lugar de permanencia por más tiempo, ubicada en la *sayaña* de la familia.

Jallu pacha: Tiempo de lluvia.

Jaqbata (prestar): Obtención de ganado o productos agrícolas en calidad de *ayni* en las fiestas o emergencias.

Jaqi: Persona, gente, ser humano.

Jarapbi: Costilla.

Jichbaj: Ahora.

Jila sullka (hermano menor): Término usado entre las autoridades de una gestión de cargo y los pasados.

Jilaqata (autoridad del *ayllu*): Oficia de pastor de los comunarios del *ayllu*.

Jirayaña (abonado natural): Con estiércol de oveja o llama.

Jirapata (montículo de estiércol): De oveja o llama, acumulado en varios años en cada *sayaña*.

Inal mama (coca): Nombre ritual de la coca.

Inti: Sol.

Istrada (sitio): Attillo de adobe donde se ubican las *mama jilaqatas*.

Wichbu: Paja brava.

Inka uyu (cancha): Cancha del inka en Machaqa uyu.

Inkuña (tejido): *Awayu* de tamaño pequeño donde se porta coca.

Ist'añani (escuchar): Escucharemos.

Kamana (casa): Hogar de la familia.

Kanka (asado): Comida ritual en base a carne de cordero o llama.

K'illpa (marcaje): Corte diferenciado de la oreja del ganado.

Kullak qibunqu (hermana menor): Término usado entre las esposas de las autoridades originarias en gestión.

Kullaka: Hermana.

Kawiltu (vivienda): Casa del *jilaqata*.

Kacharpaya: Despedida del cargo con una fiesta.

Kumuna wawas (hijos de la comunidad): Forma de nombrar a los comunarios del *ayllu* por el *jilaqata*.

K'isu (paja amarilla): Utilizado como forraje.

Kuntur ikiñpa (dormitorio del cóndor): Nombre toponímico de un sitio (*sayaña*-rancho Kanlla circa, *ayllu* Piruka).

Kullkutaya (trabajo comunal): Siembra de papa, quinua y otros, forma de *ayni*.

Layra sata: Primera siembra de la papa en septiembre.

Lik'in jawira (río grasoso): Sitio donde se realiza ritual, *ayllu* Piruka.

Luqtiri awki (director): Maestro experto en rituales.

Liqi liqi (ave silvestre): Indicador natural del tiempo por el color de sus huevos.

Licincia (permiso): Para iniciar o finalizar un acontecimiento ritual o social.

Lliq'a (lejía): Elaborado de ceniza de quinua y *qañawa*, condimento infaltable para el *pijcheo* de la coca.

Lonja: Símbolo de autoridad en forma de chicote que utiliza el *jilaqata*.

Mallku (cóndor o *jilaqata*): Personaje mítico, máxima autoridad del *ayllu*.

T'alla (autoridad femenina): Pareja del *mallku*.

Marka qullu (cerro del pueblo): Sitios sagrados ubicados en los *ayllus* antiguamente en cada *sayaña*.

Machaq tata (nueva autoridad): *Jilaqata* entrante al cargo.

Mama ñal luisa: Forma de nombrar a las ovejas en el ritual de *k'illpa*.

Maypisa (hoja de coca): Utilizado frecuentemente en rituales y otras actividades sociales.

Maypistasipxam (invitación): Al *pijcheo* de coca en reuniones, cabildos y costumbres.

Mara yapu: Producción del año.

Manta o aynuqa (tierras de uso comunal): Destinado para cultivos y pastoreo.

Mayqa (deslame): Tierras fértiles, con contenido de materia orgánica.

Mojón (lindero): Sitio referencial de límites, división de dos *sayañas* o *ayllus*.

Papa santu ruma (vara): Bastón de mando de la autoridad originaria, bautizado con nombre de santos católicos.

Pandilla: Grupo de músicos de tarqueada.

Puruma: Tierras vírgenes.

Pillu (corona): Hecho de hinojo, serpiente y membrillo.

Pilluchaña: Forma de adorar en agradecimiento a la *Pachamama* para la producción agrícola.

Pututu (cuerno de vaca): Instrumento para anunciar reunión (*muyt'a* o rodeo).

Pristi (cargo): Relacionado con las fiestas patronales.

Pirwa (depósito): Silo superficial hecho de barro y paja para productos agrícolas.

Patu (caldera pequeña): Inmovible del cabildo del *jilaqata*.

Pili (caldera grande): Utilizado para invitar bebida a los visitantes, al cabildo del *jilaqata*.

Pato-pili: Representa a la dualidad del cargo *chacha* y *warmi*.

Punchu (tejido): De forma rectangular, hecho de lana de oveja.

Phisara: Comida preparada a base de quinua.

Puku puku: Ave silvestre de la zona.

Phaxsi mama (madre luna): Representa a la plata o dinero.

Phaxsi (luna): Indicador natural en el ciclo agrícola.

Pasiri: Persona que pasó un cargo comunal.

Pukara: Sitio ritual, sinónimo de *marka qullu*.

Qañawi (quinua silvestre): De color negro.

Qalapari (lagua): A base de maíz molido y quinua.

Q'awchi: Forraje nativo de tipo rastrero para consumo animal.

Quri pinkillu: Cigarrillo.

Qapu (rueca): Instrumento de madera para la transformación de la lana a *q'aytu*.

Q'asaya: Antiguo territorio de Saucari y nombre actual de un *ayllu*.

Qbipa sata: Tercera siembra de papa.

Qbasu (quemado): Nombre de un cerro en la comunidad de Qullpa uma.

Q'illu q'illu (planta silvestre): Tóxica, también conocido como botón de oro.

Q'illu pullirita (chicha): A base de maíz fermentado.

Q'ipi: Bulto.

Qullu (montículos): Cerro o montículos elevados.

Q'ipiris (cargador): Acompañantes del *jilaqata* en la residencia.

Sayaña (espacio territorial): Ocupado por la familia.

Sullu (feto de animal): Utilizado para rituales.

Sipu: Instrumento de madera para castigar a los malvivientes en la comunidad.

Samiri: Sitio ritual que proporciona abundancia.

San plas t'ikita: Fiesta del *jilaqata* y sus *kumuna wawas* en Toledo.

San Juan Cruz ch'alla: Sitio ritual del *ayllu* Piruka.

Sistu (*pijchu* de coca): Se acumula para luego ser enterrar con un ritual y *wilancha*.
Implica acumulación saberes.

Residencia (recorrido por el *ayllu*): Visita de reconocimiento a las comunidades y de los sitios sagrados por el *jilaqata* entrante.

Tasa (pago de contribución territorial): Recogido por el *jilaqata*.

Tara tara (arbusto): Hierva medicinal propio del lugar.

Thakbi (camino): Relativo a los cargos comunales (ciclo de vida de las persona).

Thaya: Frío.

Tata mayura (alcalde mayor): Autoridad máxima de las parcialidades del *ayllu*.

T'ula (arbusto): Utilizada como combustión.

Tulu (ayudante): El que ayuda al *yatiri* o director.

Tata jilaqata: Autoridad del *ayllu*.

Taypi sata (segunda siembra): Cultivo de papa a fines de septiembre.

T'ika: Flor.

Taypi anaqa: Vivienda temporal ubicada en el medio.

Taypi uta: Casa ubicada en el medio.

Tata principal (autoridad del *ayllu*): Forma de nombrar al *jilaqata*.

Tulqa: Yerno.

Tasador (persona mediador): Con conocimientos imparciales, evalúa los daños ocasionados por animales en los pastizales y cultivos.

T'aq'anuyad (disperso): Pedazos de tierras en diferentes sitios.

Trunu (asiento o sitio): Donde se ubican los *tata jilaqatas*.

Urinsaya (abajo): Mitad o parcialidad de un territorio.

Uywiri (sitio sagrado): Espacio relacionado con la protección.

Urqu, qacbu: Macho y hembra.

Uywa illanaka: Símbolos de reproducción de animales.

Uma rutbuku: Corte del primer pelo de un niño o niña.

Ukbat (al frente): Expresa lugar y sitio.

Uyu (corral): Para el ganado.

Wanu o *Thajba* (estiércol): Utilizado para abonar de las parcelas de cultivo y también sirve como combustible.

Waña jawira: Río seco.

Warmi: Mujer.

Wawa qallu (hijo): Término que utiliza el *jilaqata* para llamar a los comunarios.

Wilancha: Ceremonia ritual con sangre de oveja o llama.

Wist'alla o *ch'uspa*: Bolso tejido de lana de colores.

Wijiña: Abrevadero, depósito de agua para que beban los animales.

Wari (vicuña): Animal silvestre del altiplano.

Yatiri (sabio): Encargado de los rituales también conocido con el nombre de director.

Ranqbira: Intermediaria de productos.

Autores

Eliseo Quispe López

Nació en el *ayllu* Pakajis. Es técnico agropecuario (IAI 1998-1990) y antropólogo (UTO, 1992-1996). Realizó cursos de postgrado en el Centro Bartolomé de las Casas de Cusco (Escuela Andina de Postgrado) en la especialidad de Antropología e Historia Andina (1997-2001).

Alberto Luis Aguilar Calle

Nació en Llallagua, Catavi. Es antropólogo (UTO, 1993-1998) y egresado de la Universidad Católica donde estudió Filosofía y Ciencias Religiosas. Posee cursos internacionales de capacitación tanto en Derechos Humanos de los Pueblos Originarios como también en la Comisión Internacional de Juristas (1993).

Ruth Rocha Grimaldi

Nació en Oruro. Es antropóloga (UTO, 1984-1990), participó en los cursos internacionales sobre género y Derechos Humanos. Cursó estudios en el Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas (Cusco-Perú) en la especialidad en Antropología e Historia Andina (2000-2001).

Norka Aranibar Cossío

Nació en la provincia Ayopaya, estudió antropología en la Universidad Técnica de Oruro (1992). En 1997 participó en el trabajo *Diagnóstico Participativo* del municipio Umala de la provincia Aroma.

Este libro se terminó de imprimir en el mes de julio de 2002,
en los Talleres de Editorial Offset Boliviana Ltda. "EDOBOL".
Calle Abdón Saavedra N° 2101 – Telfs.: 241-0448 • 241-2282 • 241-5437
Fax: 242-3024 – Casilla 10495
La Paz - Bolivia

