



Omar Guzmán Boutier

MODELO POLÍTICO ANDINO EN BOLIVIA

CIDES
UMSA **30** AÑOS

Modelo Político Andino en Bolivia

Omar Ramiro Guzmán Boutier

Modelo Político Andino en Bolivia



Modelo Político Andino en Bolivia
COLECCIÓN 30 ANIVERSARIO

El Postgrado en Ciencias del Desarrollo es el primer postgrado en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) especializado en estudios del desarrollo; por su carácter multidisciplinario depende del Vicerrectorado de la UMSA. Tiene como misión formar recursos humanos para el desarrollo y contribuir a través de la investigación y la interacción social al debate académico e intelectual en torno a los desafíos que experimenta Bolivia y América Latina, en el marco del rigor profesional y el pluralismo teórico y político y al amparo de los compromisos democráticos, populares y emancipatorios de la universidad pública boliviana.

Las opiniones expresadas en este documento son de exclusiva responsabilidad del autor y no comprometen al CIDES.

Coordinación de la publicación: Patricia Urquieta C.

© Omar Ramiro Guzmán Boutier, 2014

© CIDES-UMSA / Plural editores, 2014

Primera edición: noviembre de 2014

DL: 4-1-2862-14

ISBN: 978-99954-1-632-4

Producción:

Plural editores

Av. Ecuador 2337 esq. Calle Rosendo Gutiérrez

Teléfono 2411018 / Casilla 5097 / La Paz, Bolivia

Email: plural@plural.bo / www.plural.bo

Impreso en Bolivia

Índice

Agradecimiento.....	9
Abreviaturas	11
CIDES: 30 años de vida institucional	13
Prólogo de Luis Tapia	17
Presentación	21
Introducción	25
CAPÍTULO I	
Modelos políticos	43
1. Democracia representativa.....	46
2. Democracia directa en los andes bolivianos	51
CAPÍTULO II	
Cultura política.....	59
1. Subsistema de nominación.....	64
2. Representación	71
3. Subsistema de gestión	78
Conclusión parcial 1	87
CAPÍTULO III	
Estructuras dirigenciales y lógicas de movilización indígena 1781 ...	89
1. Estructuras dirigenciales	94
1.1 Niveles dirigenciales.....	95

1.2 Cargos indígenas de responsabilidad	99
2. Lógicas de movilización	104
2.1 Formas de designación	104
2.2 Movilización indígena	107
2.3 Tareas durante la rebelión	112

CAPÍTULO IV

Estructuras dirigenciales y lógicas de movilización

indígena 1899-1900	117
1. Estructuras dirigenciales	123
1.1 Niveles dirigenciales.....	125
1.2 Cargos indígenas de responsabilidad	131
2. Lógicas de movilización	135
2.1 Formas de designación	136
2.2 Movilización indígena	139
2.3 Tareas durante la sublevación.....	143

CAPÍTULO V

Organización socio-política contemporánea en los ayllus

bolivianos.....	149
El sistema de cargos.....	151
1. Suyu Charkas-Qharaqhara.....	153
1.1 Estructuras dirigenciales	155
Cargos originarios	155
Cargos políticos.....	162
Cargos religiosos	166
1.2 Lógicas de participación	170
Formas de toma de decisiones.....	171
Formas de movilización	173
2. Ayllu Condocondo	179
2.1 Estructuras dirigenciales	183
Cargos originarios	184
Cargos políticos.....	190
Cargos religiosos	193
2.2 Lógicas de participación.....	195
Formas de toma de decisiones.....	195
Formas de movilización.....	199
3. Marka Jesús de Machaca	204
3.1 Estructuras dirigenciales	206
Cargos originarios.....	207

Cargos políticos	214
Cargos religiosos	217
3.2 Lógicas de participación	220
Formas de toma de decisiones.....	220
Forma de movilización	223
Conclusión parcial 2	229

CAPÍTULO VI

Similitudes y diferencias	231
1. Consideraciones generales	232
2. Las similitudes	235
2.1 Estructuras dirigenciales indígenas.....	236
2.2 Lógicas de movilización indígena	239
3. Las diferencias	246
3.1 Estructuras dirigenciales indígenas	247
3.2 Lógicas de movilización indígena	252

CAPÍTULO VII

Modelo político andino	259
1. Fines y principios	261
2. Ingeniería institucional	268
Conclusión general.....	279
Bibliografía	283

Agradecimiento

Mis sinceros agradecimientos a la Dra. Maya Lorena Pérez Ruiz (México), por la orientación oportuna y las valiosas sugerencias. Ello contribuyó en gran medida a darle mayor consistencia al presente escrito, en beneficio de una mayor claridad expositiva.

Abreviaturas

ALP	Archivo de La Paz
DMES	Donación de María Eugenia de Siles
F.	Folder
nro.	Número del cuaderno
PREF.	Prefectura
T.D	Tesoro Departamental
COP-OFIC.	Copiadores de Oficios
COP-INF.	Copiadores de Informes
CSD	Corte Superior del Distrito (La Paz)
JMP	Juan Manuel Pando
AC-FZ	Archivo de Correspondencia - Federico Zuazo
PM	Proceso Mohoza

CIDES: 30 años de vida institucional

El Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés nació en 1984 como resultado de la lúcida iniciativa de autoridades universitarias que dieron cuerpo a la primera unidad académica multidisciplinaria de postgrado en el país, articulada alrededor de la problemática del desarrollo.

A tres décadas de entonces, no es difícil rememorar la importancia fundamental de aquel momento, que evoca una profunda convicción con relación al trabajo académico universitario marcado, a su vez, de un gran compromiso con el destino del país, visto desde los ojos de su intelectualidad.

Uno y otro aspecto son decisivos para una nación que busca comprenderse a sí misma y desplegar sus anhelos en el concierto internacional, sin renunciar a su especificidad histórica y cultural. Con ese propósito, el trabajo académico universitario se ubica en la franja más decisiva de las intermediaciones que ha producido la sociedad moderna, pues implica una forma de producción de sentido que toda sociedad requiere para cohesionarse como comunidad de destino. El conocimiento académico universitario es, así, un factor constitutivo de la nación para que ésta, sobre la base de sus condiciones particulares, trascienda los obstáculos que impiden su consolidación, a partir de una relación suficientemente consistente entre Estado y sociedad.

De ese legado está imbuido el trabajo que realiza la comunidad académica del CIDES. Varios han sido los frutos que hasta ahora se han logrado. El más importante, haber trazado una estructura institucional en la que converge una pluralidad de perspectivas teóricas, imprescindibles para alcanzar una mejor y más completa comprensión de la realidad nacional y regional. El trabajo interdisciplinario es un complemento sustancial que, a partir de las diferentes fuentes explicativas a las que apela, permite producir una mirada cabal de las interconexiones existentes

en torno a las problemáticas de la realidad. El objeto del desarrollo exige que ambos componentes –pluralismo e interdisciplina– estén rutinariamente activos en la reflexión, lo que la institución ha logrado formalizar a través del espíritu participativo que imprime en sus políticas, en gran medida gracias a la gran disponibilidad individual y colectiva desplegada en su seno.

Como resultado de ello, el CIDES se ha convertido en un referente medular para la formación y la investigación en el país, y ha formado un importante contingente de recursos humanos que se desempeñan con solvencia en la gestión pública, el trabajo docente y la investigación. Al mismo tiempo, ha producido un caudal de investigaciones que forman parte fundamental del acervo intelectual nacional. Y, finalmente, con el ánimo de visibilizar el debate, ha puesto a disposición de la colectividad lo mejor de sus logros. Más de 70 libros testimonian ese esfuerzo, refrendado por la persistencia con la que se ha mantenido la revista semestral de la institución (UMBRALES) y las decenas de eventos públicos organizados. En los últimos años, se ha sumado a ello una nueva forma de producir conocimiento, alentando la relación entre investigación y acción, y su derivación en la política pública que es el modo más concreto de la interacción del Estado con la sociedad. Como añadidura, la institución ha contribuido a la construcción de un tejido interuniversitario internacional que nutre la perspectiva del trabajo académico, amplificando sus desafíos y posibilidades.

Dos consideraciones acompañaron este proceso: una, orientada a preservar los pilares que dieron fundamento al trabajo institucional; la otra, a proyectar su horizonte al calor de los desafíos que trae el conocimiento en permanente recreación y los que el propio país se va proponiendo en el curso de sus procesos históricos. En esa dirección, el trabajo del CIDES está basado en un esfuerzo permanente de actualización, lo que significa poner en la palestra los grandes problemas que acechan a una sociedad en movimiento. Desde ese punto de vista, salta a la vista, como contribución sustantiva, la crítica a los modelos de desarrollo cuya única finalidad ha sido expandir las finalidades utilitaristas de la modernización. En consecuencia, la institución trabaja arduamente desde un enfoque comprometido con la emancipación, habida cuenta de las búsquedas en las que están empeñadas las colectividades, hoy por hoy con enorme evidencia simbólica y discursiva.

Ese compromiso está apuntalado por los valores de la democracia intercultural, el pluralismo teórico y la libertad política, soportes con los que es posible construir un pensamiento autónomo. Por eso, el CIDES reivindica su identidad pública y muestra una vocación orientada a los intereses generales de la sociedad exenta –consecuentemente– de sujeciones que no sean las académicas, asumiendo sin embargo el importante significado político que ello entraña.

Lograr ese caudal de objetivos da cuenta de lo que es posible hacer cuando la predisposición para actuar es superior a las circunstancias. En ese sentido, el trabajo colectivo y la capacidad creadora son un legado que la institución también

atesora como parte de las evocaciones comunitarias a las que nos remite la historia cultural en el país.

La conmemoración de las tres décadas del CIDES es un buen momento para dar cuenta de todo ello. Sin embargo, además de ser una remembranza, este hecho también reafirma la convicción de esta comunidad académica sobre el valor del trabajo intelectual y el conocimiento para apuntalar a la nación y sus valores democráticos, en el presente y el futuro. Por eso, los 30 años de esta institución son un motivo para honrar a la comunidad académica boliviana, en especial la que se ha involucrado con la universidad pública y con este postgrado. De la misma manera, es un homenaje al esfuerzo que despliegan los estudiantes universitarios de postgrado, con una vocación que no siempre es bien acogida por el país, privado de la enorme energía disponible de la que aquellos son portadores para contribuir a la reforma de la sociedad.

La colección de publicaciones que se recogen en este aniversario es resultado tanto de investigaciones realizadas por docentes-investigadores de la institución como por colegas que han tenido un contacto fluido con los quehaceres que aquí se despliegan. Son producto de la vinculación interinstitucional que el CIDES ha generado para que afloren, se reproduzcan y se ensamblen los fines más nobles que están detrás de todo trabajo intelectual, cuando éste se pone al servicio del bienestar de los pueblos.

El libro de Omar Guzmán, *Modelo político andino en Bolivia*, es una sustantiva contribución al debate sobre la democracia y sus formas que, según el autor, no se agotan en las prácticas representativas, sino en las que la especificidad cultural lo amerita, ampliándose su espectro hacia la democracia mixta o compuesta. Su fuente de reflexión es la particularidad organizativa de la sociedad indígena en los Andes, de tradición comunitaria, en cuyo haber las experiencias históricas referidas a las sublevaciones indígenas de 1781 (durante la colonia) y de 1899 (durante la República), bien pueden ser leídas como modelos organizacionales de lucha política y ejercicio democrático, bajo las pautas constituidas por el ayllu. En esa dirección, el autor trabaja también en torno al estudio de las formas de representación y participación en los ayllus Charkas-Qharaqhara, de Potosí, y en los ayllus de la Marka Jesús de Machaca, en La Paz.

El libro es resultado de la tesis doctoral del autor, aprobada con honores en el CIDES-UMSA. Su publicación honra a esta institución, porque pone de relieve el enorme esfuerzo individual y colectivo desplegado en torno al Programa de Doctorado en Ciencias del Desarrollo cuyos resultados, sin embargo, tampoco serían tales sin la gran energía intelectual de sus principales protagonistas que son los estudiantes.

Cecilia Salazar de la Torre
Directora de CIDES-UMSA

Prólogo

Hacer un modelo implica producir una síntesis intelectual. Hay varios modos de producir modelos o síntesis. El que se despliega en este trabajo es una composición de varios tipos de investigación y elaboración explicativa. Por un lado, contiene una investigación historiográfica, trabajo de archivos, sobre los ciclos de rebelión anticolonial, sobre las dimensiones políticas de las estructuras sociales comunitarias en el mundo andino, las formas de movilización y la estructura política interna, en particular las estructuras de mando. Este es un primer componente: una investigación historiográfica sobre la dimensión política de las movilizaciones y organización comunitaria.

Hay un segundo componente, que es el trabajo de investigación etnográfica y antropológica que el autor realizó en varios ayllus de la zona andina durante sus años de investigación. En este sentido, este trabajo contiene de manera sintética un riquísimo material de observación etnográfica sobre la vida actual en el ámbito de las comunidades indígenas, sobre su estructura política, sobre su dinámica interna y sobre sus estructuras de autoridad y el modo de desempeño de esta función.

El tercer componente es el análisis de los momentos de movilización política de estas estructuras comunitarias en coyunturas de crisis políticas contemporáneas. Se trata, entonces, de la articulación de un modelo teórico político complejo, que articula estas varias fuentes. Un modelo político que no es la formalización sintética de un solo momento y de una sola comunidad sino un modelo político elaborado a partir del estudio de diversos momentos históricos combinados con el análisis de las estructuras políticas comunitarias en su regularidad y en sus momentos de movilización política, generalmente de enfrentamiento con el poder colonial hacia atrás, y con el estado republicano en los dos últimos siglos.

De manera paralela, el autor reconstruye un modelo político del mundo andino en comparación con uno de los modelos políticos, el predominante, en el ámbito del mundo moderno y de la ciencia política contemporánea. En este sentido, no se trata de una contraposición de todos los aspectos de la vida política en el mundo andino con todas las formas políticas de la vida moderna, sino de un trabajo selectivo. Se compara un modelo político de aquello que está articulado en torno a la noción de democracia representativa en el estado moderno, con un modelo de vida política o democracia comunitaria en el mundo andino.

Esta articulación de trabajo historiográfico de archivos, investigación etnográfica y análisis antropológico, discusión de la teoría política –sobre todo la elaborada en el ámbito de la ciencia política–, elementos de sociología o análisis de estructuras sociales se convierte en un modelo complejo bastante útil, puede volverse una especie de guía de la investigación y la elaboración teórica en el país. En este sentido, considero que este modelo político elaborado por Omar Guzmán Boutier probablemente sea el trabajo más desarrollado sobre estos temas en el país, por esta multidimensionalidad y la riqueza que contiene.

Una virtud de este modelo político es que es sensible a la historicidad de las formas políticas. Un modelo es una forma de idealización, pero no por eso debe dejar de tomar en cuenta el hecho de que la vida social y las formas políticas están en movimiento y cambio, a la vez que hay estructuras que permanecen. Este trabajo precisamente muestra estas estructuras que permanecen y algunos cambios que se han producido históricamente, desde dentro y como producto de la interacción con las estructuras, formas y sujetos políticos del resto del país. Además, en tanto el estudio ha contemplado el trabajo en ayllus de diferentes lugares de la zona andina, también permite dar cuenta de variaciones en torno a estructuras comunes. En este sentido, este modelo político no refleja un conjunto invariable en su articulación en todos los territorios de la zona andina sino una estructura común con variaciones regionales y temporales.

Esta elaboración de un modelo político se hace utilizando técnicas y formas de trabajo que vienen de otras disciplinas, como ya se ha mencionado. Esto implica que se trata de un trabajo interdisciplinario; lo cual me parece ejemplar y muestra que la elaboración de teoría política, mucho más en contextos multiculturales, necesita articular el trabajo teórico y el trabajo de campo que se desarrolla con elementos de varias disciplinas. Un modelo político complejo que pueda dar mejor cuenta de las realidades políticas es algo que no se puede elaborar solo con elementos de teoría política e investigación política. Un modelo político se produce con articulaciones interdisciplinarias, que tienen como resultado explicaciones multidimensionales; es decir, con una mayor capacidad de inteligibilidad de lo histórico y lo social. Este es uno de los rasgos de este trabajo.

El análisis político en general y el de coyuntura en particular se han caracterizado por elaborar modelos teóricos monoculturales y hacer análisis específicos en

base a los mismos. Esta es una pauta que caracteriza a la ciencia política, incluso a la sociología política, en general en el mundo y también en Bolivia, sobre todo en la década de los 80 y los 90. En este sentido, es una necesidad en el país la elaboración de modelos políticos que den cuenta de la diversidad cultural en varios sentidos. Modelos políticos sobre las formas políticas de cada uno de los pueblos y culturas que existen en el país y modelos políticos de las formas de interacción más o menos conflictiva y jerárquica que históricamente se han establecido entre ellas. En algunos casos incluso ensayos de modelos políticos como proyectos, es decir, como alternativas de reforma de estos tipos de relación.

Este libro desarrolla un modelo político explicativo, no entra en la dimensión del proyecto político; aunque se puede deducir que el modelo político andino podría funcionar como una especie de idea regulativa, es decir, algo que puede servir para reformar otras dimensiones de la vida política en el país. Decía que es una necesidad el desarrollo de modelos políticos multiculturales, que den cuenta de la multiculturalidad en el país, para superar el carácter monocultural del análisis político en nuestro contexto. A veces se habla de la presencia política de pueblos indígenas pero se la sigue pensando según los patrones de la teoría política dominante y en el seno de la cultura política dominante, que en ese sentido es insuficiente o a veces incapaz de comprender otras formas de vida política.

Hacer análisis comparado de modelos políticos de diferentes culturas e historias implica algo de traducción. En este sentido, este trabajo también tiene algo de traducción intercultural. Se trata de buscar equivalencias en términos de referentes políticos o principios organizadores de una y otra forma de vida política, lo cual además sirve para marcar las diferencias, para dar cuenta de las diferentes estructuras, diferenciando sus principios organizativos. Un modelo político no es una descripción de una forma de vida política sino una reconstrucción en torno a una estructura de categorías. En este sentido, este trabajo de elaboración del modelo político andino propone un conjunto de categorías en torno a los cuales se sintetiza la política en el mundo andino, en particular en Bolivia.

Este modelo político andino ha sido elaborado como tesis de doctorado en el programa multidisciplinario en este posgrado de la UMSA. Es una gran satisfacción para nosotros publicarlo, ya que precisamente este tipo de trabajo tiene los rasgos que organizan, orientan y son el objetivo de nuestro trabajo; es decir, la articulación multi e interdisciplinaria en la producción del conocimiento. Además, este trabajo contiene una dimensión intercultural que también apreciamos.

Luis Tapia Mealla

Presentación

En el debate en torno a la democracia no puede perderse de vista la formulación de un novedoso paradigma, como el que supone la democracia mixta o compuesta. Se trata del resultado de una profunda reforma doctrinal del modelo democrático representativo y conlleva, a la vez, una también profunda reforma institucional de este último modelo. El debate democrático actual aborda la crisis de representación del sistema político representativo, frente a una sociedad civil claramente activa. Esta crisis dificulta al Estado recoger en forma eficiente todas las demandas sociales. En consecuencia, la reflexión respecto a la democracia abarca problemas de la representatividad del sistema de partidos (entendido éste en tanto sub-sistema de central importancia para el sistema democrático representativo), problemas doctrinales y problemas institucionales.

El déficit de representación que se observa en el sistema democrático representativo revela, por lo tanto, también los límites del sistema para absorber todo el *ruido* de la sociedad. Se trata de una característica que no puede atribuirse exclusivamente a los países con pobre tradición democrática. Al contrario, eventos sociales que mostraron el déficit de representación de los partidos políticos, se han expresado al menos desde principios del milenio, también en los países con una vasta tradición democrática. En estos casos, ello se ha manifestado en el surgimiento de nuevas opciones electorales con claro tinte crítico (como la agrupación política los *Piratas*, de Alemania, por ejemplo) o en el fortalecimiento de propuestas con signos de nacionalismo radical o, en definitiva, en movimientos ciudadanos sin vínculo con partido político alguno. Por ello podemos decir que se trata de una característica epocal y en todos los casos, lo que se encuentra en debate es la necesidad de la reformulación del sistema político democrático representativo.

Más allá, sin embargo, de las múltiples diferencias entre los países y la forma de concretización de la democracia representativa que han elegido, estamos entonces ante aquel debate pero reinstalado en nuestra época. Desde nuestro punto de vista, en consecuencia, las formulaciones al problema de la democracia podrán ser diferentes –y de hecho lo son–, según el *locus* desde el cual son ensayadas. Ello, claro, no invalida la principal hipótesis nuestra, cual es que una reforma democrática, en cualquiera de los casos, supone la combinación de distintas prácticas democráticas. Es a esta combinación que llamamos democracia *mixta* o democracia *compuesta*. Según nuestra manera de entender el problema, en Bolivia esta formulación adquiere específicamente la forma resultante de la combinación de la democracia representativa con la democracia directa de los ayllus.

Puntualicemos tres consideraciones respecto a esta combinación. Primero, la referida a los niveles, en la estructura estatal, en los que se manifiesta tal combinación. Estas prácticas de democracia mixta se presentan principalmente en el nivel local, se debilitan en nivel regional medio y pueden apenas reconocerse en el nivel nacional. Sin embargo, la combinación existe, a pesar de que la formalidad constitucional (incluida la referida al actual Estado boliviano, supuestamente plurinacional) no la reconozca. Segundo, el hecho que la combinación sea posible, gracias a la emisión discursiva de los ayllus. La trayectoria de esta emisión, pues, recorre la dirección de los ayllus hacia la institucionalidad estatal. Se entiende que en esta interrelación los ayllus, a su vez, asimilan varios de los elementos de la institucionalidad del Estado, al mismo tiempo que reproducen su propia discursividad, adaptándola al contexto estatal preciso. Tercero, finalmente, la combinación anotada es posible desde el discurso del ayllu, porque éste se asienta en supuestos filosóficos –o, a secas, en una filosofía; andina para el caso. Es gracias a ella que podemos pensar en la complementación entre conceptos democráticos antagónicos y mutuamente excluyentes, como son los que rigen a la democracia representativa, con los conceptos que orientan a la democracia directa de los ayllus.

En el esfuerzo por superar las limitaciones de la democracia representativa y particularmente el déficit de representación que manifiesta el sistema de partidos, se han desarrollado diversas teorías democráticas. Ellas van desde la democracia popular, hasta la democracia consociacional, pasando, entre otras, por la democracia dialogal. En este espectro, por tanto, la democracia mixta o compuesta, es una más de las propuestas, frente a la problemática. Dentro de esta última propuesta democrática, la presentada en la siguiente investigación (el Modelo Político Andino), es la manera en la que, en Bolivia y desde los ayllus, se realiza *de facto*, la democracia mixta. Aunque se trata de la forma local en la que esta experiencia es dada (la experiencia que nos presenta la proposición discursiva desde los ayllus hacia el Estado), pueden extraerse algunas consideraciones

generales. Queremos decir con ello que a pesar de la particularidad boliviana, el principio del carácter compuesto o mixto de la democracia puede validarse como un principio de alcance general, cuya concretización local a su vez, podrá asumir, en cada caso, también una forma particular.

La Paz, enero del 2014

El autor

Introducción

Las sociedades indígenas andinas¹ en Bolivia reproducen los principios, los valores y las formas de su organización política y social, adaptándolas a distintos contextos históricos específicos: colonial, republicano y contemporáneo. Por medio de esta reproducción es la identidad cultural, sin embargo, la que se reproduce a la vez. Aunque no todos los elementos que componen esta identidad, todos sus núcleos, lo hacen de la misma forma. Los núcleos flexibles de la identidad cultural lo hacen de manera más rápida a fin de responder y adaptarse a los contextos cotidianos específicos, mientras que su núcleo duro lo hará de forma más lenta. Los núcleos flexibles, de esa manera, se modifican al mismo tiempo que se adaptan a los nuevos contextos (*cf.* Giménez, 2002). Así, entonces, la reproducción de los principios, valores y formas de organización socio-política indígena andina no conlleva un enfoque esencialista de la identidad.

La investigación estudiará las formas de organización política y social indígena andina en tres contextos temporales diferentes: la colonia, la etapa republicana de fines del siglo XIX y el período contemporáneo. Específicamente serán observadas las estructuras de la organización política y la participación social por medio de ellas, concentrándonos en los sub-sistemas de nominación de autoridades, de representación de las mismas y de gestión que ellas cumplen.

En Bolivia, los pueblos indígenas andinos han estado en las sombras del reconocimiento oficial por parte del Estado; es decir no fueron reconocidos sus

1 Lo andino “es un concepto multifacético y polisémico” (Estermann, 2006: 59). Los múltiples significados de este concepto permiten que sea utilizado como categoría espacial, topológica, cultural o étnica. En el presente trabajo, con lo andino, nosotros nos referiremos a su significación cultural. En consecuencia, cuando hablemos de los pueblos indígenas andinos o de los ayllus, haremos referencia al mismo sujeto social.

derechos, sus formas de vida social, política y económica, así como tampoco lo fueron sus instituciones. Esta realidad se ha extendido desde la fundación de la propia república hasta, al menos, el año 2009, en ocasión de la aprobación de una nueva Constitución Política del Estado (CPE).² Sin embargo de ello, las sociedades indígenas andinas, organizadas en ayllu, han jugado un indudable rol político, social y económico, tanto en la colonia como en la república. Durante la colonia los ayllus fueron los principales proveedores de mano de obra para el trabajo en la minería; en la república, al menos hasta fines del siglo XIX, el tributo indígenal solventó en gran medida el presupuesto nacional. Políticamente, la importancia de los ayllus puede ejemplificarse recordando las grandes rebeliones de 1781 en la colonia y la insurrección de 1899-1900 en la república. E incluso, la crisis nacional general de 2000-2005 (que diera lugar a la formulación de la nueva CPE) nos sirve para destacar el valor de los ayllus en la política boliviana. En tal sentido, pues, la importancia de comprender la estructura y la cultura política de los ayllus es central para entender los cimientos del accionar político de los pueblos indígenas andinos.

Apoyados en esta panorámica general, en consecuencia, desprendemos nuestro principal objetivo de la investigación. Éste aspira, por tanto, a la presentación sistemática de un modelo político basado en los principios, fines, valores y formas de organización socio-política de las comunidades indígenas en los ayllus de Bolivia.

Complementariamente, los objetivos específicos que nos hemos fijado se refieren a la problematización teórica de los modelos políticos y los sub-sistemas que lo componen: nominación de autoridades, estructura de representación y desarrollo de gestión. Un segundo objetivo específico se refiere a la problematización del concepto cultura política, en particular en sociedades abigarradas y con fuertes clivajes étnico-culturales como la boliviana. También nos proponemos conocer las estructuras dirigenciales y las lógicas de la movilización india en los levantamientos indígenas de 1781 y 1899-1900, así como en los ayllus actuales del país.

El estudio se motiva debido a las lagunas, en el cuerpo del saber, que dificultan la caracterización de un orden sistémico político andino y la comprensión de su capacidad reproductiva a lo largo del tiempo. Consecuentemente, estas lagunas también dificultan el conocimiento de las particularidades que conllevan aquellos sub-sistemas y por tanto, disminuyen la posibilidad de su comparación con la teoría política. En consecuencia, la investigación de aquellos sub-sistemas podrá llenar los vacíos respecto al conocimiento de las formas, normas y procedimientos políticos andinos, al inicio de este tercer milenio, alentando el diálogo-debate con la teoría política.

2 Esta nueva Constitución Política, en rigor, tampoco ha reconocido plenamente los derechos de los pueblos indígenas. Se trata, más bien, de un reconocimiento formal, cuyos alcances se encuentran subordinados a los principios liberales que orientan a este texto constitucional. Por ello es que, en su implementación práctica, devino tan anti-indígena como los anteriores textos constitucionales.

Así, la formulación de un Modelo Político Andino (MPA), basado en los ayllus y la historia de los pueblos indígenas andinos de Bolivia será, entonces, el resultado de la presente investigación. Se trata de una formulación distinta, aunque recuperando y sistematizando los aportes, principalmente de la etnohistoria y de la sociología política. Al apelar al pasado histórico, a este “fondo histórico” que subyace a la producción de instituciones socio-políticas, a la vez, pretendemos concatenar los principios, fines y valores que rigen dichas creaciones, con su legado histórico.

La investigación, por otra parte, también servirá para conocer la relación de lo político y lo social en las sociedades andinas y su relacionamiento con el sistema político oficial. Deberá responder, por medio del estudio, a la pregunta respecto a qué formas adoptan la reproducción de los principios, valores y organización política social de los ayllus, en los distintos períodos históricos. A la vez importa dilucidar la relación que lo político y lo social presentan en las sociedades indígenas andinas, porque por medio de ella se concretiza la reproducción de la lógica política de los ayllus. Así, es válido preguntar si ¿un MPA es una forma de gobierno, un medio para la movilización social o es ambas a la vez, en el marco de un autogobierno, en las comunidades indígenas andinas? ¿Cómo se vincula este modelo con el sistema político boliviano oficial, hoy representativo?

Estrategia metodológica

El abordaje del problema del estudio se descompone en el análisis de temas referidos a las estructuras dirigenciales y a las lógicas de movilización indígenas en los tres diferentes períodos históricos. Este abordaje demanda una “batería de métodos” (Wacquant, 2005: 62) a fin de reflexionar sobre ambos temas, presentes en diversas épocas. Este pluralismo metodológico “afirma la primacía de las relaciones” (Wacquant *op. cit.*: 42) de acuerdo a Bourdieu, en la lectura de Wacquant.

“Pensar relacionalmente [...] permite pensar relacionalmente un caso particular” (Bourdieu, 2005: 325) y a nosotros nos ayudará para comparar un caso con otro caso particular.³ Desde ya, el reto de concentrarnos en tres períodos históricos distintos nos trae un problema mayor, referido a la comparación de las temáticas propuestas, en esos tres diferentes momentos históricos.

Por ello debe precisarse que circunscribiremos el estudio de la problemática en torno a tres momentos históricos: 1781, 1899-1900 y 2011, a fin de comparar, luego, las temáticas específicas (estructuras dirigenciales y lógicas de movilización).

3 Bourdieu, a diferencia de nosotros, ciertamente se refiere a la comparación no entre distintos casos sino a la comparación basada “en homologías y estructuras que existen entre diferentes campos”, a ser observados al interior de un caso.

Esto quiere decir que no seguiremos de manera secuencial la vida política de los ayllus en el arco temporal de 1781 hasta el presente, sino de tres momentos dispares ciertamente, tanto porque pertenecen a distintos horizontes históricos, como a diferentes contextos político-institucionales. Sin embargo, consideramos que a pesar de tales diferencias manifiestas (y de las consiguientes modificaciones que ellas causaron en la sociedad indígena de los ayllus, tanto durante la colonia primero, como en la república luego), se encuentran líneas de continuidad, junto a las manifestaciones de discontinuidad. Partimos de la hipótesis que las continuidades representan el núcleo duro de la estructura identitaria de los ayllus, mientras que las rupturas expresarían sus adaptaciones a los cambios. En consecuencia, entendemos que en las continuidades se encuentran los elementos identitarios más persistentes de una cultura política; cuya vigencia atraviesa diferentes espacios temporales. Se manifiestan, de esa manera, los elementos no disueltos, es decir, centrales, de lo que consideramos una matriz política.

Los tres momentos históricos tan diferentes, entonces, someten a una gran presión a las líneas de continuidad, como para validar su consistencia en tanto matriz. En este sentido, entendemos que esta consistencia será confirmada si, a pesar de las diferencias temporales, los varios elementos que se reproducen, llegan a constituir una matriz política andina, es decir de los ayllus. Precisamente, en criterio nuestro, tal continuidad alcanza a constituir esa matriz política (*cfi: infra* VI y VII); apoyada, además, en las adaptaciones o sea en los cambios de acuerdo a cada uno de los contextos que configuran los momentos a observar: 1781, 1899-1900 y 2011. Esos cambios ayudan a la reproducción de la matriz, vale decir, del núcleo duro. En esa medida, entre los cambios y la continuidad se presenta, pues, una relación de complementariedad. Se complementa el núcleo duro, es decir los elementos que continúan en vigencia a través del tiempo, con los elementos novedosos que se presentan en cada uno de los tres momentos históricos. Lo hacen, claro, en función de las necesidades de su continuidad, o sea, en función de la necesidad de la continuidad del núcleo duro.

Todo ello significa que –recordemos– no observaremos la evolución cronológica, la secuencia, a lo largo del tiempo, de aquellas temáticas, debido a que optamos por la circunscripción temporal y su aislamiento en el tiempo, en nuestra investigación. Esta circunscripción es la que nos permite hablar de tres casos, aunque de un mismo sujeto social. Por otra parte, los cortes temporales introducidos suponen que analizaremos los temas en su contexto histórico, político e institucional específicos. Por tanto, se sobreentiende que partimos del supuesto que en cada uno de los cortes históricos, las temáticas se reiteran, aunque condicionadas por la relación con su contexto específico.

La investigación en consecuencia será desarrollada desde el pluralismo metodológico. Observaremos la problemática con ayuda de la teoría política (capítulos I, II y VII), de la historiografía, principalmente en los capítulos III y IV, desde la

descripción con rasgos etnográficos y finalmente desde el método comparativo, reservado para el capítulo VI. La indagación historiográfica será aplicada a los eventos de 1781 y 1899-1900, mientras que para el quinto período (cap. V, en el año 2011) utilizaremos la observación participativa y la entrevista, como técnicas de investigación. En el último acápite aplicaremos el estudio comparativo (capítulo VI) para auscultar las similitudes y diferencias de los temas en los tres casos observados. Cerraremos el trabajo, de esa manera, con la formulación del MPA.

El trabajo será expuesto en tres partes. En la primera parte, correspondiente a los dos primeros capítulos, reflexionaremos en torno a los supuestos teóricos, conceptuales, de la teoría política y el orden político-sistémico de las democracias directas, en la que enmarcamos a la práctica política de los ayllus, que integran el trabajo. En el segundo momento nos concentraremos en los tres períodos históricos de estudio, es decir, 1781, 1899-1900 y 2011 correspondientes a los capítulos III, IV y V respectivamente. Finalmente, volveremos, en los capítulos VI y VII a la reflexión teórica, a partir de las pesquisas de los tres casos.

En la primera parte, el capítulo I nos servirá para reflexionar alrededor de los modelos políticos, concentrándonos en el problema de la democracia. Nos interesa aclarar los supuestos de la democracia representativa y de la democracia directa de los ayllus bolivianos. El segundo capítulo está reservado a la observación de la cultura política. Aquí nos interesa, puntualmente, sus componentes en lo referente a las formas de nominación, de representación y a las del ejercicio de la gestión.

La segunda parte –desde el capítulo tercero al quinto– se inicia con la exposición de la organización política de los ayllus durante 1781, en la región hoy denominada Bolivia. El capítulo nos retrotraerá al período colonial tardío, del siglo XVIII, a propósito de la sublevación indígena liderizada por Julián Apaza (Tupac Katari). En este evento histórico también rastreamos las estructuras dirigenciales y las lógicas de movilización que sustentaron el evento de la movilización. De la misma manera, en el capítulo IV y a propósito de otro período histórico (la movilización política-militar de los Villcas, a fines del siglo XIX, ya durante la república) volveremos a observar los dos ejes temáticos. Finalmente, en lo correspondiente al capítulo V observaremos, durante el año 2011, ayllus en los tres departamentos típicamente altiplánicos del país: Potosí, Oruro y La Paz. En esta incursión, nos concentraremos en las estructuras dirigenciales y las lógicas de la movilización indígena. En el departamento de Potosí estudiaremos los ayllus de Charkas-Qharaqhara; en el de Oruro los ayllus de Condocondo y en el de La Paz observaremos los ayllus de Jesús de Machaca.

En la tercera parte, por último, iniciaremos el trabajo –estamos en el capítulo VI– comparando los ejes temáticos, en los tres casos observados. La comparación girará, así, en torno a las estructuras dirigenciales y a las lógicas de movilización, detectadas en 1781, en 1899-1900 y en los ayllus contemporáneos. Nos interesará establecer tanto las similitudes como las diferencias que se marcan en la

comparación. Mediante la sistematización de las similitudes y la depuración de las diferencias estaremos, entonces, en condiciones para formular un modelo político que, con propiedad, podríamos llamar “andino”; ello será expuesto en el capítulo VII, en el que se precisarán los principios, los fines y los valores sobre los cuales se erige tal modelo político.

Estado del Arte

Identidad cultural

La importancia, para nuestro propósito, de la reflexión en torno a la identidad cultural radica en que partimos de la hipótesis que nos dice que una identidad cultural se construye en la interrelación social y en base a la herencia histórica (*cf. infra*), para el caso, la identidad cultural indígena andina se construyó en interrelación con el mundo colonial primero y luego con el republicano, pero a partir siempre de su legado histórico. Se trata de dos condiciones que atraviesan los tres períodos históricos (1781, 1898-1900 y 2011) de nuestra investigación y a la vez fundamentan la formulación del MPA. Por tanto, la identidad cultural constituye una temática fundamental en el esfuerzo por comprender los fundamentos políticos e institucionales que subyacen en la acción del movimiento indígena andino, en cada uno de los momentos históricos seleccionados.

La consideración teórica en torno a la identidad cultural tiene particular importancia para los capítulos I y II de nuestra exposición. En efecto, la reflexión acerca de la temática para abordar los modelos políticos democráticos (el de la democracia representativa y el de la democracia directa, en los ayllus bolivianos) al que se refiere el capítulo I, cotejará ambas posibilidades democráticas, a partir del presupuesto que se trata de construcciones socio culturales. Aún más notoria es la relación de la identidad cultural con el capítulo II, referido a la cultura política implicada en la democracia representativa y en la democracia de los ayllus. Por tanto, podemos decir que la especificidad de la temática referida a la identidad cultural, en la construcción de lo político, queda destacada en la primera parte del trabajo.

Así, dilucidar el valor de la identidad cultural supone la definición de uno de los pilares de nuestro propósito mayor, que es la formulación del modelo político en los andes. Explica, precisamente, la construcción de la democracia y de la cultura política (o sea, de las formas de nominación de las autoridades y del ejercicio de la representación en el cumplimiento de la gestión por parte de tales autoridades) desde la perspectiva cultural de los ayllus en Bolivia.

La problemática de la identidad cultural es abordada desde distintas escuelas teóricas. Entre éstas destacamos las teorías esencialistas, las teorías postmodernas

y las teorías constructivistas. En la reflexión de las primeras la identidad cultural es asumida como una construcción atemporal, en la que ni el devenir del tiempo, ni los cambios económicos y sociales que en ese devenir se producen impactan en la identidad cultural. Para las segundas, al contrario, son precisamente los constantes cambios que a través del tiempo se operan, los que influyen en la constitución de la identidad cultural. En las teorías constructivistas, tanto el tiempo y los constantes cambios que por medio de éste se producen, como las características arquetípicas de la identidad cultural, importan para la construcción de la identidad cultural. El enfoque que adoptaremos en este escrito, se aproxima a las teorías constructivistas. Sin embargo, intentaremos ampliar los alcances explicativos de los enfoques constructivistas, apoyados en nuestra construcción teórica referida al Taypi (*cf.*: Guzmán, 2009).

Para las teorías esencialistas, la identidad cultural no se modifica a través del tiempo, sino que se reproduce por medio de éste. En esta perspectiva, teóricos como Dominique Tèmple (2003) o Fausto Reinaga (1968) sostienen que la identidad se reproduce gracias a la resistencia cultural particularmente de los pueblos indígenas. Así, por medio de la resistencia, los efectos de la interacción entre la identidad cultural y su contexto tienen un mínimo impacto.

Por su parte, las teorías postmodernas consideran que la identidad cultural se conforma en las relaciones cotidianas y por medio de la interacción social. Gracias a esta interacción, las esencias culturales se diluyen, posibilitando la construcción de identidades híbridas, a la manera de la propuesta de Canclini. Esta interrelación social transforma las identidades culturales y conforma nuevas e híbridas identidades, principalmente porque tiene como principal referencia al mercado (*cf.*: Tintaya, 2008: 156). Desde esta perspectiva, algunos teóricos “inclusive sugieren reemplazar el concepto de cultura por el de hegemonía, *habitus* o discurso, Arjun Appadurai (1991), Jonathan Friedman (1994), Roger Keesing (1994)” (Del Río, 2005: 19; nota 7, cursiva en el original).

En las teorías constructivistas, la identidad cultural se construye simultáneamente por la interrelación social cotidiana y por las herencias históricas ancestrales, es decir por las matrices identitarias arquetípicas. Esta doble fuente de la identidad cultural condiciona la estructura de la identidad cultural, reflejando con ello, tanto la influencia del contexto, como de la historia.

Desde esta perspectiva, Gilberto Giménez (2002) considera que la identidad cultural está conformada por dos sistemas: uno central y otro periférico. El primero se encuentra “ligado a condiciones, sociales, ideológicas más profundas” (referido por Tintaya *op. cit.*: 173). Al contrario, el segundo sistema “depende más de contextos específicos inmediatos [permitiendo la adaptación a] las experiencias cotidianas” (*ibíd.*). Entre ambos sistemas, a la vez, existe una relación que nos remite a distintas acumulaciones de memoria, conformando, ya sea una memoria larga, asentada en el núcleo central o una memoria corta, basada en los núcleos

periféricos. Estas memorias, claro, se anclan en distintos horizontes históricos del contexto y se activan gracias a la interacción social.

Continuando con esta idea, conviene apoyarnos en Luis H. Antezana. Para él,

[l]a “subjetivación” se da en el adentro, es precisamente, el acto de pensar. Topológicamente se la entiende como el acto de desplegar los diversos pliegues del afuera; es un acto productivo y [...] puede evitar y reformular el afuera de los saberes y deberes vigentes, gracias a la memoria larga, tiene muchos otros códigos a su disposición que los inmediatos (Antezana, 1988: 161).

Es la memoria larga y la “potencia” de sus códigos la que permite, pues, procesar el impacto del afuera. De esa manera, entonces, evita efectivamente caer en el determinismo del exterior. Gracias a la activación de los códigos acumulados en el adentro se asegura evitar dicha caída.

Se trata, por tanto, de relaciones de complementariedad, la establecida entre el sistema central, duro y el sistema flexible, periférico. La complementación, al interior de la estructura de la identidad cultural, hace posible que ésta interactúe con su contexto, pero a la vez permita que cada sistema se retroalimente, debido a su interacción complementaria. La complementariedad también supone que cada uno de los sistemas experimenten movimientos, que unas veces las acercan entre sí y otras las alejan. Se trata de movimientos constantes pero no pendulares, ya que dependen de las motivaciones que provienen de su exterior, es decir de los contextos históricos específicos.

Con todo, son movimientos necesarios, debido a que mediante ellos la identidad adquiere consistencia en el relacionamiento con su contexto. Estos movimientos complementarios, por tanto, nos revelan que ni el núcleo duro sea fijo ni los núcleos flexibles sean autónomos de aquél. El núcleo duro, siendo sin embargo el más estable, influye en las características de los núcleos flexibles, aun cuando en la actividad desplegada éstos predominen en las interrelaciones con el exterior. Estos núcleos, así, “son habilitados o encubiertos estratégicamente, en la interrelación” (*cf.*: Guzmán, 2009) de la identidad cultural con su contexto.

Tiempo y cultura

Nuestro propósito de rastrear las propiedades políticas democráticas e institucionales de los ayllus, en tres distintos momentos históricos (1781, 1899-1900 y 2011) requiere, en lo previo, dilucidar la relación entre cultura (andina) y concepción del tiempo de ésta. Se trata de legitimar este abordaje desde la propia comprensión andina del tiempo, es decir comprender las acciones políticas de una cultura, su construcción política en distintos tiempos, a partir de su propia conceptualización del tiempo.

En lo particular, esta dilucidación importa en el momento de la precisión de las similitudes y las diferencias que se presentan a partir de aquellos distintos momentos históricos, es decir en el capítulo VI. En este orden, el objetivo del hallazgo de las similitudes y las diferencias en las estructuras indígenas dirigenciales o en las lógicas de movilización puede realizarse respetando la lógica andina, precisamente apoyados en la concepción del tiempo que tienen los pueblos indígenas andinos.

Por ello, para la formulación del MPA a partir de los datos extraídos de distintas experiencias históricas de los ayllus, aclarar la concepción indígena andina del tiempo (*cf.* *infra* VI.1) nos ayuda para que aquella formulación corresponda a la matriz de dicho pensamiento. Este esfuerzo busca, entonces, mantener una coherencia en la explicación de un modelo político surgido desde los ayllus, en función de la propia concepción teórica andina y dentro de ella, de su concepción del tiempo.

Entrando en materia, digamos que cada cultura tiene una propia concepción del mundo, de la que a la vez forma parte una concepción del tiempo. Una concepción del tiempo, por ello entonces, supone una concepción del mundo; concepción que se reproduce por medio de aquella comprensión del tiempo. Importa anotar que cada concepción del tiempo tiene, en un Modo de Producción (MP) determinado, su referencia concreta, por lo que, en este orden, decimos que cada concepción del tiempo se refiere también a un tiempo productivo. Así, tenemos que concepción del mundo y concepción del tiempo forman una sola construcción social, cultural, en el marco de un MP dado, aunque su vigencia, como construcción ideológica, rebase aquél marco concreto.

Siendo que cada cultura construye su propia concepción del tiempo, nos habla ello del cuestionamiento a la validez general, universal, de una sola concepción del tiempo; en particular en sociedades abigarradas (el aporte es de Zavaleta) como la boliviana. La idea fuerza de este concepto zavaletiano radica en que la diversidad de una formación social se basa en tiempos históricos diversos. Estos distintos tiempos históricos, a su vez, pertenecen a diferentes momentos constitutivos, conformando un mosaico social que marca los “grados de intersubjetividad” (Antezana, 1991: 11) y que en este tipo de formaciones sociales presentan bajos grados de relación. Esta baja intersubjetividad presente en este caso, solamente se ve alterada por medio de la crisis. Es la crisis nacional, en Zavaleta (*cf.* Zavaleta, 1986), la que modifica esos bajos grados hacia grados elevados de la relación intersubjetiva. Así, el concepto abigarrado, en Zavaleta, supone que en y por medio de la crisis, se exprese la totalidad social, a pesar de su diversidad interna.

Estas dos características –la diversidad y la totalidad– coexisten como articulación; en el primero, hablaríamos de una “intersubjetividad referida al *fondo histórico* como sistema de ‘premisas inconscientes’” (Antezana *op. cit.*: 88; cursiva en el original), es decir a un momento constitutivo, de ese diverso particular. Mientras que en el caso de la totalidad tenemos, para una formación social

abigarrada, “la intersubjetividad [...] como articulación de lo diverso aún antes [que] sus ‘premisas materiales’ (supuestas premisas) sean evidentes” (*ibíd.*). Lo importante para redondear la idea zavaletiana del concepto abigarrado, será que hay que considerar a esa intersubjetividad “íntimamente ligada con la formación económica-social concreta: un ‘horizonte de visibilidad’, sí, pero no de la época sino de **las épocas en juego**” (Antezana *op. cit.*: 89; negrillas nuestras). En consecuencia, en Zavaleta –que es nuestro apoyo en este caso– lo abigarrado nos habla de la articulación de la diversidad, de la articulación de diversas épocas; lo que es diferente a la articulación de lo diverso en torno a una de sus partes. Ello conlleva también la comprensión de la existencia de múltiples concepciones del tiempo, por medio de las cuales cada una de las sociedades construye “diferentes formas de ‘realidad’” (Navia, 2009, vol. I: 57) a las que se remiten y las que nombran de determinada manera. Los objetos de estas realidades, por tanto, “pertenecen a diversas categorías ontológicas” (*ibíd.*).

La concepción del mundo y la concepción del tiempo en ella subyacente, entonces, no se excluyen; al contrario, se sostienen mutuamente. Esto quiere decir que ambas se condicionan y se alimentan entre sí, abriendo las vías para su reproducción, en tanto concepciones sociales. Al respecto Pastrana escribió: “Conviene recordar aquí al padre Angel M. Garibay, quien a propósito de la forma indígena de narrar el pasado advertía que ésta ‘no reproduce los hechos, sino la concepción de ellos’” (citado por Pastrana, 2004: 183). La concepción de los hechos del pasado es parte, por cierto, a su vez de una concepción del mundo. Son, pues, estas concepciones las que, por medio del relato indígena del pasado, se reproducen.

Lo que destacamos en las relaciones de ambas concepciones, es el esfuerzo del Sujeto por instalarse en un espacio, a partir del tiempo. El Sujeto, efectivamente, es en el tiempo; es decir, piensa, siente e interpreta “en y desde el tiempo. Por eso cada época [y cada cultura, añadamos] tiene su propia imagen de mundo” (Ciordia, 2006: 337). La concepción del tiempo, en consecuencia, relaciona al ser humano con su “existir en el tiempo” (León Portillo, 2004: 15), ayudándole así a la comprensión de ese existir.

Con todo, sin embargo, continúa la problemática que supone la comprensión teórica del devenir del tiempo. En efecto, más allá de las diferentes concepciones del tiempo, el *continuum* del tiempo que posibilita en nosotros la vivencia, la experiencia de su devenir, deja en las sociedades “de algún modo una cierta huella” (León Portillo *op. cit.*: 25). Habrá quienes privilegiarán una parte de esa huella, otros otras partes, porque la memoria es selectiva y tiende a suprimir o consagrar recuerdos (*cf.* Zavaleta, 1987: 231-232). Pero incluso cuando se consagra una misma huella, las interpretaciones sobre ella podrán ser diferentes, debido a las distintas formas que tiene la memoria de apropiarse de la historia. Esta apropiación es siempre un acto colectivo, cultural y local y se halla motivada por el tiempo histórico, social, político y productivo particular, en el que opera.

Por otro lado, en el tiempo se reproducen las matrices culturales y a la vez, se modifican las culturas. Este doble movimiento contradictorio se opera debido a las exigencias que los cambios socio-económicos plantean y a las necesidades de orientarse en dichos cambios, a partir, sin embargo, de la propia acumulación que posee cada unidad socio-cultural. Ante estos datos (el devenir temporal, los cambios socio-económicos) la concepción del tiempo muestra las notorias diferencias que tienen unas respecto de otras. En la concepción occidental, por ejemplo, “se concibe el tiempo como irreversible, con un principio y un fin” (León Portillo *op. cit.*: 15), mientras que en las concepciones cíclicas de los pueblos indígenas “se piensa que lo que ha ocurrido volverá a ocurrir” (*ibíd.*). En la primera concepción, no solamente se anula el diálogo entre el pasado y el presente en el *continuum* temporal, sino se imposibilita el entendimiento de las probabilidades de resurgimiento de elementos históricos; para el caso, de elementos del núcleo de una identidad cultural dada. Al contrario, la posibilidad de la comprensión de estos resurgimientos la encontramos en la concepción cíclica del tiempo que tienen los pueblos indígenas, porque los elementos históricos reaparecen, dado el carácter circular del devenir del tiempo. En este caso, la idea de este devenir podría representarse en el dibujo de una espiral ascendente.

¿Qué se entiende por ayllu?

Siendo uno de los aspectos centrales de nuestra exposición el ayllu, conviene aclarar la comprensión bajo la cual nos orientaremos en el presente trabajo. Desde ya, el ayllu se constituye en el eje de la segunda parte (capítulos III, IV y V) del trabajo; aunque de manera notoria en el capítulo V. En tal sentido, nos interesa precisar nuestra comprensión del ayllu, porque asumimos que entre las continuidades que manifiestan los pueblos indígenas andinos, precisamente éste, el ayllu, es justamente uno de los elementos más destacados.

Ciertamente importa en este caso la reflexión en torno a las comunidades campesinas y a los ayllus, toda vez que ambas provienen de un mismo tronco histórico cultural. Así, entre comunidades campesinas y ayllus, pueden encontrarse continuidades y rupturas, respecto a ese común origen. Mientras que las continuidades destacan principalmente en la producción agrícola y el destino de esa producción, las rupturas hacen referencia mayormente a la organización territorial, el ejercicio de la democracia y –en el plano teórico– a la definición conceptual entre uno y otro. En ese orden, los conceptos “comunidad campesina” y “ayllu” se refieren ciertamente a “objetos” sociales e históricos distintos. Extremando esta apreciación, tenemos criterios en verdad concluyentes. Así, según Platt, “[i]ndio es quien vive dentro del régimen del ayllu” (Platt, 1982: 16), es decir dentro de un régimen que implica todos los principios y las prácticas comunitarias del ayllu.

A diferencia de nuestro parecer, para algunos autores, esta distinción, antes que abarcar a “objetos” sociales diferentes, se refiere a espacios teóricos, es decir al foco de interés analítico. Así, por ejemplo, para Silvia Rivera –en su ya clásico “Oprimidos pero no vencidos”–, cuando hablamos de lo indígena, estaríamos en el ámbito de lo étnico cultural, mientras que cuando nos referimos a lo campesino, estaríamos en el campo de la estructura socio-económica (*cf.*: Rivera, 1984). El “objeto” social, por tanto, sería el mismo y solamente variaría el foco del interés analítico.

Tanto en la comunidad campesina como en el ayllu, el cultivo familiar ocupa un lugar de primera importancia y es congruente con el tipo de posesión de la tierra: la parcela familiar o *sayaña*. Esta producción, en ambos casos, se orienta hacia el autoconsumo y el remanente, hacia el mercado. La complementación entre el mercado y el autoconsumo, claro, nos habla de una economía que, en concordancia, también mostrará una flexibilidad en su práctica económica, denominada por Olivia Harris como “economía anfibia” (*cf.*: Harris, 1987), debido a la capacidad de entrar y salir del mercado.

En las rupturas, a su vez, encontramos diferencias también en el área del cultivo. En efecto, además del cultivo familiar en los ayllus, tenemos el cultivo colectivo.⁴ Estas variaciones nos remiten a la forma en la que se ejerce la propiedad de la tierra, ya sea de manera individual o de manera colectiva. Por otra parte, pero, la ruptura con relación al territorio, también se manifiesta en la forma de la organización territorial. Mientras que en la comunidad campesina el territorio es continuo, en el ayllu este es discontinuo. Y aunque, por las constantes rupturas del territorio de los ayllus se ha desmembrado su territorio, al interior de los ayllus, la posesión individual de las *sayañas*, mantiene la forma discontinua, dibujando un cuadro de mixtura en el ayllu.

Finalmente, en lo que a nuestro principal interés se refiere (la formulación del MPA), la ruptura más notoria nos remite a la práctica de la democracia y al ejercicio del poder. Aunque, tanto en la comunidad campesina como en el ayllu los eventos deliberativos tienen un carácter colectivo (la asamblea general del sindicato campesino y el cabildo originario, respectivamente), entre ambas se presentan diferencias. Las rupturas están dadas en los componentes del ejercicio de la democracia. En el sindicalismo de la comunidad campesina, están ausentes ya supuestos tales como el principio de la rotación (el *muyu*) del turno en la obligatoriedad de la asunción de cargos de responsabilidad y el de la secuencia en esa

4 Por supuesto que el cultivo familiar y el cultivo familiar comunal, se asientan en el tipo de propiedad de la tierra. En el primer caso, ésta es individual, mientras que en el segundo, es colectiva. Esta diferencia, en el derecho propietario, se manifiesta entonces en la parcela individual (la *sayaña*) y en los ayllus, además y junto a ella, en la *aynoqa* (en aymara y *manta*, en quechua), que es la tierra colectiva. El cultivo familiar se realiza en la *sayaña*, mientras que el colectivo corresponde a la *aynoqa*.

asunción, desde los menores hasta llegar a los de máxima responsabilidad. Esta secuencia dibuja un camino, un *tbaki* en los ayllus que tampoco se encuentra en el sindicato de la comunidad campesina.

Además de la distinción entre comunidad campesina y ayllu, la precisión de lo que entenderemos por ayllu nos ayudará en el abordaje de las estructuras dirigenciales y las lógicas de movilización indígenas tanto de los ayllus contemporáneos (capítulo V), como de los que impulsaron la sublevación de Catari (capítulo III) y la de Zárate Villca (capítulo IV). Consiguientemente, lo que se observará, en rigor, es el ayllu o sea, las instituciones y las prácticas que la constituyen.

Por tanto, esta temática nos aproxima a la construcción de nuestro modelo político, ya que los subsistemas que componen el ayllu, su comparación entre ellos durante los tres momentos históricos, constituye precisamente el insumo de tal modelo. Lo hace, claro, en función de las similitudes y las diferencias a observarse en aquellos tres momentos; pero principalmente por la acción que los componentes de tales subsistemas presentan y por el proceso que generan.

Una aproximación genérica al tema, se refiere al ayllu como

la célula básica de la organización social andina, desde tiempos prehispánicos, y constituye una compleja organización territorial y de parentesco de carácter segmentario. A partir del siglo XIX, los términos “ayllu” y “comunidad” se convirtieron en sinónimo, debido en gran medida al proceso de fragmentación vivido por la sociedad andina desde tiempos coloniales (Rivera, 1990, nota 1).

Son los dos elementos (el territorial y el social, por medio del parentesco), cuya forma de organización se remonta en el tiempo, dando lugar a la constitución del ayllu. A la vez, pero, esta configuración, sometida a la dominación colonial, no solamente ha fragmentado el territorio de los ayllus, sino también ha modificado los conceptos para referirse a él. Así, el uso indiscriminado de ayllu y comunidad a partir del siglo XIX, nos habla de préstamos lingüísticos, en medio de un gran acecho del contexto. De igual manera, nosotros utilizaremos indistintamente ambos conceptos (ayllu y comunidad) para referirnos al mismo fenómeno.

Tal es así, entonces y continuando, que por ayllu se ha entendido una unidad territorial, un grupo consanguíneo o una unidad organizativa. Estas definiciones circunscriben la comprensión del concepto a marcos históricos precisos. Así, los alcances cognoscitivos que ellas ofrecen están fijados, anclados, en principios organizativos históricamente dados, tales como el territorio, las familias y el sistema socio-económico, respectivamente.

Comprender al ayllu como unidad territorial, sin embargo, nos remite a pensar únicamente en los ayllus anteriores a la colonia. La división y subdivisión de los ayllus, a partir del dominio colonial hasta al menos fines del siglo pasado, desmembró a éstos al punto de reducir los ayllus precoloniales a verdaderas

unidades territoriales sobrantes. Consecuentemente, desde esta perspectiva, la conclusión es obvia. Hoy en día no se puede hablar de ayllus, por lo que esta denominación no correspondería, en rigor, a los ayllus sino a configuraciones de comunidades campesinas.

Una definición menos genérica se refiere al ayllu como “una familia extensa, en la que sus miembros aglutinados en familias nucleares-simples y familias nucleares-compuestas, estaban y están vinculados por el parentesco real y no meramente ficticio” (Espinoza, 1997: 115). Se trata de una definición del ayllu como unidad consanguínea, aunque esta forma de comprensión también sufre el impacto de la presencia colonial. Para un exponente boliviano clásico en este tipo de definición, el “ayllu germina como núcleo familiar y toma después otras formas de convivencia social más amplia, extensa y económica” (Saavedra, 1971: 77; negrillas en el original). El inicio del ayllu, entonces, se habría dado en el ámbito de la familia, para evolucionar posteriormente a otras formas de mayor complejidad. Esta idea, de una evolución lineal del ayllu, queda explicitada en Saavedra, cuando aclara que “[e]l ayllu, considerado como clan, representa la evolución complementaria del ayllu linaje” (*ibíd.*). La perspectiva de un desarrollo lineal queda, pues, de manifiesto. A la vez, pero, en esta evolución se mantendría el ayllu precisamente. Es decir que, según el autor, el ayllu, aunque se modificaría de uno de linaje hacia uno de clan, éste no dejaría de ser ayllu. Por supuesto que en esta continuidad las propiedades del ayllu son las que se mantienen, tanto cuando se trata del de linaje, como del de clan u otras formas sociales de mayor complejidad. Aquellos elementos, pero, no quedan expuestos por el autor.

Con todo, la colonia y en particular el sistema del tributo y de la *mit'a* minera que aquella impuso, junto a los flujos migratorios (que dieron lugar a categorías sociales al interior de los ayllus, tales como “agregados”, “forasteros” o “*canturunas*”, es decir hombres marginados) y las frecuentes enfermedades masivas y masacres indígenas, ocasionaron notorios cambios demográficos, que afectaron incluso a la composición misma de las comunidades indígenas. Junto a ello, más tarde también impactó la lógica de la república, particularmente desde principios del siglo pasado, ocasionando nuevos flujos migratorios campo-ciudad. Estos flujos se incrementaron notablemente gracias a los eventos políticos nacionales de relevancia, como la guerra del Chaco, la revolución nacional de 1952, la ola modernizadora de la década de 1970 (*cf.*: Calderón, 1983) y el período del llamado “neoliberalismo”, es decir, desde la última década y media del siglo XX.

Claro que en los actuales ayllus mantienen un rol de importancia troncos de unidades familiares, pero lo hacen en medio de un mosaico de familias que dificulta hablar del ayllu como una organización consanguínea. Los efectos del desmembramiento de la territorialidad indígena y el impacto de la presencia de proyectos políticos foráneos durante la colonial y durante la república, han resquebrajado, pues, también la cohesión de la consanguinidad, de familias extensas,

de los antiguos ayllus y por tanto, desde esta perspectiva, efectivamente tampoco resultaría válido hoy en día hablar de ayllus.

Aunque la comprensión del ayllu como unidad sistémica (*cf.* Patzi, 2007; ISALP 2007) supera las limitaciones que las anteriores propuestas conllevan –según nuestra manera de entender la temática– con esta propuesta todavía nos movemos en determinados marcos conceptuales fijados. Esta fijación conceptual es algo similar en ambos, a pesar que los conceptos en sí, que tanto Patzi como el ISALP utilizan sean diferentes. Con todo, en esta interpretación a la que ambos pertenecen, el concepto ayllu nos dice que éste, al articular los elementos de un sistema (para el caso, insistamos, el del propio ayllu) lo hacen como un todo. Ello supone que la modificación o ausencia de alguno de sus elementos, en particular si se trata de uno de los elementos estructurales, nos dificultaría hablar del ayllu. En consecuencia, los requisitos para referirnos con propiedad al ayllu, estarían dados, pues, por la unidad sistémica que configuran sus elementos, es decir por su articulación interna. Pero, aunque se trata de un hecho interno, recordemos que la articulación es siempre un hecho histórico.

Es cierto que, tanto Patzi como el ISALP⁵ no descuidan la interrelación entre sistema (el ayllu) y contorno (la sociedad boliviana, fuera del ayllu). Incluso, apoyados en ambos, es posible recordar que el sistema se constituye como tal, gracias a y por medio de su interrelación con el contorno. Para ello, el primer autor establecerá dos niveles dentro del sistema; uno referido a los sistemas simbólicos (*grosso modo*) y el segundo a los sistemas estructurales, económicos. Pero, para el ISALP y aún sin esa distinción, la interrelación se establece por medio de estrategias de complementación. Los miembros del ayllu, a través de la acción de los sistemas orgánico-político, simbólico y económico-productivo, se relacionan con el contorno, denominado “modernidad” (*cf.* ISALP *op. cit.*), preservando al mismo tiempo su propio sistema. Éste se reproduce, no en el aislamiento, sino en la interrelación con el otro.

Sin embargo, la limitación de ambos enfoques, para el despliegue cognoscitivo, radica en la comprensión del ayllu como unidad sistémica. Estas propuestas conllevan la fijación de conceptos, tales como el referido al *thaki*, es decir al sistema de cargos de autoridad o al concepto de Medios de Producción y entre ellos la Tierra.⁶ Pero la fijación conceptual no permite abarcar la complejidad que

5 Apoyado en Niklas Luhman, Patzi plantea la relación entre sistema y entorno. Por ello, según este autor, una sociedad “puede acoplar operacionalmente los entornos de otros sistemas incluso contradictorios a su propio sistema” (Patzi, 2007: 166). Mientras que para el ISALP, en la reconstitución de los ayllus, éstos “deben articularse con la modernidad basada en la inclusión e interculturalidad, involucrando a todos los sectores sociales que no entienden en proceso y accionar de los movimientos indígenas originarios” (ISALP s/f.: 11).

6 “Nuestra tierra en sí no tiene valor; nosotros le damos valor con los cargos que cumplimos” (Exalto Calderón, en entrevista, 4-junio-2011). Es decir, por medio de una actividad no

se genera, precisamente por y en medio de la interrelación entre ayllu y contexto, es decir, por medio de una acción que obliga a la flexibilización conceptual y no a su fijación. Se trata de una complejidad que, más allá de desfigurar los patrones ancestrales del ayllu,⁷ debe ser entendida en los marcos históricos en los que opera la interrelación anotada. Las formas de la interrelación social son siempre históricas, porque son relaciones sociales concretas. Sin embargo, estas formas se fundan también en la memoria, en los arquetipos de las sociedades. Se trata de elementos que a las sociedades, otorgan sentido de sus acciones.

El carácter polisemántico del concepto ayllu queda expuesto por Untoja. Apoyados en este autor, al menos en dos sentidos puede entenderse este concepto. En el primero, se hace referencia al modelo social. Así, según Untoja, “[e]l ayllu como modelo social posibilita aún la reproducción social de la economía de reciprocidad; en ese sentido la noción de Ayllu debe ser la categoría que nos permita explicar la constitución de lo social como articulación de lo Político y Económico” (Untoja, 1999: 13). Aquí, el ayllu en tanto modelo, es decir en tanto principios, valores e instituciones constituye lo político y lo económico. Lo hace, según nuestra comprensión y siguiendo el razonamiento de Untoja, bajo aquellos principios y valores que conforman el modelo social del ayllu.

En segundo término, el autor se refiere al ayllu “en tanto relación social, estructura económico y política” (*ibíd.*). Así, el ayllu en tanto relación social se “funda como la primera conjura de la violencia de lo propio; y esta se expresa como régimen de apropiación, territorialización de la Pacha y la forma de organización del trabajo” (*ibíd.*).

La relación social, entonces, asumida como la conjura de la violencia de lo propio, presupone la existencia de contrarios, de un orden dual, en lo propio, porque si no, no podría entenderse precisamente a la violencia. Subyace, pues, en este postulado, la presencia de contrarios, es decir de la dualidad. Este postulado se extenderá, como principio, también a la organización del territorio y del trabajo.

En nuestra investigación, comprenderemos por ayllu básicamente principios organizativos; principios que abarcan todas las esferas de la vida social. Por ello puede entenderse el que los territorios prehispánicos de los ayllus desmembrados en extremo, dando lugar a diferentes dimensiones territoriales, continúen llamándose ayllu: la comunidad, un conjunto de ellas conformando un ayllu medio y la dimensión más grande, entendida como ayllu mayor. Esta nuestra forma de comprender al ayllu no implica desconocer otras acepciones, que se da al concepto.

productiva (el ejercicio de cargo de autoridad) llega a valorizarse un medio de producción. El dato es por demás interesante, aunque no motivo del presente trabajo.

7 Es sencillamente infantil, en este sentido, la afirmación de la inexistencia de los ayllus en la actualidad, porque éstos ya no serían como eran antes de la colonia. Aunque sea sorprendente, este rasgo infantil se encuentra en no pocos “estudios” que hacen referencia a los ayllus (véase Del Río 2005, Spedding-Llanos 1997, entre otros).

Al contrario, aún fundados en esas otras acepciones, la nuestra amplía, según entendemos, la comprensión del ayllu. Entendemos ahora, incluso, las razones por las que nuevas comunidades indígenas también se denominen ayllus. Son principios que fundamentan los sistemas, las acciones, las formas de organización y administración económica e ignorar la validez de este uso múltiple de tales principios, sería simplemente arbitrario. En esa medida, los principios organizativos de los pueblos indígenas andinos otorgan sentido y orientan la interrelación social concreta de todo ayllu: de los ancestrales, de los actuales y de los reconstituidos. Bajo este orden, los principios organizativos actúan en los diferentes contextos históricos y políticos, posibilitando que la interacción social no se constituya en una vorágine destructiva (en este caso, para los ayllus). Se interactúa siempre en contexto y frente al otro, pero se lo hace, además, desde un *locus*, desde una perspectiva propia.

CAPÍTULO I

Modelos políticos

Iniciaremos el desarrollo de esta investigación reflexionando en torno al Modelo Político. Esta temática, a lo largo de toda nuestra investigación, circunscribe la problemática hacia la formulación de un modelo político en los ayllus, es decir hacia el conocimiento de la política, la democracia y el poder en el ayllu. Se abren con este capítulo, entonces, varios temas y problemas colaterales, como los referidos a la política y a la democracia, practicadas en el ayllu.

Este abordaje, por otra parte, tendrá la particularidad de reflexionar en torno a elementos tales como la democracia y el poder a propósito del ayllu y de formular los hallazgos, en términos de un modelo político. Un nuevo orden sistémico, entonces, para una también nueva composición de los mencionados elementos. Tanto el contenido de la política y de la democracia variarán en comparación a los que la tradición occidental les confiere, como también serán distintas las articulaciones que ellas presentan. Es en ese sentido que hablamos de un nuevo modelo político.

Los contenidos y la articulación novedosa, así como el conocimiento de ellos, permite resolver los problemas derivados de la formulación del MPA. Ciertamente, conceptos tales como política, democracia, poder, son auxiliares para aproximarnos al conocimiento de la organización y la lógica política de los ayllus. Lo son, por cuanto provienen de un universo cultural, ideológico, diferente al de los ayllus, es decir, al universo en el que se constituye el MPA. Por lo tanto, el uso de esos conceptos es indicativo para referirnos a las prácticas políticas propias de los ayllus y para entender a tales conceptos en los marcos del auto-gobierno indígena.

El concepto “político” presenta diversos alcances explicativos y constituye su objeto de estudio en distintas dimensiones. Este concepto puede ser usado para referirse al gobierno y a los órganos estatales en un caso y en otro, para referirse a las diferentes prácticas de la sociedad, relacionadas con el poder. En todos los

casos, sin embargo, el concepto presupone, de acuerdo con Rawls, “que las ideas básicas de una Teoría política defendible se pueden derivar de ideas ‘intuitivas’ que están arraigadas en la cultura política –en un ‘consenso supuesto’ en que convergen doctrinas filosóficas, morales y religiosas opuestas” (referido por Held, 1997: 184). Por ello, el uso restringido o amplio del concepto, además de adscribirse a determinadas escuelas teóricas –y precisamente por ello– determina a la vez el objeto de observación.

Así, el uso restringido del concepto parte del supuesto de que la actividad política es exclusiva de las instituciones estatales, principalmente del aparato de gobierno. Desde esta perspectiva, la manera en que se organiza y actúa el Estado en relación a la sociedad resulta el área privilegiada de estudio (*cf.*: Held *op. cit.*: 232-234). Se asume que las instituciones estatales representan fuentes del poder político. Al contrario, el uso amplio del concepto, permite entender

que lo político es coextensivo con respecto al conjunto completo de esferas y fuentes de poder. La política, en este sentido más amplio, se refiere al poder en general; es decir, trata de la capacidad de los agentes y las instituciones sociales, para mantener o transformar su contexto social (Held *op. cit.*: 233; nota 1).

En cada una de ambas perspectivas, pues, el objeto es constituido de distinta manera. Así también las posibilidades de los conocimientos que ofrecen respecto a la organización y al ejercicio político de las sociedades, presentan diversos grados cognoscitivos.

Además del supuesto referido a la relación entre sociedad y tipo de organización política, también el ejercicio de la dominación es un “factor inherente a todos los sistemas políticos” (Dahl, 1991: 40). En la relación entre sociedad –organización política– dominación se establece una interacción mediada por instancias institucionales intermedias, es decir por instituciones estatales y sociales. Se trata de una relación de correspondencia que, en sociedades abigarradas como la boliviana, son relaciones no lineales.

Por otra parte, recordemos que tanto para la conformación del Estado, como para la relación de éste con la sociedad, así como para la definición de los factores y las fuentes de poder dentro de la sociedad, se requiere mecanismos de legitimación del ordenamiento político, a fin de desarrollar las propias formas de dominación. Es frente a este requerimiento que la democracia (sea cual fuera ésta –*cf.*: *infra* I.1 y I.2) demandará la presencia de un mecanismo de igualdad política.¹ Para Lijphart, en un extremo de este razonamiento, “el grado de igualdad

1 Aquí, usamos el término igualdad, no en su acepción liberal, es decir no como la consecuencia de la constitución del hombre libre jurídica, ideológica y económicamente (en tanto átomo de la sociedad) y por tanto, iguales unos a otros. Usamos el término, más bien en su sentido general, lato.

política es un indicador importante de la calidad democrática” (Lijphart, 2006: 263). *Grosso modo*, hablamos de la igualdad de los miembros de una sociedad, para la conformación del gobierno. Es precisamente esa igualdad, en el sistema político liberal, la que permite el cómputo y la comparación de las preferencias políticas en una sociedad.

Ciertamente, es en este punto en el que la democracia representativa y la democracia directa comienzan a contraponerse. Sin embargo, de todas maneras mantienen un común denominador referido a la conformación de los órganos de poder, en base a la participación de sus respectivas sociedades. En este orden podemos referirnos a un régimen como democrático

–cualquiera sea su forma específica– cuando todos los sujetos a los cuales son dirigidas las decisiones colectivas (leyes y actuaciones públicas) tienen el derecho-poder de participar, cada uno con un peso igual al de los otros, en el proceso que conduce a la determinación y a la adopción de esas decisiones (Bovero, 2002: 42).

Al margen de este común denominador pero, ambos modelos democráticos se oponen, debido a las reglas que presentan para orientar la organización política de la sociedad.

Como sistemas políticos, tanto la democracia representativa como la democracia directa presentan otra característica compartida. Se trata del carácter, universalmente válido para toda sociedad, de “la dimensión de antagonismo que es inherente a las relaciones humanas”² (Mouffe s/f: 114). Para Mouffe, el concepto “política” se refiere a esta dimensión de la coexistencia humana, es decir al antagonismo, por lo que la política debería proponer “la creación de la unidad en un contexto de conflicto y diversidad; [la política] está siempre relacionada con la creación de un ‘nosotros’ mediante la determinación de un ‘ellos’” (*ibid.*).³ La política no puede, entonces, sino referirse a dichas contradicciones, aunque, con la finalidad, de organizar instituciones y prácticas democráticas.

En sociedades heterogéneas, las contradicciones que la atraviesan, además de fundarse en estructuras económicas capitalistas, se fundan en estructuras internas, heredadas de la colonia. En efecto, las contradicciones coloniales, al no haberse resuelto “en el pasado, acarrear al presente su carga conflictiva y condicionan –a menudo de modo catastrófico– el devenir futuro de una sociedad” (Rivera, 1990: 10). Estas contradicciones no solamente aparecen junto a las contradicciones económicas, sino que connotan a estas últimas de un carácter

2 Quiere decir ello que los antagonismos sociales se presentan tanto en sociedades que se han dotado de un sistema democrático representativo, como en aquellas con sistema de democracia directa.

3 La autora añade que la política, además, permite establecer una distinción, de “modo que sea compatible con la democracia pluralista” (Mouffe s/f: 114).

cultural y diacrónico, complejizando así la coexistencia de contradicciones diacrónicas y sincrónicas, en las sociedades abigarradas.

Por ello, en la reflexión respecto a lo político, la temática de la democracia (no importa si representativa o directa) en sociedades organizadas bajo diversos clivajes, nos remite a las formas y a las reglas que los modelos democráticos adoptan. Ello es así, porque la forma se refiere al “*quién*” y al “*cómo*” de la toma de decisiones políticas y no al “*qué cosa*”, es decir, al contenido de dichas decisiones (*cf.*: Bovero, 2002: 45; cursivas en el original). En todo régimen democrático importa, pues, la forma de su organización y su práctica institucionalizada, antes que el contenido –para nuestra distinción– que aquellas prácticas conllevan.

1. Democracia representativa

Comencemos el análisis de la democracia observándola en los modelos democráticos modernos. Esta introducción a la temática democrática es el primer movimiento analítico de acercamiento a la reflexión mayor, referida al modelo político. En términos generales, entonces, asumimos a la democracia como un valor universal; presente, para fines del presente estudio, también en unidades culturales distintas, como son en este caso, las culturas indígenas andinas o las sociedades occidentales.

En esta primera parte, intentaremos observar los principales componentes de la democracia moderna occidental, es decir los mecanismos por medio de los cuales aquella entra en funcionamiento en la sociedad. Nos referimos, en particular, a instituciones tales como el partido político o el sistema electoral, que fundamentan a la democracia representativa. Las formas específicas que estos componentes (los partidos políticos y el sistema electoral) asumen, sin embargo, variarán de acuerdo al modelo democrático particular, ya sea de la democracia de corte republicana o de la democracia de corte liberal.

Para nuestro estudio, nos interesa reflexionar en torno a la democracia representativa por tres motivos. En primer término, porque asumimos a la democracia como un valor universal, del cual, empero, la democracia representativa es solo una de sus posibilidades. La reflexión, así, agota los límites de la democracia representativa, cuando entra en contacto con la democracia directa. La forma de la democracia representativa, además, es dominante en la estructuración de los Estados y entre ellos, claro, del Estado boliviano. En tal sentido, las otras formas de democracia (*cf.*: *infra* I.2), como la practicada en los ayllus, se relacionan con ella, pero de manera fáctica y no constitucionalizada. En segundo término, importa esa reflexión debido al carácter multicultural de la sociedad boliviana. Precisamente la práctica democrática de los ayllus es expresiva de aquella multiculturalidad. En este punto, digamos que el desarrollo de la teoría

democrática liberal, por su parte, también permite abordar la problemática democrática en sociedades multiculturales. Lo hace, claro, bajo las condiciones del sistema de partidos y del sistema electoral que componen la democracia representativa. Tercero, por último, en el contexto histórico boliviano particular, inaugurado desde mediados de la primera década del siglo XXI y caracterizado por la descolonización de las estructuras organizadas en los ayllus, destaca la democracia representativa, practicada en los ayllus como una necesidad para entrar en el juego democrático estatal (*cf.* *infra* V).

Los distintos modelos de la democracia representativa coinciden en que durante la conformación del sistema político, ésta se opera en torno a la organización política de la sociedad, por medio de la institución partido político y de la elección individual de preferencias. Estos puntos básicos de coincidencia nos remiten a los supuestos liberales, cual es el individuo como átomo de la sociedad y su libre elección como requisito de la expresión de dicha individualidad. Las diferencias posteriores, entre los diferentes modelos democrático-representativos, entonces, las comprenderemos como alternativas consiguientes a aquellos supuestos. De esa manera, podemos decir que los distintos modelos de la democracia representativa son susceptibles de agruparse en un solo polo, conformado por los principios de la individualidad y la libre elección, contrapuestos a la democracia directa (*cf.* *infra* I.2).

Robert Dahl establece ocho condiciones normativas para la democracia, en su modelo de Poliarquía; aunque también el fundamento de éste se asienta en ambas condiciones establecidas. Sin embargo de ello, Dahl destaca que para la teoría de la poliarquía “las variables primordiales [...] son sociales y no constitucionales” (Dahl, 1987: 109). La relación entre las condiciones sociales y las condiciones constitucionales atraviesa la preocupación de todos los modelos de la democracia representativa, a pesar que unos y otros asignen distinta importancia a esas variables.

El modelo de la poliarquía, así y pese al reconocimiento a la importancia central que le asigna a las condiciones sociales, plantea que un régimen democrático, para ser tal, debe permitir la existencia de los partidos políticos (*cf.* Dahl, 1991: 45). Esta condición tiene consecuencias en la base de la concepción del sistema político propuesto por este modelo. Dahl precisa al respecto que “todo sistema democrático requiere delegación” (Dahl, 1991: 54). Se trata de una derivación “natural” de los sistemas representativos –ésta, de la delegación– que, a su vez, marca un elemento institucional (el partido político) que le diferenciará de las instituciones sociales. El ordenamiento estatal-institucional que se constituye, tendrá así funciones propiamente políticas (aquí, el concepto usado en su sentido restringido).

Las funciones que se le asignarán a este ordenamiento, pero, serán distintas entre los diversos modelos. Para la concepción liberal, los partidos políticos y la

delegación de la preferencia, importan en tanto ayudan a la deliberación. En esta concepción, la deliberación se realiza por medio de la delegación. De esta manera, la deliberación permite la formación de una voluntad colectiva. La “formación de la voluntad democrática tiene exclusivamente la *función de legitimación* [para] el ejercicio del poder político” (Habermas s/f.: 242; cursiva en el original). El poder político se legitima, entonces, tanto socialmente (por la adhesión de una mayoría de voluntades) como legalmente (gracias al respecto a las normas de la democracia). En el primer caso, la delegación, gracias a la elección de partidos políticos de preferencia, supone que la deliberación se realiza e involucra a los representados; en el segundo caso, desde la perspectiva de la democracia representativa, la elección es considerada democrática en tanto respeta los procedimientos institucionales pre-establecidos.

Para la variante republicana de la democracia representativa, la elección y la delegación tienen otra finalidad. En este caso se trata de la formación de una voluntad democrática colectiva, debido a que importa, principalmente, la constitución de “la sociedad como una comunidad política” (Habermas *op. cit.*: 243). La conformación de la voluntad general, en esta perspectiva, debe mantenerse periódicamente “viva con cada elección [y al mismo tiempo debe mantener el] recuerdo de ese acto fundacional” (*ibíd.*). El acto fundacional se refiere a la conformación de esa voluntad general y no a la dirección que dicha voluntad adoptará, por medio de la elección a determinados partidos políticos. Se entiende que estos últimos son los que realizarán posteriormente las voluntades individuales, expresadas en la elección.

Con todo, es la elección, de entre varias opciones, lo que distingue a la democracia representativa. Según Bovero, para Aristóteles

la elección, de por sí, en su mismo concepto, no es un procedimiento democrático, sino aristocrático. [La] elección de los gobernantes, es decir, la designación a cargos decisivos, es una modalidad de juicio sobre hombres (o sobre partidos), sobre quién es el mejor (*aristos*) o el más apto para decidir (Bovero, 2002: 32; cursiva en el original).

En consecuencia, el punto de partida y de llegada, en el modelo representativo, es el individuo. La voluntad de los individuos elige y lo hace optando por individuos a los que considere aptos para merecer su elección. La precondition para la elección es, sin embargo, que el elector cuente con la información respecto a las diferentes opciones, así como respecto a los problemas que aquellas opciones pretenden resolver.

La problemática de la elección-delegación-representación se complejiza en sociedades multiculturales,⁴ entendidas éstas como sociedades atravesadas por

4 Amartya Sen generaliza este criterio al sostener que la demanda “for multiculturalism is strong in the contemporary world” (Sen, 2007: 149).

múltiples líneas divisorias. Aún para propuestas que abogan por el consenso entre esta diversidad desde la perspectiva de la democracia representativa, el supuesto de la elección de preferencias por medio de partidos políticos, mantiene su validez. Según este criterio, entonces, la complejidad de estas sociedades “se refleja en el carácter multidimensional de sus sistemas de partido” (Lijphart, 2006: 48). Se asume que los individuos, culturalmente diversos, expresan el carácter multicultural de la sociedad mediante la elección, con lo que los partidos políticos transmitirían, a su vez, esas características culturales, al interior del sistema de partidos.

Tanto el modelo consensual de la democracia, como el modelo deliberativo, expresan las preferencias de los ciudadanos, a través de los partidos políticos. Además, los partidos tienen la capacidad de agregar preferencias. Desde ya, la democracia deliberativa “concede al modelo agregativo reconocer una pluralidad de valores e intereses [aunque] se debe renunciar a un consenso sobre lo que Rawls llama perspectivas ‘globales’ de naturaleza religiosa, moral o filosófica” (citado por Mouffe s/f.: 103). Los consensos son posibles de lograrse en medio de una pluralidad de intereses, entonces, gracias a la deliberación entre partidos políticos, a condición, empero, que dichos consensos no impliquen “perspectivas globales”; es decir, a condición que no sea una perspectiva (moral, religiosa o filosófica) la que se imponga o la que surja de la deliberación entre la multiplicidad de perspectivas (cosa, por lo demás, poco realista), ya que ello implicaría la anulación precisamente de las varias perspectivas. En todo caso, son los valores liberales, los que subsisten en las propuestas de democracia consensual o de la democracia deliberativa, por lo que no puede considerárselas como anti-liberales. Al contrario, es válido asumir a ambas como líneas de evolución de los principios de la democracia liberal. Para Mouffe en particular, la democracia deliberativa, expresará una “concepción moderna de la democracia” (Mouffe s/f.: 98).

Sin embargo, aún este modelo resulta insuficiente para procesar la complejidad de las sociedades. Mouffe observa que el modelo democrático deliberativo resulta

incapaz de reconocer la dimensión de antagonismo que implica el pluralismo de valores como la imposibilidad de erradicarlo. [La autora critica que] frente al modelo agregativo, inspirado en la economía, la única alternativa que los demócratas deliberativos pueden ofrecer es la de reducir la política a la ética (Mouffe *op. cit.*: 112).

En este sentido, ya no es de central importancia que una perspectiva pueda imponerse a las demás o que se constituya, en base al consenso, una sola perspectiva global, porque los antagonismos –inherentes a todos orden social– subsistirán a pesar de ello. Más aún, en sociedades multiculturales, los diversos valores generan una dimensión de antagonismo que no es posible erradicar.

En consecuencia, el procesamiento de los antagonismos, en sociedades heterogéneas, puede conllevar dificultades en la representación de las preferencias.

Ante esta posibilidad, sin embargo, en las concepciones modernas de la democracia representativa se institucionalizan mecanismos de consulta general, como una posibilidad de rectificación a las decisiones asumidas. Así, “[u]na institución de la democracia directa como el referéndum puede ser ciertamente invocada como un correctivo democrático frente a eventuales distorsiones de la democracia representativa” (Bovero, 2002: 43). Conviene precisar que en este mecanismo, que Bovero denomina de democracia directa, continúa prevaleciendo la preferencia del individuo, expresada en la votación individual y secreta, por medio de un acto plebiscitario. También prevalecen las condiciones referidas a la información y al conocimiento de las problemáticas que serán sometidos a referéndum. Por ello, este mecanismo no es opuesto a la democracia representativa, sino, al contrario, constituye un medio de rectificación interna, en el funcionamiento de la democracia representativa. En consecuencia, aquí la democracia representativa y la denominada por Bovero democracia directa, no forman opuestos sino, nuevamente, un solo cuerpo, como es el cuerpo anclado en los principios liberales de la democracia.

Así las cosas, importa entonces precisar la distinción que asumimos en este trabajo, entre la democracia representativa y la democracia directa. Apoyados en Bovero, digamos que “[t]odo se reduce a la cuestión de si la diferencia entre democracia directa de los antiguos y la democracia representativa de los modernos sea una diferencia esencial, es decir, una diferencia en los fundamentos” (Bovero *op. cit.*: 30). Aún con la salvedad de la exclusión a esclavos y mujeres en la democracia de la antigua Grecia, a la que se refiere Bovero, los fundamentos de una y otra democracia marcan diferencias esenciales. Se trata, en el caso de la comparación entre la democracia de la Grecia clásica y la democracia moderna, de las reglas internas y de la estructura procedimental, requeridos para la adopción de las decisiones. Son estos dos últimos elementos, los que contraponen una democracia a la otra por un lado y por otro lado, los que nos permiten una aproximación a la comprensión del modelo de democracia directa en el mundo andino boliviano, por medio de la democracia de la Grecia clásica (*cf. infra* I.2).

Resumiendo, recordemos que hemos visto que la institución partido político y el principio de la elección individual de las preferencias políticas constituyen el fundamento de toda democracia representativa. Mediante ellos se legitima el sistema político y en definitiva, el ejercicio del poder. Lo hace porque mediante el acto electoral, periódicamente renovado, se va cimentando el hábito, la tradición, de la expresión de la voluntad general. En rigor, es la voluntad de la mayoría de los electores, la que se impone a la minoría (a diferencia de la democracia directa en los andes, en la que predomina el consenso; *cf. infra* I.2 y VI).

En las sociedades multiculturales, pero, la conformación de los órganos mediante estos supuestos (elección individual, por medio de un partido político) se complejiza, debido a que en este tipo de sociedades se presupone la existencia

también de múltiples culturas políticas. Ante ello, la teoría democrática evolucionó hacia modelos de mayor consenso (el modelo consensual de la democracia) en unos casos y en otros, hacia modelos de mayor posibilidad deliberativa (el modelo deliberativo), pero manteniendo siempre los principios del voto individual y del partido político, que rigen al funcionamiento de la democracia representativa. Por ello mismo, sin embargo, la democracia representativa continúa portando el peligro de un déficit en la representación de las preferencias. Así, pues, en las sociedades multiculturales el debate en torno al valor de la democracia representativa y de la democracia directa adquiere sentido por ser parte de la búsqueda de opciones para resolver el déficit representativo del sistema político.

2. Democracia directa en los andes bolivianos

Continuando con el desglose de la democracia, nos referiremos en el presente acápite a la democracia directa en los andes bolivianos. Desde ya, la temática de la democracia directa no es una evolución de la teoría democrática liberal (como sí lo es el liberalismo democrático multicultural), sino que constituye, en la tradición occidental, su lejano antecedente. El “punto de partida” para la evolución de la democracia hacia la democracia liberal, en todo caso se encuentra en la democracia directa de la polis griega. A su vez, pero, la democracia directa de la antigua Grecia será diferente a la democracia directa de los ayllus bolivianos.

El problema que vamos a desarrollar, entonces, está dado por las similitudes, pero principalmente por las diferencias entre ambas formas de democracia directa. Ambas consideraciones, al mismo tiempo de asentar el carácter directo de la democracia, nos ayudarán a precisar las especificidades de aquella democracia en los ayllus. Así, la práctica democrática en los ayllus nos deberá mostrar sus componentes político-institucionales y la lógica de funcionamiento de los mismos.

Para la formulación del MPA, por tanto, el conjunto de esas particularidades constituye un requisito. Pero el conocimiento de los prerrequisitos para las instituciones políticas de los ayllus y su funcionamiento, a su vez es necesario para fundamentar, teóricamente, la democracia directa de los ayllus. En este encadenamiento, la democracia del ayllu es un punto, llamémoslo intermedio, en el que ya el inicial conocimiento de esas instituciones y su funcionamiento, nos vincula con la lógica que rige a ambos elementos.

La especificidad de la democracia directa en los ayllus bolivianos, en consecuencia, viene dada, pues, por las instituciones que la componen y la manera en que funcionan. Desde la perspectiva del modelo político, este tipo de democracia dota al modelo en su conjunto, de su sello particular. Lo que distinguirá al MPA de otros modelos políticos democráticos, es precisamente el ejercicio colectivo y permanente de la democracia. Por tal motivo, la reflexión en torno a la democracia

directa, al mismo tiempo de introducirnos a la temática del modelo político, nos ayuda a fijar el sustento de nuestra búsqueda en el cotejo empírico con los ayllus, en los tres distintos momentos históricos, establecidos para nuestro estudio.

La estructura decisional de la democracia directa se diferencia de las reglas de toma de decisiones de la democracia representativa, debido a que esta última se orienta por los fundamentos liberales, mientras que la primera lo hace por los fundamentos comunitarios. Así, la democracia directa, no liberal, (*cf. supra* I.1), tanto de la Grecia clásica como la de los pueblos indígenas andinos (*i. e.* los ayllus en Bolivia, para el caso) tiene esta propiedad como elemento común. Otros componentes de la estructura decisional entre ambos modelos de democracia directa, serán, sin embargo, diferentes (*cf. infra* V). Como consecuencia de este común denominador, es posible reflexionar en torno a los distintos modelos de democracia directa, diferenciándolos de la democracia representativa.

Para Bovero, por tanto, la distinción entre democracia directa y democracia representativa, no radica en el derecho a la igual participación en la toma de decisiones⁵ (*cf. Bovero op. cit.:* 32-33). Los elementos del proceso decisional (entre ellas, la participación de todos los ciudadanos en la Asamblea), al constituir fundamentos democráticos distintos a la democracia representativa, también posibilitan que las estructuras políticas y sociales de una sociedad dada, sean diferentes en uno y en otro modelo democrático. Esta diferencia radica, principalmente, en la equivalencia entre lo social y lo político que se observa en sociedades que practican la democracia directa, a diferencia de las sociedades regidas por el modelo representativo de la democracia, en las que lo social y lo político conforman campos distintos.

Siendo que los ámbitos social, político, económico, religioso forman una totalidad, entendemos que los miembros de esas sociedades participarán por igual en todos aquellos espacios. Se trata de una participación obligatoria, en el sentido de que solo así son miembros plenos de dicha sociedad, es decir se constituyen y son considerados ciudadanos en su sociedad, con lo que les asiste el derecho y la obligación de participar en todos sus espacios. También en la democracia directa del mundo andino boliviano, esta participación es un elemento dinamizador, tanto de la sociedad como de su sistema político. En este caso, igualmente se trata de una participación obligatoria, tanto en el mundo de la producción como en el de la política. Por ello entenderemos que “la obligación de hacer [es decir, de asumir] cargos políticos [permite] mantener o poder acceder a los recursos materiales” (Patzi, 2007: 159) a un miembro de la sociedad. La consecuencia que se provoca en el prestigio personal que adquiere la autoridad política es solo el efecto del cumplimiento de esa “relación de obligatoriedad” (*ibíd.*). Lo que destaca, entonces,

5 Hecha la salvedad de la postura antropológica, en la visión de la Grecia clásica (*cf. infra* nota 19).

es el cumplimiento de esa obligación, que resulta importante para la reproducción del sistema, antes que la producción y la acumulación de prestigio personal.

De esta manera se entiende también que la asunción a un cargo político “no puede ser un acto voluntario, como [en] la política liberal” (Patzí *op. cit.*: 176). En este sentido observemos que la conformación de las autoridades políticas no es el resultado de la elección de la concurrencia entre distintos postulantes voluntarios, sino de un acceso ya pre-establecido para el comunario, por el hecho de ser parte de esa colectividad. La obligación que supone el cumplimiento del cargo de responsabilidad política, forma parte de la vida del individuo en sociedad.

Sin embargo, no todos los miembros de la sociedad indígena andina pueden –y deben– acceder a los cargos de responsabilidad política (*cf.*: Rivera 1990 e *infra* V.1), aunque este hecho variará en algunos ayllus contemporáneos (*cf.*: *infra* V.3) A diferencia de la Grecia clásica, en la democracia directa andina no es la visión antropológica respecto al hombre, sino el acceso a los recursos naturales de la comunidad, lo que establece la diferenciación interna. En concreto, el

acceso a los distintos niveles de autoridad del ayllu está determinado por la categoría tributaria de cada familia [que puede ser de originarios, agregados o forasteros y de los kanturunas –lit. en quechua, “hombres del margen”]: solo los originarios podrán ocupar el cargo de Kurakas o Segundas; los agregados no podrán sobrepasar el nivel de Jilanqu o Jilaqata, y los Kanturunas por lo general no accederán a ningún nivel de autoridad gubernativa, sino tan solo a los cargos de autoridad auxiliar (Rivera *op. cit.*: 36).

Estas categorías tienen su origen en el tipo de pertenencia a una comunidad. Claramente destaca en primera instancia la familia de origen del ayllu, cuyos derechos y obligaciones son mayores con respecto a las otras categorías. Así, quien es originario del ayllu, tributando consiguientemente en mayor grado, también deberá asumir los principales cargos de autoridad gubernativa. Efectivamente, en escala descendente, el forastero que se ha asentado en el ayllu, es decir el que se ha agregado al mismo, tributará menos pero también tendrá menores derechos-obligaciones para asumir responsabilidades políticas. En las familias marginales –el *kanturuna*–, lo que destaca será principalmente su condición económica. De ahí la más baja tributación de entre las tres categorías, así como la exclusión de la posibilidad para asumir los principales cargos de gobierno.⁶ Nos habla ello, pues, de un orden social interno, jerarquizado en el ayllu. A la vez, esta jerarquía tiende a reproducirse también en la estructura de las autoridades originarias.

Además de esas consideraciones, en la asignación y el reconocimiento de derechos para la designación de las principales autoridades indígenas, también

6 Como se verá, esta caracterización no puede generalizarse a todos los actuales ayllus (*cf.*: *infra* V).

interviene la pertenencia al tipo de ayllu o a la unidad socio-demográfica básica de residencia: la comunidad. En este orden, debe considerarse que los

comunarios de un determinado ayllu pertenecen simultáneamente a un cabildo, a un ayllu menor, a una parcialidad y a un ayllu mayor [por lo que] existe todo un sistema articulado de cargos que, en forma ascendente, las distintas familias deberán ocupar a lo largo de su ciclo vital, como parte de los servicios y deberes hacia su colectividad (*ibíd.*).

Este enfoque permite articular las consideraciones socio-económicas de las familias en el nivel micro, con la relación entre los ayllus, en el marco del ordenamiento territorial que abarca el nivel macro.

Son, por tanto, estos elementos que deben ser articulados en el ayllu, en la elección de las autoridades de gobierno. Siguiendo a Rivera, digamos que para el nombramiento de las autoridades indígenas andinas

[l]os mecanismos de su elección [...] combinan un sutil equilibrio, elementos de consenso comunal con un sistema obligatorio de turnos que involucran no solamente a las familias, sino a los niveles correspondientes del ayllu, según el tipo de autoridad a ser elegida (Rivera, 1990: 36).

Así, concluyamos que los principios de obligatoriedad de la asunción del cargo según turnos, son extensivos desde lo micro (comunal-familiar) a lo macro (el ayllu mayor), conformando los fundamentos generales de este modelo.

Desde la perspectiva del comunario, gracias tanto a la obligatoriedad de asumir la responsabilidad de autoridad, como al sistema de turnos, en el servicio de cargos, se adquiere la experiencia necesaria para el cumplimiento de los principales cargos de gobierno. Los cargos que se asumen serán, gradualmente, desde las responsabilidades menores hasta, de manera ascendente, llegar a los principales cargos. Se trata de una trayectoria de funciones de autoridad, de un recorrido (un camino, es decir de un *thaki*) por medio del cual, ciertamente, la “práctica política es aprendida a través del recorrido jerárquico de cargos instituidos por el sistema comunal” (Patzí, 2007: 177). Al mismo tiempo, pero, junto a este aprendizaje en el ejercicio de ser autoridad, viene el “reconocimiento” de la comunidad a quienes cumplen o han cumplido cargos de autoridades, como persona adulta, responsable, es decir como *jaq'i*. En consecuencia, mediante el *thaki*, el comunario a la vez deviene en *jaq'i* (esto es, en y para el ayllu, en ciudadano), reconocido con derechos y obligaciones, en y por su comunidad.

Siendo los mecanismos internos la obligatoriedad de cargos, la rotación en la asunción de los mismos y las formas ascendentes en las que los comunarios trazan su *thaki*, las obligaciones que en cada cargo deberán cumplirse son entonces distintas. Sin embargo, en todos los casos, este cumplimiento debe entenderse

como un servicio que presta la autoridad a su comunidad. Con todo, “[e]ntre las funciones más importantes de las autoridades étnicas, está la de asegurar la distribución equitativa de los recursos productivos entre las familias de cada nivel del ayllu [por lo que] las autoridades étnicas de cada nivel cumplen otras funciones” (Rivera, 1990: 35). Las diferencias se presentan no solamente por la dimensión de la sociedad a servir (comunidad, ayllu menor, parcialidad y ayllu mayor), sino también por la naturaleza de los cargos de autoridad. Los referidos a comunidad o ayllu menor tendrán así entre sus funciones específicas, las de coordinar con las autoridades de la parcialidad o del ayllu mayor. Otras funciones como las referidas al control de la territorialidad del ayllu mayor al que pertenecen, dejan de cumplirse por parte de las autoridades de las comunidades o ayllus menores. Estas son tareas que corresponden principalmente a las autoridades precisamente del ayllu mayor.

A la vigencia de este conjunto de fundamentos, así como a la lógica de su articulación, tanto en el nivel micro como en el nivel macro, denomina Rivera “prácticas democráticas *endógenas* de larga data del campesinado indígena” (Rivera, 1990: 11; resaltado en el original). La vigencia de estas prácticas, de origen lejano, habla de su persistencia histórica, aún en contextos político-institucionales históricamente diversos: la colonia, la república y el moderno Estado democrático. Se trata de una persistencia condicionada por y en medio de aquellos diversos contextos. En cada caso se constituyeron en verdaderos obstáculos para la consolidación, principalmente en el área rural, de los sistemas políticos representativos; pero a la vez, el que las prácticas democráticas endógenas mostraran posibilidades de adaptación a las cambiantes condiciones externas al ayllu, habla del impacto que dichos contextos ocasionaron en el ayllu, así como de la plasticidad de los mecanismos de éste, para adaptarse.

En términos globales puede decirse que estamos en presencia de una verdadera “matriz lógica, que permite la articulación de estos campos tan diversos [articulación que] se deriva de la misma ‘teoría transaccional’ que subyace en la ideología política [indígena] y cuya base es la reflexión sobre la relación entre igualdad y jerarquía” (Platt, 1987: 123). Esta matriz es parte componente de la democracia directa indígena andina en Bolivia y a su vez, muestra una concretización del “concepto ‘política’” (*ibíd.*) distinta a la tradición europea. Como señaláramos (*cf. supra*), aquí este uso del concepto “política” acerca al pensamiento andino al de la filosofía de la Grecia clásica.

A la vez, en este modelo, los mecanismos institucionales, así como las prácticas que estos despliegan, “previenen contra el poder ‘despótico’” (Platt *op. cit.*: 98) de las autoridades superiores. Según Platt, ello se expresa.

en la relación negociada entre los **jilaqata** y sus **mallkus**. Si se le concede al **mallku** un acceso privilegiado a los “servicios” de los campesinos de la pachaqa este acceso debe

justificarse constantemente por el volumen de los bienes que el **mallku** “redistribuye” entre ellos (Platt *op. cit.*: 98; negrillas en el original).

Es en este sentido que se habla de mecanismos de “autorregulación” (*cf.*: Patzi, 2007: 177-179), por medio de los cuales el ejercicio del poder se encuentra limitado ante excesos de las autoridades étnicas de gobierno. Durante el ejercicio del cargo de autoridad, en este modelo y desde larga data, ciertamente la “jerarquía estuvo –paradójicamente– al servicio de la igualdad” (Platt *op. cit.*: 98). Además de limar las posibilidades de exceso de autoridad durante el ejercicio del poder, el servicio a la comunidad y la igualdad de oportunidades para asumir el ejercicio del cargo legitima la gestión de la autoridad de turno, en tanto supone un servicio a la colectividad bajo los mismos supuestos que sus predecesores y es útil (es decir, “sirve”) para la reproducción del propio sistema. Además, claro, ello es válido también para las funciones específicas de las autoridades, según los requerimientos de la coyuntura.

En conclusión, recordemos que lo que diferencia a la democracia directa de la democracia representativa, es la estructura decisional que orienta a cada una de ellas. Mientras que en el primer caso hablamos de fundamentos comunitarios, en el segundo nos referimos a fundamentos liberales. Así, cada tipo de democracia constituirá también diferentes estructuras políticas y distintas formas de relacionamiento entre lo social y lo político. En la democracia directa, fundada en el principio comunitario, los ámbitos político, social, económico y espiritual forman una totalidad, en la que participan los comunarios de manera obligatoria, porque la vida social se juega en una unidad. Pero lo hacen, en lo que al acceso de los recursos naturales y a los medios de producción se refiere, de manera diferenciada, según la categoría tributaria (originario, forastero o agregado). En la democracia directa del ayllu importa la obligatoriedad del comunario de asumir un cargo de autoridad, a fin de adquirir el derecho al acceso a los recursos naturales. Por su parte, las autoridades actuarán al interior del ayllu como gobierno local y al exterior de éste como mecanismo de vinculación con los distintos niveles institucionales del Estado. En consecuencia, podemos concluir que la democracia directa de los ayllus bolivianos está basada en una matriz cultural, que permite a los ayllus reproducirse sin dejar, empero, de vincularse permanentemente con su contorno. De esta matriz, nos interesa el componente “cultura política”, ya que nuestra finalidad última es formular el modelo político a través del cual el ayllu desarrolla su vida.

En el inicio de la exposición de nuestra reflexión, en este primer capítulo, hemos tratado de demostrar las diferencias entre la democracia representativa y la democracia directa, principalmente en lo que a las estructuras decisionales se refiere. Estas diferencias, a su vez, se asientan en supuestos teóricos y conceptuales también distintos; *grosso modo* hablamos, para la democracia representativa, del

principio de la individualidad. Este principio es particularmente importante en el momento de la elección de los miembros de los órganos de gobierno, mientras que para la democracia directa del ayllu primará el principio de lo colectivo. Es este principio el que impulsa la práctica democrática, incluso en el acto electoral. El fin buscado en esta distinción, fue el de conocer las estructuras decisionales de uno y de otro tipo de democracia que, a su vez, sustentan cada uno de los modelos políticos. Debido a estas diferencias, junto a los sustentos conceptuales y teóricos de cada uno de ellos, podemos concluir que son dos cuerpos teóricos y conceptuales distintos. Estos legitiman, cada uno, el ordenamiento democrático que constituyen. Estamos hablando, pues, de la cultura política creada por cada modelo y subyacente a la práctica de cada uno de éstos.

CAPÍTULO II

Cultura política

Una segunda consideración general que acompañará nuestra investigación se refiere al concepto de cultura política. En este capítulo desarrollaremos la temática, en el entendido que ella también expresa las propiedades culturales de una sociedad, aunque en el plano de la organización política. Lo hace, porque las concepciones políticas, las actitudes, los valores, al ser construcciones sociales, forman parte de un universo cultural determinado. Así, asumimos a la cultura política como una propiedad de cada grupo socio cultural.

Por ello desarrollaremos algunas instancias intermedias, en las que se concretiza la cultura política. En concreto, abordaremos el sistema de nominación de las autoridades políticas, el sistema de las estructuras de representación que organizan tales autoridades y el sistema del ejercicio de la función de autoridad, es decir de la gestión de aquellas autoridades. Estos tres componentes, a la vez, serán observados en el marco de la cultura andina o sea, en el marco de los ayllus. Se trata, pues, de la cultura política de los ayllus.

La temática a resolverse en este capítulo, por tanto, gira en torno a los tres componentes (nominación, representación y gestión), en las que se concretiza, institucionalmente, la cultura política. Pretendemos conocer las particularidades de los tres subsistemas señalados; su especificidad, en el contexto de la práctica de la democracia directa. En la forma de nominación de las autoridades y el ejercicio de la representación de esas autoridades de los ayllus, destacan los elementos que le son propios a la cultura política andina. Ello se complementa (y cierra un primer circuito interpretativo), claro, con el desarrollo de una gestión.

El conocimiento de aquellas especificidades es necesario para nuestra investigación, entonces, porque la cultura política andina, debido a la particular práctica política de la democracia en los ayllus, denota también al modelo político andino

como un todo, de su carácter particular. Es decir, reflexionar en torno a la cultura política andina, alimenta los fundamentos de la formulación del MPA. Importa, pues, esta reflexión, debido a que no puede intentarse la formulación de ningún modelo político, sin considerar la cultura política que subyace en ese modelo y que actúa como “envoltura” (valga la metáfora) del modelo en cuestión.

En una abigarrada sociedad, con fuertes clivajes étnico-culturales como la boliviana, interactúan varias culturas políticas, aún en medio del predominio de diversos ordenamientos políticos, como el democrático constitucional. Cada una de ellas porta sus propios valores, concepciones políticas y actitudes, lo que posibilita que esta variedad de culturas políticas circulen en la sociedad boliviana, reflejando las distintas percepciones que con respecto al poder existen en esta sociedad. Estas diferentes culturas se expresan por medio del orden constitucional en unas coyunturas y en otras al margen de la normativa del mismo, aunque siempre subsumidas a las estructuras políticas institucionales del colonialismo y del colonialismo interno. En consecuencia, las distintas culturas políticas en Bolivia no se desarrollan en líneas paralelas, sino (mucho más para el caso del debate dentro del orden democrático, al menos desde hace tres décadas) en interacción. Esta interacción, ciertamente, se opera bajo el condicionamiento de la cultura política democrática constitucional.¹

Debe recordarse que, históricamente, esta interacción tiene en las primeras etapas de la colonia su antecedente más remoto, concretizado en el denominado “Pacto de reciprocidad”. Por medio de este pacto, entre la sociedad colonizada y la sociedad colonizadora, el Estado colonial respetaba el territorio de los ayllus y éstos, a su vez, tributaban a la corona. La importancia de este pacto fue muy grande, principalmente porque, desde la perspectiva de las naciones indígenas andinas, correspondía al pensamiento andino quechua-aymara, en lo referente a la complementariedad de los contrarios. Por ello, cuando la naciente república boliviana, en 1825, pretendió desconocer el mismo,

los aymaras rurales se lanzaron, con creciente tenacidad, a resguardar [su] antiguo *pacto de reciprocidad* entre **ayllu** y Estado. Este pacto consistía, fundamentalmente, en la obligación de los indios de pagar el antiguo tributo (tasa), y la obligación correspondiente del Estado criollo de reconocer los derechos de los **ayllus** a disponer colectivamente de sus tierras tradicionales (Platt, 1987: 65; cursiva y negrillas en el original).

1 La cultura política de los pueblos indígenas andinos, también llamada “cultura política comunitaria”, se ha desarrollado, por supuesto, también en contextos no democrático constitucionales, es decir, bajo el dominio de regímenes dictatoriales. En todo caso, ello dice de la “versatilidad” de la cultura política comunitaria andina para recrearse, reproducirse y resistir a presiones desestructuradoras de diversa índole.

El paso de la colonia a la república, en lo referente al pacto de reciprocidad, ejemplifica el devenir de las posibilidades de la complementación de dos lógicas distintas de organización social y de poder, en última instancia. Complementación que, en el caso del pacto durante la colonia, muestra que ninguna de aquellas lógicas se impone del todo a la otra. Cuando este pacto se quiebra, como lo provocarían las pretensiones de la naciente república, el modelo de la complementariedad de los contrarios –de claro tinte andino– es sustituido por el modelo de la dominación unilateral, de una de las partes sobre la diversidad; vale decir por la negación violenta de la diversidad. En este caso se trata de un modelo orientado por la unicidad, de claro tinte occidental.

Las culturas políticas existentes en el país pueden agruparse en dos: la liberal y la comunitaria. Mientras la primera proviene de la tradición europea, la segunda tiene su origen en los pueblos indígenas, principalmente andinos. A la vez, cada una de ellas se asienta en principios teóricos particulares; principios que orientarán todo el sistema de organización política, así como la administración de los problemas públicos. Estos sistemas comprenderán, claro, también las maneras en las que cada sociedad se dota a sí misma de sus órganos de dirección, organiza la forma bajo las cuales son elegidos los miembros de aquellos órganos y establecen el ejercicio de la función que cumplen. En la cultura política liberal, por ejemplo, la realización del acto electoral de las autoridades (componentes de los órganos directivos públicos) se establece mediante la elección individual y secreta. Al contrario, en la cultura política comunitaria, ese ejercicio es resultado de la decisión colectiva de los miembros de la comunidad, por lo cual hablamos de una elección, a la vez, pública. Consiguientemente podemos decir que cada una de estas culturas políticas parte de principios no solamente distintos sino incluso antagónicos.

Sin embargo de ello, es en el ordenamiento democrático constitucional donde ambas culturas tienen la posibilidad de acoplarse, aunque no sean reconocidos los cuerpos institucionales de cada una de ellas, sino solo la de raigambre liberal. La institucionalidad constitucional, en consecuencia, desconocerá pues a las estructuras políticas de la cultura comunitaria. Por ello, entonces, la convergencia sugerida, se producirá como parte de la presión de la cultura política comunitaria, a fin de garantizar su participación en el ordenamiento constitucional. Esta presión en pro del reconocimiento es pensada en temáticas tales como la nominación de autoridades, en la estructuración de las representaciones y en el ejercicio de las autoridades electas, durante su gestión. Se trata de subsistemas (éstos de la nominación, la representación y el ejercicio de la gestión) que serían, por tanto, las instancias en las que se expresan las diferentes culturas políticas; aún en contextos nacionales fuertemente segregacionistas, como en la república de los siglos XIX y XX (*cf. infra* IV).

Es válido decir que el rasgo segregacionista, en la conformación de los órganos públicos, se ahondó con el advenimiento del proyecto liberal. En efecto, con

el triunfo del proyecto político liberal, guerra civil de 1899-1900 mediante, en el sistema político boliviano fueron privilegiados los partidos políticos como únicos actores institucionales, en concordancia con los supuestos de la democracia representativa y en desmedro de las instituciones políticas propias de los pueblos indígenas (quienes, por lo demás, estaban excluidos del juego electoral). Ello, pese a que las elecciones para parlamentarios se orientaban por circunscripciones uninominales, razón por la que tenía mayor importancia el candidato (los “notables” del pueblo) que el partido político propiamente. Formalmente, el sistema de partidos surgido se constituía en el elemento de primera importancia para el sistema político boliviano. Sin embargo, la realidad política, es decir el hecho fáctico dado por las estructuras políticas existentes en la sociedad, distaba mucho en asimilarse a los requisitos de las democracias modernas. Los partidos políticos en el país, ni cumplían las funciones de representación y mediación política de la sociedad (*cf.* Medina, 2008), ni el sistema de partidos era el único sistema político realmente existente en esta sociedad. El dato no es menor, si se considera que para sociedades con clivajes culturales, el sistema de partidos como instancias de representación, únicamente alcanza en su máxima grado de flexibilidad, un “carácter multidimensional” (Lijphart, 2006: 48); pero esta flexibilidad no llega a sustituirlo por otro sistema.

Siendo que ambas culturas políticas no se desarrollaron en líneas paralelas, sino en interrelación, expondremos en el siguiente capítulo, precisamente algunos elementos de esta forma de desarrollo y convivencia (muchas veces conflictiva y no oficialmente reconocida). Esta interrelación producirá la mayor de las veces fricciones violentas entre ambas. Se trata, de esa manera, de “una tensión latente entre las formas de democracia ejercida por los ayllus y la democracia representativa implicada tanto en el modelo sindical [aquí asumido lo sindical como institución no indígena, en medio de las comunidades] como en la democracia parlamentaria y municipal” (Rivera, 1990: 48). Conflicto y tensión que no necesariamente significan ruptura en la relación entre una y otra lógica, sino a lo sumo una relación plagada de constantes nudos conflictivos. En el ámbito de la democracia parlamentaria o de la democracia municipal, por ejemplo y dependiendo a la vez de la fuerza de la democracia del ayllu, tendremos la presencia de esta última, en medio de la democracia parlamentaria o municipal, en los marcos de su circunscripción territorial “local”.

No son, por otra parte, desarrollos coetáneos, éstos que trazan una y otra cultura política. Desde ya, al menos en el período colonial tardío (*cf.* *infra* III), se encontrará ausente la cultura política liberal y en su reemplazo tendremos la presencia del sistema político monárquico. Contrariamente, pero, la cultura política comunitaria de las naciones indígenas, se desarrollará aún frente al ordenamiento político monárquico; ordenamiento en el que incluso estarán ausentes todo elemento democrático liberal (*cf.* *supra* nota 13). En consecuencia, digamos que el desarrollo de la cultura política comunitaria, en tanto receptora de culturas

políticas foráneas (la colonial primero y luego la liberal), atraviesa dos contextos históricos diferentes y en ambos se adapta a las exigencias de aquellos contextos; lo hace, claro, a partir de su propia estructura institucional, política y social.

La adaptación-resistencia-reproducción se desarrolló gracias a la composición de la identidad, en un núcleo central y en núcleos periféricos (*cfi: supra I*), revelando que tanto la cultura receptora es una realidad social viva, como lo es también el proceso de interacción con el otro. De esta manera, en el pasaje de un contexto histórico político a otro, el problema –desde el punto de vista de la lógica indígena– será el mismo: ¿cómo alcanzar una convivencia entre distintas formas políticas (democráticas) organizativas? En esta sociedad diversa, la discusión gira, por tanto, alrededor de la creación de un ordenamiento institucional, suficientemente maduro como para alcanzar tal reto. Sin embargo, queda también claro que el consenso acerca de los mecanismos institucionales y los principios normativos, demandan una racionalidad que logre una convergencia de la diversidad, articulando institucionalmente las distintas concepciones acerca de la democracia, como ideales de la vida política. Pero, en última instancia, los componentes de esta diversidad parten de concepciones diferentes acerca de la persona, a partir de la cual se erigen los distintos ordenamientos políticos.

Con todo, el pasaje del contexto colonial al contexto republicano marcará un momento crucial para los ayllus del país y para la lógica comunitaria, porque con este cambio se modificará también la legislación, principalmente en lo referido a los ayllus, ocasionando un impacto negativo sobre éstos. Pese a ello, sus principios de organización, nominación y representación política, seguirán reproduciéndose, a la vez que reproducirán la vida al interior de las comunidades indígenas. Así, esta capacidad reproductora marca, pues, “las continuidades implícitas en la noción de *identidad étnica*” (Platt, 1987: 122; cursiva en el original). Las continuidades referidas, se encuentran precisamente en las formas de organización socio-política y en las maneras en las que son asumidas las decisiones (económicas, sociales, políticas) de validez general. Hablamos de la forma dada por la deliberación colectiva, en asamblea comunal. Por ello, “desde la perspectiva aymara [se] requiere el establecimiento de estas continuidades, como un conjunto de constantes que definen los puntos necesarios de referencia cultural para cada nueva generación” (*ibíd.*). A través de las continuidades, entonces, se reproducen aquellos principios rectores de la vida social de y en los ayllus; aunque siempre condicionados por los contextos históricos, sociales y políticos específicos de cada período.

En este orden, las primeras leyes de los “libertadores” (Simón Bolívar y Antonio José de Sucre), estarán orientadas a la abolición de las “comunidades indígenas”, es decir de los ayllus. El mecanismo pensado para ello fue el de la liberalización de las tierras, a fin de desestructurar a estas comunidades, a partir de su principal elemento de cohesión socio-cultural. Y aunque estas leyes no llegaron a implementarse, marcaron la tendencia que orientó a la naciente república,

durante los siglos XIX y XX particularmente, en relación a la problemática de la tierra y al llamado “problema del indio”. En contrapartida, los ayllus se vieron obligados a retrotraerse sobre sí mismos, reproduciendo aquellos principios que les confería no solo identidad cultural, sino principalmente fortaleza y seguridad de grupo. Ello ocasionará que “las prácticas democráticas *endógenas* de larga data del campesinado indígena [...] pondrán en evidencia los obstáculos más profundos a la democratización rural” (Rivera, 1990: 11; resaltado en el original); es decir, a la imposición del modelo de la democracia representativa. Estos obstáculos, según adelantamos, no significan, desde el punto de vista de los ayllus, la contraposición férrea al sistema democrático representativo, sino las pulsiones en procura de la participación en el juego democrático constitucional, pero en base al reconocimiento de su propia lógica e institucionalidad políticas.

1. Subsistema de nominación

Comencemos, entonces, ahora a observar el sistema de nominación de las autoridades políticas. Esta temática será tratada en el marco de sociedades multiculturales –como la boliviana–, para contraponer los sistemas de nominación bajo el sistema democrático representativo y en el de la democracia comunitaria de los ayllus. Añadamos que la forma de nominación es una parte integrante de la cultura política y se concretiza en un sistema particular. El sistema de nominación de autoridades, por tanto, expresará ya determinadas concepciones, determinados valores políticos y culturales.

Nuestro interés, en consecuencia, gira en torno a la necesidad de subrayar las diferencias entre el sistema de nominación de la democracia representativa y el sistema de la democracia de los ayllus, es decir la democracia directa, comunitaria, de los andes bolivianos. El desarrollo de aquellas diferencias, antes que configurar exclusivamente un cuadro de contraposición cerrada entre una y otra concepción, nos invita al debate conceptual entre ambas; o sea, al diálogo fundamentado, en el que deberá destacar la lógica y la racionalidad que orientan a cada uno de estos sistemas democráticos. A consecuencia de ello, a la vez, emergerán los componentes de cada uno de ellos.

Todo modelo político, pues, tiene en su sistema de nominación de las autoridades, el “inicio” de la acción institucional, para su funcionamiento. La importancia de la dilucidación de las formas de nominación, en este sentido, radica en el acompañamiento reflexivo a la actividad del modelo andino, desde el inicio de su puesta en práctica. Es decir, a partir de la concretización de los valores, de las concepciones, de una cultura política. Para el caso, con el contrapunteo entre los dos tipos de democracia señalados, se precisará mejor las diferencias entre uno y otro modelo político.

La especificidad de la cultura política de los ayllus puede, entonces, apreciarse gracias a esa contrastación. A la vez, pero, en el marco general de nuestra investigación, el sistema de nominación adelanta el ordenamiento político institucional, por medio del cual se organizan las respectivas sociedades. De esta manera, debido a la reflexión en torno al sistema de nominación, comprendemos la estructura, su nomenclatura, de un modelo político. Por tanto, el valor del sistema de nominación es tal, debido a que mediante éste se concretiza, socialmente, una cultura política.

La nominación de las futuras autoridades políticas o con mayor precisión, de los postulantes a autoridad, es un primer requisito a cumplirse, en el ordenamiento político de las sociedades. Las formas bajo las que se realiza dicha nominación, serán los marcadores de las diferencias entre uno y otro sistema. Así, tendremos nominaciones que corresponderán a sistemas (según nuestro foco de interés) liberales o comunitarios. Asumimos que en ambos casos interviene la sociedad activamente, en mayor o menor grado.² Aunque esta intervención abarca a la sociedad, lo hace bajo distintas modalidades que la involucran; lo que a su vez explica los mayores o menores grados de participación. Para el caso de los sistemas representativos, serán los partidos políticos las instituciones en las que son nominados los candidatos a futuras autoridades, mientras que en el sistema comunitario, lo serán la asamblea y la deliberación colectiva. Estas distintas modalidades, claro, revelan también que se trata de diferentes sociedades, es decir de sociedades organizadas bajo distintos principios políticos, por lo que ellas (las sociedades) erigen uno u otro sistema. *Grosso modo*, diremos que unas se organizarán bajo principios individuales, mientras que otras lo harán bajo principios comunitarios.

Desde el punto de vista de la proposición teórica que en cada uno de estos sistemas subyace, es posible el debate entre sus conceptualizaciones, antes que la confrontación de estos sistemas (el liberal y el comunitario) a partir del tipo de sociedades históricamente dadas. En este sentido, la observación crítica de Silvia Rivera Cusicanqui es válida. Ella señala, a propósito de los ayllus, que la “práctica rural, asociada a la ‘costumbre’ y al carácter ‘natural’ (i.e. pre-social) de la autoridad, es vista como un sustituto del ‘consenso’ y de la democracia secularizada que prima en los sindicatos” (Rivera *op. cit.*: 39). Ciertamente, la caracterización de estas prácticas políticas como “pre-social” cierra de antemano todo posible debate entre los supuestos teóricos del sistema político liberal y del sistema político comunitario, prevaleciente en los ayllus. Al contrario y en la misma línea del razonamiento de Rivera Cusicanqui, referida a la tensión entre la democracia de los ayllus y la democracia representativa, trataremos de orientar

2 Como se comprenderá, no en todo ordenamiento político de las sociedades intervienen éstas en la nominación. Así, por ejemplo, en sistemas monárquicos o en sistemas totalitarios, la actividad de la nominación estará reservada, únicamente a los reducidos núcleos gobernantes.

nuestra reflexión en torno a aquella tensión, pero desde los cuerpos teóricos y las prácticas institucionales de cada uno de esos sistemas.

Uno de los elementos centrales en la diferenciación entre un sistema y otro, respecto a la nominación de los candidatos a autoridades, se refiere entonces a los sistemas que median entre la sociedad y las posibilidades de la nominación. En el caso de la democracia representativa, esta mediación está dada por el sistema electoral,³ en el que prevalece la institución partido político, mientras que en el de la democracia comunitaria de los ayllus, la institución mediadora será la asamblea, para la nominación colectiva, en base al principio de la rotación o turno para asumir un cargo de autoridad. Queda claro que en las sociedades organizadas políticamente en torno al sistema de partidos, la participación en la tarea de la nominación será privativa, a lo sumo, de los militantes de los partidos. Al contrario, el sistema de la deliberación colectiva abarca la participación de todos los miembros de la comunidad.⁴ Este principio, en lo substancial, no se modifica cuando de la nominación de la autoridad para varios ayllu se trata, es decir para un gran (*jach'a*) ayllu (*cf. infra* V). Aquí, sin embargo, la participación de todos los pequeños ayllu de un gran ayllu, es asumida por delegación. Vale decir que las decisiones asumidas en la asamblea del pequeño ayllu, respecto a la nominación de las autoridades, es delegada a sus autoridades y representantes, para su transmisión a los niveles inmediatamente superiores del gran ayllu.

Estas diferencias en las formas de nominación también se refieren, por cierto, a las condiciones de los postulantes. En un caso se trata de la voluntariedad (hablamos del sistema representativo), mientras que en el otro caso hacemos referencia a la obligatoriedad (en el sistema comunitario), para postular a un cargo de responsabilidad. En el primero, consiguientemente hablamos de la elección, de entre varias alternativas (partidos políticos). El carácter restringido que ofrece este sistema, es formulado como hipótesis preliminar por Dahl, al señalar “que el número de individuos que ejerce un control importante sobre las alternativas programadas constituye solamente [...] una fracción muy reducida del total de los miembros [del partido]” (Dahl, 1987: 98). A su vez, en contrapartida, en el sistema comunitario de los ayllus rige el carácter obligatorio para asumir un cargo

3 Existen, por supuesto, distintos sistemas electorales, cada uno de los cuales posee “impactos diferentes en los sistemas de partidos [sin embargo] todos los sistemas electorales [...] tienden a sobrerrepresentar a los partidos grandes y a infrarrepresentar a los partidos más pequeños” (Lijphart, 2006: 160). De esa manera, la distorsión entre nominaciones posibles de las sociedades y nominaciones de los partidos políticos, tiende a incrementarse.

4 A fin de no crear confusiones, en relación a la participación de “todos los miembros de la comunidad”, conviene precisar que dicha participación se refiere a las unidades domésticas o unidades productivas. Dicho de otra manera, por cada familia, participa un miembro en la asamblea general de la comunidad y no todos los miembros de ella y este miembro puede ser, indistintamente, hombre o mujer.

de autoridad. Esta obligatoriedad se asienta en la necesidad que tienen los comunarios, de “mantener o poder acceder a los recursos materiales [del ayllu, por lo que] el prestigio solo es consecuencia o efecto de esta relación de obligatoriedad. [De esa manera deviene] la propiedad comunal como un elemento central de la organización comunitaria” (Patzí, 2007: 159). Así entonces, en el primer sistema podemos hablar de una doble característica restringida en la nominación: con respecto a la sociedad; el partido y dentro de éste, el pequeño número de individuos.

Para el del sistema comunitario, al contrario, hablamos igualmente de un carácter doble, esta vez referido a la obligatoriedad para la asunción de un cargo de autoridad. En primer lugar se trata de la obligación de la prestación de un servicio a la comunidad y en segundo lugar, del cumplimiento de tal servicio a fin de mantener el acceso a los recursos materiales, que forman parte de la propiedad comunal. Aunque la propiedad es comunal, el acceso a los recursos materiales es individual, con lo que estamos ante un cuadro en el que se complementan lo colectivo con lo individual. La propiedad resulta colectiva, pero la posesión es individual. En particular, ello puede observarse en relación a la tierra, cuyo carácter comunitario no anula la posesión individual y por consiguiente, la apropiación privada del producto del trabajo (*cf.* Patzí *op. cit.*).

Aunque las motivaciones (la voluntad o la obligación) en cada uno de los sistemas son distintas, hablamos en ambos casos de ordenamientos sociales particulares (o sea, a secas, de determinados tipos de sociedad) que se cohesionan y organizan en torno al sistema institucional concordante con aquellas motivaciones. Importa destacar ello porque, en efecto, la práctica de la democracia del ayllu no es, ni mucho menos, pre-social o “natural” (si vamos a entender lo natural, aquí, como lo opuesto a lo civilizado), ya que este sistema conlleva una complejidad que habla de una sofisticada elaboración. Son por tanto, en último término, principios civilizatorios diferentes, los que organizan a uno u otro tipo de sociedad. A su vez, las irradiaciones de cada una de las realidades institucionales son, pues, dadas a través de los mecanismos por los que llegan a concretizarse en aquellas sociedades y se refieren a los supuestos conceptuales en las que se fundan (individualista o colectivista). En este orden, no puede hablarse de estadios de evolución social, como elemento diferenciador de esas sociedades, como lo denotan las denominaciones de lo pre-social, lo antiguo o lo moderno.

En tal sentido deben entenderse, para la perspectiva individualista, las definiciones de Dahl, con respecto a la democracia. Propone Dahl, recordemos, ocho criterios para definir la democracia, entre los cuales nos interesa destacar el referido al derecho de voto, al deseo de ser elegido, al de la competencia de los líderes políticos, en busca del apoyo y el voto de los ciudadanos (*cf.* Lijphart, 2006: 59). Estos son los mecanismos, a través de los cuales se ejerce, en la perspectiva de la democracia representativa, la nominación y la elección de las autoridades. Se trata ciertamente de un proceso, que consta, “por lo menos de tres períodos [...] el

período de la votación, el período anterior a la misma y el período posterior a dicha votación” (Dahl *op. cit.*: 91). En cada uno de estos momentos, el eje de la actividad está regido por el derecho al voto individual y secreto; ejercicio que es garantizado por el sistema electoral.

Para la democracia del ayllu, el ejercicio del derecho a la elección viene dado por el principio de la rotación del turno, incluso en la selección de candidatos para autoridad de los niveles superiores del ayllu. El principio de la rotación del turno (el *muyu*, en aymara), se refiere, entonces, a la rotación del tiempo, para poder asumir un cargo. Quiere decir ello que media un espacio de tiempo, es decir debe transcurrir (rotar) un determinado lapso de tiempo, para que pueda la persona ser postulada y asumir un cargo. Responsabilidad que, por su parte, también supone una temporada, una gestión (*cf.* *infra* V y Platt, 1987: 73-75). Digamos que, en los niveles inferiores o de base del ayllu (en los *jisk'a* o pequeños ayllus; traducción libre del aymara) el principio de la rotación ocupa toda la normativa de la elección, pero, en la medida en que vamos ascendiendo a niveles superiores de la organización del ayllu, ya sea a su nivel intermedio o al nivel general, la rotación del turno, como principio rector de la elección, es acompañado también por el principio de los méritos que las futuras autoridades puedan exhibir para ser elegidos y asumir el cargo. Sin embargo, tanto los méritos y la rotación, como principios, no se desligarán en los niveles superiores, como requisito a ser cumplidos y aunque la meritocracia pueda asumir en estos niveles gran importancia, el principio del turno sigue en la base misma de la nominación y elección de los candidatos. Puede decirse que únicamente se añade a este principio, el de los méritos y éste es requerido entre quienes ha recaído la rotación del turno. Esto quiere decir, que solamente para estos casos rige la necesidad de presentar, a la vez, los méritos, antes de la elección propiamente. En este sentido observamos que en estos niveles del ayllu, para la nominación y elección de las autoridades, se combinan el principio de la rotación con el de la meritocracia. Claro que también para los niveles superiores del ayllu, la prestación de servicios a la colectividad en forma rotativa, sigue siendo una obligación. Con el requisito de los méritos, únicamente se pretende que entre las múltiples posibilidades, sea el mejor candidato electo, para representar y administrar el (gran) ayllu. Por lo demás, el principio de la rotación, para el cumplimiento obligatorio de servicio a la comunidad, fue una modalidad que ya estuvo presente incluso durante el incario (*cf.* Rostworoski, 1999), por lo que puede hablarse, efectivamente, de una práctica tradicional, entre los pueblos indígenas andinos de Bolivia.

Volviendo, pero, a las diferencias que observamos entre una y otra democracia, es decir, a las distancias presentes entre los principios que sustentan a cada una de ellas, también se encuentran aquellas que se derivan de los impactos que cada sistema democrático en cuestión, ocasiona a la sociedad. La democracia representativa ciertamente ahonda más la distancia entre individuos y ejercicio de los derechos políticos. Desde ya, se considera que

los miembros de las masas ignorantes y desposeídas [...] son políticamente mucho menos activas que los ciudadanos con estudios y buena posición. Debido a su propensión a la pasividad política, los pobres y sin estudios se privan a sí mismos de sus derechos de ciudadanía (Dahl *op. cit.*: 107).

Bajo este razonamiento, puede entenderse el criterio de Aristóteles, a decir de Bovero. Según este autor

Aristóteles sabía bien que la elección, de por sí, en su mismo concepto, no es un procedimiento democrático, sino aristocrático. [La] elección de los gobernantes, es decir la designación a los cargos decisivos, es una modalidad de juicio sobre hombres (o sobre partidos), sobre quien es el mejor (*áristos*) o el más apto para decidir (Bovero, 2002: 32; cursiva en el original).

Por ello podemos decir que en estas propuestas, la elección de representantes se basa en los méritos que puedan mostrar los candidatos. Méritos que están orientados a garantizar la participación activa de los candidatos, en el juego político, por lo cual esta actividad deviene grandemente en privativa de los activistas o políticos profesionales.

Para la democracia del ayllu, recordemos, rige en primer término el principio de la rotación y solamente después sobreviene el de la meritocracia, en los niveles superiores o general. En la organización socio-política de éste, destaca su carácter “segmentario” en lo referido a “la distribución de la autoridad en los diferentes niveles de la organización” (Platt, 1987: 69). Nuestro aporte insiste en lo referente a la prevalencia del turno en los pequeños ayllus, para la nominación de las autoridades. Platt llama la atención, respecto a que, en el nivel de las mitades o parcialidades del ayllu –de acuerdo a lo escrito durante la colonia en las “Probanzas”– la autoridad de los señores étnicos era el *mallku*, mientras que a niveles de los ayllus menores, el señor étnico es denominado *jilaqata* (*cf.* Platt *op. cit.* 18-20). Como podrá apreciarse, esta distinción será también la que aún todavía en nuestros días ordena la organización segmentaria de los ayllus. Puede decirse que ello es válido, incluso cuando las denominaciones de éstos puedan variar. Con todo, la validez de estos principios es tal, que no únicamente se mantiene en los ayllus de la actualidad, sino que también es recreado en las nuevas comunidades indígenas, ayllus, reconstituidas en las últimas décadas. Tal es así, “que las neo-comunidades se reorganizan a semejanza de las estructuras tradicionales del núcleo central, designando sus propios *jilakatas* y autoridades administrativas, bajo un régimen que regula las normas de elegibilidad y ejecución de cargos” (Albó, 2008: 102; cursiva en el original).

Por último, digamos que históricamente, tanto el sistema occidental como en el sistema comunitario andino, han mantenido mutuas relaciones conflictivas y de tensión. En unos casos, estas relaciones han mostrado características, ciertamente,

de “extrañamiento” entre sí. Así, por ejemplo, ya durante la colonización inicial, “las segundas y jilaqatas eran nombradas tanto con otros servidores públicos comunales, al margen de la estructura política formal” (Thomson, 2007: 58). Un ordenamiento en paralelo, entre la formalidad y la informalidad de estructuras políticas y administrativas, éstas las que se presenta con autoridades nombradas al margen de las normativas formales y consiguientemente, también con las de nombramiento, según “la estructura política formal”. Aunque ambas estructuras conviven de manera muchas veces conflictiva, estamos ante un cuadro que bien puede considerarse de “extrañamiento” recíproco. Se entiende que este extrañamiento se refiere a la forma de elección de autoridades; en particular al de las autoridades tradicionales, al mismo tiempo que se reconoce de manera exclusivo, por parte de la formalidad institucional, a las autoridades nombradas por la formalidad institucional, sin, empero, considerar la estructura política del ayllu. Este desconocimiento a las prácticas políticas tradicionales, claro, no supone que las estructuras indígenas andinas no existan en realidad y tampoco habla de una falta de interacción con las estructuras oficiales, en determinadas coyunturas. Tal interacción se presenta y Esa interacción, por su parte, expresa la interrelación social, entre el mundo indígena de los ayllus y el mundo colonizador de la formalidad institucional. Sin embargo, cuando a pesar de la interacción se presenta el desconocimiento de la estructura indígena hablamos, pues, de una relación conflictiva.

Las modalidades de la nominación de las futuras autoridades políticas revelan las diferencias del ordenamiento político entre el sistema democrático representativo y el sistema democrático comunitario. En estas modalidades de nominación (a través del partido político o por medio de la asamblea), subyacen las distintas conceptualizaciones que orientan a uno u otro sistema político. La puesta en práctica de la forma de nominación involucra también de manera diferenciada en que las sociedades se organizan; en un caso participan en la nominación los militantes del partido político y en el otro, la comunidad, por medio de la asamblea. Con ello también variarán las condiciones de la participación de los postulantes. Bajo el sistema de partidos esta participación será voluntaria, mientras que en el segundo caso será obligatoria. También, entonces, digamos que se distinguirán los requisitos, los “componentes” de cada una de las modalidades de nominación. Resulta interesante, pero, constatar que en la forma de nominación de la democracia comunitaria, para los niveles superiores del ayllu, se combinen requisitos que son, entre sí, diferentes en extremo. Nos referimos al requisito de la rotación del turno (el *muyu*) para asumir obligatoriamente el cargo, con el requisito de los méritos, de la meritocracia. Claro está que de la forma de nominación, sea cual fuera ésta, emergerá un tipo particular de representación política. En ésta, lo que importa es la manera en que uno y otro tipo de representación se relacionan, a la vez, con la sociedad de la que surgiera. Se trata de una relación particular, en cada caso.

2. Representación

Ahora nos concentraremos en la representación de las autoridades políticas, luego de su nominación. La problemática del sistema de representación es consecuencia de la acción del sistema de nominación ciertamente, pero la representación también presenta sus particularidades. Con todo, la representación, en todos los casos, nos habla del cómo una sociedad se (auto)representa en el plano político. Por tanto, con la presencia del sistema de representación tenemos un segundo momento de objetivación de los principios que rigen a un modelo político.

El desarrollo de esta temática, al igual que en el caso de la nominación, estará marcado por el punteo entre el modelo democrático representativo y el modelo democrático comunitario de los ayllus. A la vez de constituir un segundo movimiento de la concretización de una cultura política, las formas de la representación amplían las consecuencias institucionales, alimentadas por fuentes conceptuales distintas. En consecuencia, destacan también las particularidades de cada modelo político. A nosotros nos interesa precisar esas características, referidas a la cultura política comunitaria, de los ayllus en Bolivia.

Debido a ello, a la vez, podremos avanzar en el propósito de la investigación, cual es la formulación del MPA. La utilidad del conocimiento de los sistemas de representación radica en que nos servirá para el armado del MPA, como un cuerpo sistémico. Se trata de una necesidad, porque es en la representación política donde una sociedad ve reflejada la forma de organización que ella construyera.

Finalmente, anotemos la especificidad que conlleva la representación política, en el marco de los modelos políticos aquí cotejados. Entendemos que se trata de la relación que los representantes nominados mantienen con la sociedad. Mientras que en un caso, podríamos decir que aquellos representantes “sustituyen” políticamente a la sociedad en el plano superestructural, en el caso de la democracia de los ayllus los representantes no actúan sino como ejecutores políticos, de la sociedad. Así, el sistema de representación nos revela, en última instancia, la forma en la que el poder configurado circula en la sociedad.

Como consecuencia de la forma de nominar y elegir a las autoridades, tenemos entonces la representación. Por consiguiente, también para esta última se presentarán distinciones, entre uno y otro modelo de democracia. Estas diferencias son, claro, en muchos sentidos la prolongación de las propias modalidades de nominación, pero también en el plano de la representación, a la vez, encontraremos nuevas características distintivas; principalmente en torno a la perspectiva de la democracia del ayllu. Así, lo que se observará, en el plano de la representación, serán los supuestos conceptuales, sobre los que puede caracterizarse un sistema de representación y otro.

Tenemos, así, que en el sistema democrático representativo los representantes elegidos lo son, principalmente, gracias a que fueron postulados por un grupo

reducido de la ciudadanía organizada en torno a un partido político. En esta lógica, la existencia del partido político resulta a ser considerada como “uno de los primeros actos de un régimen formado para instituir la democracia” (Dahl, 1991: 45). Sin los partidos políticos, por tanto, para el modelo representativo no podrá hablarse de democracia. La razón de ello radica en que la ausencia de éstos, imposibilita la competencia entre distintas alternativas, entre distintos candidatos, es decir entre distintas ofertas electorales. La competencia electoral entre distintos partidos es, pues, bajo este sistema político, la esencia de todo régimen democrático. Éste consiste, en último término, en que la presencia y el proselitismo de los partidos políticos importan para “sobornar al electorado” (Dahl, 1987: 93); es decir, para convencerle, para seducirle y así recibir el apoyo en los periódicos actos electorales. Se entiende que la competencia entre los diferentes candidatos electorales, se refiere a la pugna entre las distintas ideologías que sustentan los partidos, por medio de los cuales se presentan cada uno de los postulantes. En este orden digamos que subyace, con todo, aún en el acto de “sobornar” al electorado, una visión ideológica de quienes pretenden practicar dicho soborno.

Al contrario, en la democracia del ayllu el principal elemento para el ordenamiento político no es el partido, sino el territorio.⁵ En efecto, lo territorial deviene en el elemento dominante para la elección de los representantes. En este caso, el elemento ideológico como indicador de las distinciones, estará ausente en la consideración electoral de los comunarios, para la elección de los representantes. Lo territorial actúa como criterio ordenador en estos casos, porque nos remite a una unidad territorial (a una circunscripción electoral, en el ordenamiento electoral del sistema representativo) y a la forma dual bajo las que este elemento es organizado para su administración económica, política y social. Se trata de una forma ancestral, ésta de la organización dual del territorio, que, claro, estará también presente en el período pre-hispánico del incario, donde se concretizaba a través de la “división por mitades [que] comprende una oposición y una complementariedad en los bandos de hanan y hurin [arriba y abajo, respectivamente]” (Rostworoski op. cit: 41); es decir, en las parcialidades de arriba y de abajo, respectivamente.

Por lo demás, estamos ante un principio clásico de las formas de organización de estas sociedades, en lo referido al territorio como elemento cohesionador.

5 El territorio sí, pero particularmente en la forma de su ordenamiento y no tanto en el carácter propietario del mismo (propiedad colectiva o propiedad individual), porque aún en los casos de la titulación individual, el ordenamiento del territorio continúa basándose en la división dual, típicamente andina.

Por otra parte aclaremos que, aunque también en la democracia representativa importa la unidad territorial para la elección de los representantes, lo hace subsumida a la variable poblacional y a la preferencia política o ideológica. En el caso del ayllu, el territorio importa porque de él, sin importar la magnitud demográfica o la inclinación ideológica de los comunarios, emergerán determinadas autoridades del ayllu.

Principio que continúa orientando las formas de la organización territorial, en los ayllus contemporáneos (*cf. infra* cap. V). Lo interesante es, pero, que sobre esta base del ordenamiento territorial, se “levanta” (valga esta vieja metáfora del marxismo estructuralista althusseriano) la representación política consiguiente. En este sentido, lo territorial es el elemento determinante, a fin de ordenar la actividad de la nominación de la representación que conllevan las autoridades indígenas andinas. Esta forma de la organización territorial tiene importancia desde una doble perspectiva. En primer lugar, importa porque nos habla de la repartición dual (*banan-burin*) en la estructura de los cargos de representación y en segundo lugar, porque bajo este marco general de la dualidad y al interior de cada parcialidad, las restantes unidades territorial continúan sub-dividiéndose, formando cada vez unidades menores, niveles inferiores, del ayllu. En cada uno de estos niveles, a la vez, se reproduce la organización dual señalada, por lo que aplicado al ordenamiento territorial, el principio permite asentar también las estructuras de autoridad, en todos los niveles del ayllu.

Entendemos que, aquí, lo territorial asume tal importancia porque en torno a ella se organizará la sociedad del ayllu en su totalidad; se organiza la economía, la producción y claro, la representación socio política. Se trata, pues, de un principio organizativo andino, éste el de “sistema de mitades presente en todas partes y actos de la vida política, laboral, cívica, militar y religiosa. [E]l procedimiento de mitades, ya sea en dos, tres o más divisiones interviene en cualquier modelo de organización económica-social-política-religiosa” (Espinoza, 1997: 371). Pero en la actualidad no debe tomarse este principio organizativo, el del territorio y principalmente, el carácter de su propiedad colectiva, como un elemento estratégico (*cf. nota* 17), nuclear, sin el cual los demás elementos (lo productivo, lo social, lo religioso, lo “político”) se desvanecerían. Como se observará, tanto en el siglo XVIII, XIX, XX y principios del XXI, a pesar de la modificación del carácter propietario de la tierra, desde la propiedad colectiva hasta la parcelación terrenos individuales; desde los territorios colectivos hasta el despojo total del territorio de muchos ayllus para dar paso a la hacienda, pasando por la recolectivización de las tierras, cubriendo incluso gran parte del área rural con la presencia de un régimen de propiedad individual a partir del pasado inmediato, el sistema de la división dual del territorio ha continuado orientando su administración política, por parte de los indígenas. Al margen del carácter propietario de lo territorial, por tanto, se reproducen las estructuras de las autoridades originarias. Es decir que, aún bajo estructuras jurídicas que modificaban el régimen de propiedad de la tierra, el principio político-organizativo continuó vigente, así como el de las otras áreas de la vida social.

Ello nos remite a una flexibilidad, como característica del pensamiento andino, permitiendo incluso, por un lado, en ausencia del territorio colectivo, que alguno de los otros elementos continúen manteniendo vigencia. Pero, por otro lado, que

aún en los cambios del carácter propietario del territorio, los principios de la organización dual, continúan aplicándose en unos casos y en otros, se reinventen y reactualicen, a pesar de los cambios del régimen propietario. Cambios en el sistema jurídico que configuraron el carácter colectivo de la tierra unas veces, otras el carácter individual y después, nuevamente el carácter colectivo (*cf. infra* V.2). Si en este caso, entonces, la conformación dual, de contrarios complementarios marca una constante, desde los cimientos de este sistema, en la organización de los distintos ámbitos sociales, es dable hablar de la reproducción y/o resurgimiento de tal principio.

En el sistema democrático representativo también se observará una constante. Para el caso, se trata de la importancia que se le concede al individuo, al “ciudadano” de la sociedad, en la base misma del sistema. En efecto, para este sistema, “en el primer escalón se encuentran los ciudadanos. [...]. Por lo tanto el juego democrático comienza con el acto de elegir” (Bovero, 2002: 58). El ciudadano adquiere una importancia tal, no solo porque tiene el derecho a elegir, sino debido a que a la vez tiene el derecho a ser elegido. En tal sentido, luego del acto electoral “el juego pasa a los elegidos [y] la tarea de los elegidos, en cuanto tales, es la de *representar* a los ciudadanos ante todo en el sentido elemental de ‘sustituirlos’ en las fases posteriores del juego democrático” (*ibíd.*; cursiva en el original). El que esta sustitución sea legítima, desde el punto de vista de la democracia representativa, se basa en el supuesto de la representación de corrientes de opinión, entre los ciudadanos electores. Precisamente los votantes de un representante constituyen la corriente de opinión presente, por medio del candidato electo, en las instituciones públicas de poder. El representante sería, pues, elegido por ser considerado como el mejor (*cf. supra* II.1) de tal corriente y en tanto tal, el papel que se espera que cumpla, es el “de ilustrar y de argumentar su propio punto de vista sobre los problemas colectivos” (*ibíd.*). El representante es quien asume, luego de la elección, un papel activo en el juego democrático, mientras que los electores tienen un papel pasivo (en el sentido lato del término).

Desde este punto de vista, se asume que los representados se identifican con la argumentación de su representante y el juego democrático adquiere así su consistencia. El supuesto, entonces, será que el “acto de representar entra propiamente dentro del juego democrático solamente si [asume] el de ‘ser un espejo’” (Bovero *op. cit.*: 63) para los representados, debido a lo cual, se supone, el representante refleja y reproduce los mismos criterios que, en estado latente y no sistematizado, se encuentran entre los ciudadanos electores. Se comprende que en este juego de la identificación-reflejo, los electores han de mantener una adhesión, fundada con el transcurrir del tiempo, a la ideología del representante. Esto quiere decir, que los electores mantienen una fidelidad tradicional con respecto principalmente al partido político del cual surgiera el representante. La constitución de esta lealtad, a su vez, habla de la estabilidad del sistema democrático representativo. Con

todo, puede observarse un margen de distorsión entre las fases de la nominación que rige este sistema (por medio del ordenamiento legal) y la realidad política de la sociedad. Esta distorsión sería, sin embargo, la consecuencia del propio juego democrático del sistema representativo.

En formaciones sociales abigarradas como la boliviana, los principios democráticos del sistema liberal (la elección individual, el voto secreto, la postulación por medio de un partido político) podrían devenir en antidemocráticos para las minorías culturales discriminadas y portadoras de otra cultura política. Esta exclusión se asienta en las múltiples divisiones internas que caracterizan a estas sociedades; divisiones en relación a órdenes tales como lo ideológico, lo lingüístico, lo étnico principalmente. Así, estos grupos minoritarios podrían ser “susceptibles de perder su lealtad al régimen” (Lijphart, 2006: 44). Frente a minorías étnicas que no cuentan con estructuras políticas propias, sería ciertamente suficiente la flexibilidad de los supuestos de la democracia representativa, para que sean superadas la exclusión y la discriminación. Así, “estas sociedades necesitan [...] un régimen democrático que haga hincapié en el consenso en lugar de la oposición” (Lijphart *op. cit.*: 45). Insistimos en que en sociedades culturalmente plurales, en las que sin embargo las minorías culturales **no cuenten con estructuras políticas propias**, “originarias”, la flexibilidad de la democracia representativa hacia una de mayor consenso, sería suficiente para enfrentar las contradicciones político-culturales. En estos casos, se trata de una variante de la democracia representativa, denominada por Lijphart, como “democracia consensual”.

Pero, para el caso boliviano, la cotidianeidad de los ayllus, “continúa regida por normas de convivencia y representación política propias, que configuran un otro espectro de comportamientos democráticos” (Rivera, 1990: 33). El sistema comunal de los ayllus se reproduce en la propia continuación de las normas de convivencia, con lo que a la vez reproduce su sistema político comunitario. Ello sucede, pues, tanto en el nivel mínimo del ayllu, como en los niveles máximos, hasta los cuales se prolongan aquellos principios. Gracias a esta proyección, es que podemos hablar de la vigencia, efectivamente, de estructuras políticas propias en el mundo indígena andino. Estas estructuras constituyen los mecanismos por los cuales se desarrolla la vida de una democracia distinta a la representativa. Las autoridades surgidas del ayllu no expresan, por tanto, únicamente a una parcialidad de la población de los ayllus, ni tampoco manifiestan opiniones personales en las instancias de toma de decisiones; al contrario, solamente deben “organizar el curso de la decisión común y *coordinar con otros* los pasos concretos hacia objetivos colectivos” (Patz, 2007: 176; cursiva en el original). Así, el representante, en este caso, no manda simplemente, sino lo hace porque obedece la decisión colectivamente asumida.

Ello nos sirve para precisar la problemática de la representación, en el MPA. El rasgo dominante de este modelo, es el carácter colectivo de la deliberación y la

toma de decisiones. En este orden, el sistema de autoridades originarias en el ayllu expresa un sistema de autogobierno, por lo que, en este marco, la representación es una función importante en la interrelación con el Estado. En el relacionamiento, ciertamente, el rasgo de la representación destaca; pero, su importancia disminuye cuando vuelve a la función de (auto)gobierno. Por tal razón, digamos, que el sistema político del ayllu, el MPA en otros términos, no está destinado *stricto sensu* a la representación como tal, sino al autogobierno. En consecuencia, la representación que asumen las autoridades originarias frente al Estado se presenta en algunos momentos y específicamente, ante algunas instancias estatales. Subyace, en esos momentos, pues, la estructura comunitaria andina, organizada en torno a un sistema de autogobierno. En la función de representación, este rasgo dominante no se pierde, sino que se subsume al de la representación. Con ello, claro, la interrelación con el otro se facilita y viabiliza.

Cuando se constata el hecho fáctico de la preservación del sistema político de la democracia directa, la crítica liberal presenta varias observaciones. Una de ellas se refiere al supuesto anacronismo de tal sistema. En este orden, por ejemplo, para John Stuart Mill, “el único modelo de democracia factible es la democracia representativa” (citado por Held, 1997: 188). Desde esta perspectiva, la “idea clásica de la polis es insostenible en la sociedad moderna, la noción de autogobierno o gobierno por medio de una asamblea abierta es una simple locura para cualquier comunidad que exceda los umbrales de una ciudad pequeña” (*ibíd.*). La oposición radical, desde el liberalismo, se refiere al “autogobierno o gobierno por medio de una asamblea abierta”. Las posibilidades para tal modelo de gobierno rebasan pero –visto desde los andes– a las presentadas por la experiencia de la polis griega. Observamos que la vida política-social de los ayllus bolivianos también se activa a partir de la asamblea comunitaria, para la consideración y resolución de problemáticas de interés colectivo. Siendo la asamblea el espacio del ejercicio del (auto) gobierno, sin embargo, no puede equipararse con el modelo de la polis griega, ya que la sociedad griega sustentaba su modelo político, gracias a la presencia de un estrato social esclavista, cuyo trabajo y producto, financiaban la existencia de estratos sociales aliviados del trabajo, a fin de habilitarlos para la deliberación política en las asambleas. En el modelo del ayllu, aún los sectores sociales más desfavorecidos, cuyos miembros mayormente deben actuar como ayudantes (*yanaconas*, en quechua), no puede considerárseles como esclavos. También los *yanaconas* tienen el derecho de participar en las asambleas comunitarias, así como la obligación de asumir cargos de responsabilidad, en servicio de la comunidad. Por otro lado, el modelo político de la polis estaba circunscrito a un espacio territorial determinado y continuo, mientras que en el modelo del ayllu tenemos espacios territoriales discontinuos que sin embargo, dibujan una unidad (precisamente, la del ayllu) gobernada por una sola estructura política. El conglomerado de estos territorios configura, de esa manera, verdaderos mosaicos político-administrativos en la región.

Una otra importante observación de la crítica liberal se refiere al temor de que, por medio de la voluntad de la mayoría, se impongan criterios inconsistentes para la colectividad. Así, se argumenta, que “cuando un gobierno es el gobierno de todos los ciudadanos acecha el constante peligro de que la minoría ilustrada sea eclipsada por la ignorancia, torpeza e inexperiencia de la mayoría” (Held *op. cit.*: 188). En relación al sistema de los ayllus, digamos que según el principio de la rotación que rige en la nominación y selección de los candidatos a autoridades, en el ayllu, se observa un mecanismo de “capacitación” de las futuras autoridades. Lo importante es que mediante estos mecanismos la experiencia se expande, se socializa, al igual que la capacitación en el manejo de los asuntos públicos, con lo que esta capacitación y “formación” tiene un carácter horizontal por medio del cual, experiencia y capacidad resultan de patrimonio común y no privativo a los activistas políticos. Ello nos permite hablar de altos grados de politización en estas sociedades, lo que surge gracias a –y se expresa en– la deliberación colectiva y el principio de la rotación (el *muyu*). De ahí que las decisiones asumidas en este ámbito tengan el máximo valor e importancia, aún, claro, más que las opiniones personales de las propias autoridades o de instancias de deliberación más restringidas, como podrían ser los consejos de gobierno, de cada nivel del ayllu.

Importa también resaltar que en las deliberaciones colectivas, se evalúan los informes y principalmente, las actuaciones de las autoridades. En un extremo, cuando estas actuaciones o cuando las opiniones transmitidas públicamente a instancias superiores del ayllu o a instituciones estatales contradicen las decisiones asumidas por la asamblea comunal, la colectividad puede revocar el mandato de sus autoridades, aunque no se hubiera cumplido el tiempo de la gestión del cargo. La negligencia y las decisiones asumidas al margen de la asamblea, no solo contravienen las normas y procedimientos propios de las comunidades indígenas altiplánicas, sino que distorsionan los mecanismos del predominio de la colectividad, sobre sus autoridades, ya que, así, éstas no mandarían obedeciendo, sino imponiendo criterios particulares a la colectividad.

Para el caso de la representación en los niveles superiores del ayllu, continúa vigente el principio de la asamblea, pero ésta se halla algo matizada. En efecto, aquí hablamos de una asamblea de todas las autoridades de los distintos niveles del ayllu. Por medio de estas autoridades, las decisiones asumidas en las asambleas de los niveles inferiores (o pequeños ayllus) son retransmitidas a los niveles superiores; las autoridades actúan únicamente como delegados en esta retransmisión, debido a lo cual las decisiones de los niveles de base no resultan ser sustituidas, por criterios personales de alguna autoridad y ni siquiera por decisiones tomadas solo por un consejo de autoridades. En este orden y a pesar de la delegación, las decisiones asumidas por las comunidades de base son respetadas aún en los niveles superiores. En estos niveles, es el consenso, el mecanismo que permite alcanzar acuerdos entre dispares. Esta forma de proceder, en la que los niveles inferiores no

cambian sus decisiones ante los niveles superiores, por otra parte y desde el punto de vista de las autoridades indígenas, “significa un gran margen de autonomía, e incluso capacidad de presión sobre las instancias políticas superiores, por parte de los *churi* [pequeños] ayllu” (Platt, 1987: 72; cursiva y negrillas en el original). La aludida capacidad de presión, desde abajo hacia arriba, proviene del pasado histórico de los ayllus, como fue constatado ya en la colonia. Según una “Probanza” de la época, en la federación de Charkas, el *mallku*, “para toda movilización de fuerza de trabajo de los indios, estaba completamente dependiente de los ‘principales de los ayllus’. [...] Los **mallkus** tenían que acudir a los **jilaqata** de los **ayllu**, y ‘rogar’ que entreguen la mano de obra de sus indios” (*ibíd.*; negrillas en el original).

El cargo de *jilaqata* –correspondiente al de la autoridad de los pequeños ayllu– tiene, por ello, pues, un poder considerable, cuando de vincular a los niveles superiores con los inferiores se trata, mayor a cualquier *mallku*, pese a que este último supone, en el plano general, un cargo superior al del *jilaqata*. Una de las razones para esta situación radica en que, siendo ambos cargos parte integrante del recorrido, del camino (el *thaki*) por parte de los comunarios en el cumplimiento del servicio a la colectividad, en el primero de ellos prevalece el principio de la rotación (que, además es un criterio que incluye a todos los miembros del pequeño ayllu), mientras que para el segundo cargo, junto a la rotación se incorpora el criterio referido a los méritos. Por ello, el *jilangu* en cada ayllu, como “cabeza” del mismo, se halla fuertemente involucrado en la vida cotidiana de su comunidad, mientras que el *mallku*, al administrar a varios pequeños ayllus, componentes del gran ayllu, se encuentra un tanto relegado de la cotidianeidad de su comunidad de base; salvo, por supuesto, de su propio *jisk’a* ayllu de origen.

Los sistemas de representación no solamente reflejan las formas de nominación que las dieron origen, sino también, claro está, expresan los supuestos conceptuales que sustentan a uno y otro modelo democrático. Además de ello, la distinción con respecto a los sistemas de representación, específicamente, se encuentra en el elemento ordenador de tales sistemas. Para la democracia representativa, ese elemento es el partido, mientras que para la democracia comunitaria del ayllu, lo es el territorio. La presentación socio-política resultante, además de remitirnos a la manera en que las autoridades elegidas se relacionan con la sociedad, nos adelantan las concepciones que estos sistemas de representación portan, es decir las características que el cumplimiento de la gestión tendrá en unas y otras autoridades. Hablamos, en último término, del ejercicio del poder, durante el cumplimiento de una gestión.

3. Subsistema de gestión

El último elemento a tratar en este capítulo es el referido a la forma del desarrollo de una gestión, es decir al ejercicio de la función de autoridad. El tema

de la gestión se vincula a la manera en que el poder político es ejercido, tanto en el modelo representativo como en el comunitario del ayllu. Pero aclaremos respecto a este último que, siendo el rasgo dominante en la democracia del ayllu la constitución de un sistema de autogobierno, en el que destaca la toma colectiva de decisiones, efectivamente el desarrollo de una gestión de las autoridades originarias es solamente un elemento diferenciador. Lo es, porque coadyuva a ampliar la participación colectiva en el sistema de autogobierno. El seguimiento y control colectivos a la gestión de las autoridades son, en ese sentido, entonces los mecanismos por medio de los cuales se amplía aquella participación colectiva, en este caso referido al momento del cumplimiento de una gestión por parte del autogobierno. Aunque para el tratamiento de la temática de este sub-punto nuevamente contraponemos ambos modelos, adelantemos que en una sociedad multicultural como la boliviana es en el ejercicio de la gestión donde se relacionan y vinculan los distintos sistemas de representación.

Sin embargo, en un principio, nos interesa resolver el problema relacionado a las formas en que se cumple una gestión. Se trata de desarrollar, además, los supuestos que subyacen en aquellas formas particulares. Es en este sentido que podemos hablar del ejercicio de la autoridad, como una temática total. En el desarrollo de la gestión debe considerarse, por tanto, la práctica de la función de autoridad, junto a las constantes teóricas que la impulsan. Estamos en este subpunto, así, ante la necesidad de resolver esta doble necesidad, a fin de referirnos a las formas del desarrollo de una gestión de autoridad.

La importancia que ello tiene en nuestra investigación consiste en auscultar las diferentes maneras del desarrollo de una gestión. Destacan las diferencias, porque, según señalamos, es en el plano de la gestión donde se interrelacionan esas diversas formas. Es en tal sentido, que mediante ello tenemos no únicamente la interrelación práctica y el sustento teórico con el que cada una de esas formas concurren a dicha interrelación, sino también el potencial que cada una de ellas ofrece. Para nosotros, el mayor potencial del pensamiento andino consiste en que su cuerpo teórico, conceptual y metodológico (en suma, su paradigma) le permite no solamente relacionarse con los otros, sino incluso reconocerlos como el antagonista vital, es decir susceptible de ser su parte complementaria. Sin duda, en términos de la *realpolitik*, su accionar deberá también ser visto como un mecanismo para su autopreservación. Lo destacable, pero, es que al mismo tiempo de preservarse, gracias a esa modalidad de relacionamiento, adquiere el conocimiento de la otra modalidad de ejercicio de una gestión.

Es esta la especificidad que destaca en el MPA, particularmente durante su funcionamiento. Esta particularidad se aprecia, precisamente en la interrelación entre el MPA y el modelo democrático representativo, vigente durante las últimas tres décadas en el país; aunque también debe destacarse la relación que mantuvieron los ayllus con el Estado colonial primero y luego con el republicano de fines

del siglo XIX. Por eso subrayamos, como una propiedad de la cultura política de los ayllus, su capacidad de relacionarse con los otros modelos políticos; modelos que pudieron ser monárquicos, autoritarios o democrático representativo.

El ejercicio de la gestión, de las autoridades nominadas, marcará entonces diferencias entre uno y otro modelo democrático; sin embargo, es en este espacio donde, a la vez, encontramos la concurrencia de ambos. Aunque, recordemos, esta concurrencia presenta a uno (el comunitario) subsumido en el otro (el representativo). Es que la “concurrencia” se produce a partir de la iniciativa de los ayllus; como expresión de la necesidad de participar en el juego democrático representativo, sustentado por toda la institucionalidad estatal. En este orden, se trata de una concurrencia “forzada”, ya que el modelo del ayllu se ve obligado a concurrir a la participación en el otro modelo, no por medio de su propia institucionalidad, sino a través de la institucionalidad política foránea; es decir, del partido político y la elección individual y secreta. Ello, claro, desdibuja los efectos de la presencia de la democracia del ayllu, en la democracia representativa, porque los mecanismos de control y seguimiento, de la sociedad de base del ayllu, resultan atrofiados. De esa manera, en un primer momento (el de la nominación de los posibles candidatos), si bien la fuente de legitimación son los procedimientos y las normas indígenas, en un segundo momento (el de la postulación al cargo electivo estatal) los postulados requieren acudir a un partido político, a fin de legitimar, ante el Estado, legalmente su candidatura. En el marco de la democracia representativa, entonces, la elección de estos candidatos se realiza mediante la votación individual y secreta.

Según vimos, en el modelo del ayllu la autoridad elegida, básicamente debe viabilizar las decisiones adoptadas por la comunidad reunida en asamblea. Al contrario, en la democracia representativa, la autoridad elegida toma decisiones en base a la deliberación de un reducido grupo; es decir, en este caso, en base a la dirección del partido. En este orden, las decisiones que son asumidas en el nivel cupular del partido devienen en órdenes, por lo que deben ser ejecutadas “las órdenes de los funcionarios elegidos” (Dahl, 1987: 96). En este sentido, durante el ejercicio de la gestión, en el modelo representativo, se marca una relación vertical, del partido (gobernante) a la sociedad. Durante esta fase, consiguientemente, el sujeto del ejercicio democrático es, pues, la autoridad elegida, mientras que el objeto (por llamarlo de alguna manera) sobre el que se aplica tal ejercicio, es la sociedad. Se trata de la fase de toma de decisiones (o del ejercicio del gobierno, propiamente dicho). Para el modelo democrático representativo, “gobernar no significa de ninguna manera ejecutar [ya que] un poder *puramente* ejecutivo, por definición no decide nada políticamente relevante; como mucho, toma decisiones técnicas sobre medios” (Bovero, 2002: 76; cursiva en el original). Aquí, entonces, gobernar supone definir decisiones, asumir nuevas decisiones, que rebasan las que la mayoría de los electores o la colectividad puedan pretender. De esta manera, el gobierno no estaría reducido únicamente a un comité técnico.

Ello habla de la dimensión que conlleva el acto de gobernar, para el modelo representativo. Desde esta perspectiva, si un gobierno no puede ser solo

un “comité ejecutivo”, sino [debe ser] un “comité directivo del parlamento” (o de la mayoría parlamentaria) [en un régimen parlamentario, presidencialista o mixto], pero su acción tiene notables márgenes de discrecionalidad, tanto en la determinación de los medios y las estrategias, como en la interpretación de los fines mismos que deben perseguirse (Bovero *op. cit.*: 68).

Gobernar supondrá entonces, dotar de una dirección, de un sentido, al proyecto político del partido gobernante y en último término, a los grupos sociales (y corrientes de opinión política) que tal partido expresa. Por ello se entienden las razones por las que un proyecto político, una ideología –bajo la perspectiva liberal– resultaría muy difícilmente conciliables con otro proyecto político, con otra ideología. No sería posible, en este modelo, porque ambos proyectos representan a clases y/o sectores de clase distintos y excluyentes. Aquí, tanto las ideologías como el proyecto político de las clases sociales que representan, resultan mutuamente excluyentes.

Claro que desde el punto de vista de la teoría democrática, la democracia, en sentido estricto “es una forma de gobierno que puede albergar una amplia gama de *contenidos*; es decir de direcciones políticas” (Bovero *op. cit.*: 47; cursiva en el original). En consecuencia, la democracia no conlleva, *per se*, un sentido, una dirección determinada. Lo que, a la vez supone, que el contenido que este porta, la dirección que sigue y al grupo social que, por medio de aquél sentido y dirección expresa, puede cambiar de una a otra clase o grupo social, dependiendo de la coyuntura política específica, es decir del bloque histórico conformado. La democracia representativa, en este orden, permite a las distintas alternativas políticas y partidarias asumir el gobierno, sin que, empero, ninguna de ellas ponga en entredicho al sistema político mismo. Con esa alternancia, a la vez, se renueva la democracia en tanto sistema político, al permitir que la legitimidad social se renueve cada vez, por medio de la adhesión social a una u otra opción, mediante las elecciones.

El requisito para ello, sin embargo, es que la democracia sea abordada analítica y prácticamente, bajo “la concepción *procedimental* de acuerdo con la cual la democracia consiste esencialmente en un conjunto de reglas de juego” (Bovero *op. cit.*: 46-47; cursiva en el original). Es decir, que la condición para que el sistema democrático permita una u otra alternancia y por consiguiente, puede renovar constantemente su legitimidad social, es que todos los participantes acepten las reglas de juego de la democracia. Sin embargo de todo ello, estas reglas y el procedimiento que la rigen, son las que portan un contenido ideológico (en el sentido lato del término) referido precisamente a los cimientos de la democracia representativa. Así, pues, de antemano, tanto los participantes institucionales (es

decir, los distintos partidos políticos), como los electores se encuentran ya constreñidos en los marcos de los supuestos teóricos y conceptuales que sustentan la democracia representativa. En tal sentido, no solamente se contraponen a otros sistemas democráticos (como el referido a la democracia comunitaria), sino descalifican su validez como un sistema igualmente democrático, aunque no en los moldes del sistema representativo.

Continuando, digamos que en todo modelo democrático el problema radica en la libertad del pueblo (del *demos*) para elegir sus autoridades y a la vez, en el control que estas autoridades deben ejercer sobre el *demos*; principalmente en la toma y ejecución de decisiones. Pero, la diferencia entre los modelos democrático representativo y democrático comunitario (llamado también modelo de “democracia directa”) se presenta, más allá de los supuestos teóricos y conceptuales (*cf.* *supra* II.1), en la institucionalidad por la cual se concretiza la normativa y la práctica de uno y otro modelo. Por ello, en relación “a la democracia directa, lo que cambia no es tanto la igualdad en el derecho de participar en las decisiones, como la estructura misma del proceso decisional” (Bovero *op. cit.*: 33). En realidad, las diferencias que se observan llevan a cada uno de los modelos a considerar que es en el otro donde se desdibujan los principios de libertad e igualdad, que, se supone, cada quien postula. Estas consideraciones se asientan, claro, en los supuestos conceptuales tanto de la democracia representativa como de la democracia comunitaria o “directa”. Vimos que las decisiones colectivas asumidas, no son consideradas como democráticas para la primera propuesta y viceversa; la elección por medio del voto individual y secreto vulneran la práctica de la deliberación democrática colectiva, para la democracia comunitaria. Recordemos que estas mutuas exclusiones teóricas no presentan la misma consistencia en cada uno de los modelos, con respecto a la práctica principalmente democrática, cuando del diálogo en busca de “puentes”, entre uno y otro modelo se trata. Mientras que para la democracia representativa no existe posibilidad alguna de albergar al modelo democrático comunitario de los ayllus, para esta última la exploración de aquella posibilidad permite la participación en el modelo democrático representativo⁶ (*cf.* *supra* II.2 e *infra* V).

6 Según nuestra manera de entender las cosas, aquella imposibilidad, en la democracia representativa, se halla en la filosofía (“occidental”) que le sustenta. En aquella perspectiva filosófica, los objetos conceptuales son dicotómicos, excluyentes, sin posibilidad alguna de “encuentro”. Mientras que en la filosofía andina, aquellos objetos excluyentes, es decir, los contrarios, no solamente pueden sino de hecho, deben converger. Es así como se complementan y permiten que cada uno de ellos tenga vitalidad.

Por otra parte, digamos que con los últimos desarrollos de la teoría liberal, accedemos también al “liberalismo cultural” (*cf.* Wieviorka, 2003: 87-107). Éste, sin embargo de reconocer la pluralidad cultural de las sociedades, sigue apoyándose en los requisitos de la individualidad, para el ejercicio de la democracia. En este caso, de la democracia comunitaria.

Conviene, empero, distinguir la democracia directa de la tradición griega con respecto a la de los ayllus. Aunque en ambos casos podemos utilizar, para referirnos al proceso de la toma de decisiones, la imagen del círculo como espacio social en el que destaca la igualdad de sus miembros ante la norma, es válido diferenciar una de la otra. Es cierto que en ambos casos el poder inicial “se encuentra ‘en el centro’ es decir, en el mismo plano de los ciudadanos” (Bovero *op. cit.*: 33), pero el círculo no es igual para una y otra democracia directa. En efecto, al círculo en la Grecia clásica, de la polis, en rigor no concurrían todos los habitantes de la ciudad-estado, sino únicamente quienes eran considerados “ciudadanos”, en contraposición a los esclavos, es decir los no ciudadanos.⁷ En el círculo del ayllu participan todos los habitantes del mismo, sin importar el sexo, el nivel socio-económico de sus miembros o incluso su origen, es decir si son o no forasteros o “agregados” al ayllu. Por otra parte, en estas asambleas comunitarias, la elección de las principales autoridades (*jilanqu*, *mallku* o *kuraca*) supone, simultáneamente, también la elección de la esposa, en tanto autoridad, en el mismo nivel y con las mismas prerrogativas que la autoridad varón. Para las autoridades de servicio o de ayuda, es decir, para los cargos iniciales, este requisito (el de estar casado) no es necesario. El que sea la asamblea general del ayllu la instancia que elija todos los cargos, legitimando de esa manera a las nuevas autoridades y el que lo haga siguiendo el principio de la rotación o *muyu* desde los cargos menores hasta los superiores, en una secuencia que marca un camino, un recorrido de la pareja de autoridades, constituye otro elemento distintivo con relación a las asambleas conocidas de la polis griega.

Así, para el caso de los ayllus, “la legitimidad del orden social aymara” (Platt, 1987: 82) proviene de la base social y este orden es validado también durante el ejercicio de la gestión de las autoridades, por medio de las constantes asambleas de evaluación-control-crítica. Quiere decir ello que los niveles inferiores ejercen un permanente control sobre sus autoridades, a través de distintos eventos. Tenemos de esa manera que en el nivel básico del ayllu, será el cabildo o asamblea comunal la instancia controladora de sus autoridades (en este caso, del *jilanqu* o *mallku* originario; *cf. infra* V.3), mientras que en el nivel superior “el control [es] ejercido por los **jilaqatas** locales sobre las exacciones del **mallku**, y por los ‘señores de pachaqa’ sobre los pedidos del **jilaqata** de su churi ayllu” (Platt, *ibid.*; negrillas en el original). Así como las decisiones de la base del ayllu acceden a los niveles superiores por medio de la secuencia escalonada de cabildos (cabildo

7 En la polis griega encontramos, en verdad, una doble exclusión: la de los esclavos y la de las mujeres. Con estas exclusiones de la democracia clásica griega, se reflejaría “concepciones *antropológicas* [antes que] concepciones *políticas*” (Bovero, 2002: 31; cursivas en el original). La fundamentación de estas exclusiones se encuentran en el criterio de los clásicos griegos, según el cual “los esclavos y las mujeres entr[aban] en el ámbito ‘por naturaleza’ desigualitario del poder democrático, no en el ámbito del poder político” (*ibid.*).

comunal, cabildo de la parcialidad y cabildo del ayllu), así también se ejerce el control sobre, tanto las respectivas autoridades de los distintos niveles, como sobre las autoridades generales del ayllu, durante el ejercicio de una gestión. De esa manera, la deliberación colectiva, respecto a las temáticas de interés general de las comunidades, no únicamente se mantiene a lo largo del período del ejercicio de la gestión, sino que ella misma, simultáneamente, se constituye en una parte central para el ejercicio de aquella gestión. Se concretiza, pues, este ejercicio-control, por medio de los eventos deliberativos que constante y permanentemente se realizan en cada uno de los niveles del ayllu. En ello se plasma el autogobierno de los pueblos indígenas andinos, a lo largo de una gestión que sus autoridades deben cumplir.

Aunque para la democracia de los ayllus no es del todo válido, resulta útil recordar la propuesta de Bovero, con respecto a las distinciones entre democracia directa y democracia representativa. Señala este teórico que la

democracia directa es aquella en la que los ciudadanos votan para determinar ellos mismos el contenido de las decisiones colectivas, como en la democracia antigua del ágora; democracia representativa es aquella en la cual los ciudadanos votan para determinar quién deberá tomar las decisiones colectivas, es decir, para elegir a sus representantes (Bovero *op. cit.*: 42).

Grosso modo, en la democracia de los ayllus, son, efectivamente, los ciudadanos quienes definen el contenido de las decisiones colectivas, pero, según vimos, existen en los ayllus niveles intermedios por medio de los cuales se deslizan las decisiones de los ciudadanos de base para converger, a la vez, con las decisiones asumidas por varias comunidades o ayllus de base. Así, entre las distintas decisiones colectivamente tomadas en el nivel inferior, las instancias intermedias y superiores están llamadas a constituir el espacio de la deliberación, búsqueda y concretización de los necesarios consensos. Este mismo mecanismo servirá, insistimos, también para el seguimiento, evaluación y control de las máximas autoridades, durante el ejercicio de su gestión.

Recordemos entonces que el ejercicio de la gestión de las autoridades electas marca distinciones entre ambos modelos. En este sentido, en el modelo comunitario andino, “[p]or gestión política comunal [...] comprenderemos a que el *poder* o la *decisión* no está concentrada en el individuo o en grupos de personas [...], sino la asume la colectividad” (Patzi, 2007: 175; cursivas en el original). Claro está que el poder ni se reduce a la toma de decisiones y ni es sinónimo de ésta –como podría dar a entender el criterio de Patzi–, pero al margen de ello, importa subrayar el carácter colectivo, que conlleva la gestión del (auto)gobierno en los ayllus. Así, lo concreto es que prevalece la colectividad, en la dirección y el sentido que asumirá el tratamiento a los asuntos de interés público, dentro del ayllu.

Tal importancia de la colectividad en la gestión de gobierno, en el ejercicio de la autoridad y el cumplimiento del cargo, no libera, por supuesto, de la responsabilidad que toda autoridad debe mostrar, en el cumplimiento de sus obligaciones a lo largo de la gestión que le corresponde. Quiere decir ello que no es en la colectividad donde se diluye la responsabilidad de la autoridad indígena. Al contrario, como se ha insistido, las autoridades se encuentran expuestas a la evaluación, en los constantes eventos (asambleas) de deliberación colectiva. Recordemos que estos eventos se realizan en los diferentes niveles, lo que significa que el control a las autoridades en estos casos, es múltiple. Se evalúan a las principales autoridades del *jach'a ayllu* desde la base, pero a la vez se evalúan a las autoridades correspondientes también al nivel particular del ayllu, ya sea éste un *jisk'a ayllu* o una instancia intermedia.

En estas asambleas, la observación a la actuación de las autoridades puede abarcar desde la crítica, las consideraciones a las “propuestas” de las autoridades (eventualmente, para movilizaciones colectivas u otras acciones de demanda social), hasta en el otro extremo, la sanción en casos específicos. En efecto, “una autoridad que no ha cumplido correctamente con su función, o que ha transgredido normas de comportamiento consignados consuetudinariamente puede ser revocada [por la asamblea] o destituida” (Rivera, 1990: 36-37). Entendemos que también en este modelo, la base social se “refleja” en la autoridad, en la actuación de éste en beneficio de la comunidad de base, al margen, claro, de la preservación de los intereses generales de la comunidad y las decisiones adoptadas en asamblea.

El peso que conlleva la responsabilidad de las principales autoridades en el ayllu, entonces, nos habla de una capacitación, de una escucha, para llegar a consensos y aprender a orientar a la colectividad. Pueden considerarse, éstas, como “capacidades” de liderazgo que también se demandan a los principales dirigentes de los partidos políticos. Pero en las comunidades andinas, estas capacidades son adquiridas gracias a la colectividad, ya que son la consecuencia de la experiencia asimilada a lo largo de la trayectoria recorrida, en el ejercicio de los distintos cargos, que comenzara con los iniciales e inferiores. La importancia de estos cargos y de la trayectoria secuencial, para sumir el principal de los cargos de autoridad, radica, entonces, también en la formación integral de la autoridad que este método posibilita. Formación que se refiere a la actuación como responsable en y de una comunidad, al temple del carácter personal y al enriquecimiento de la propia experiencia en la conducción de eventos deliberativos generales, así como con respecto al relacionamiento con otros ayllus o con el sistema estatal mismo. Siendo que los cargos se asumen en forma rotativa entre todos los miembros de la colectividad, la experiencia demandada se ve, por ello, enriquecida en las propias asambleas generales.

Puede decirse que, donde se resumen los diferentes principios de cada una de las culturas políticas, es en el ejercicio de la gestión. La manera en la que se

desarrolla una gestión, así, puede marcar una relación vertical entre el gobierno y la sociedad (en el caso de la democracia representativa) o una relación más horizontal, en el caso de la democracia comunitaria de los ayllus. En la democracia representativa, recordemos, es el partido gobernante el que define y diseña las políticas a ejecutarse, que la sociedad debe acatar, mientras que en la democracia comunitaria, aquellas políticas son definidas colectivamente y el equipo gobernante únicamente debe ejecutarlas (de donde procede la máxima del “gobernar, obedeciendo”).

Por otro lado, pero, en el subsistema de gestión, encontramos el espacio por medio del cual el sistema de gobierno del ayllu concurre al sistema político oficial del Estado boliviano. Lo hace, manteniendo su propia lógica y principios, aunque se encuentre subsumido al sistema político oficial, en el momento de la concurrencia. Lo interesante es que para esta articulación entre distintos sistemas políticos, el modelo del ayllu combina dos elementos: la lógica procedimental en la nominación colectiva y el ejercicio horizontal de la gestión, con la representación forjada pero respetando la nomenclatura de la democracia representativa, exigida por el sistema estatal (para el concejo municipal, la asamblea departamental o para el parlamento nacional) (*cf. infra* V y VII). Con esta combinación, el modelo del ayllu muestra su capacidad como para, por medio de su práctica, acoger incluso la práctica y la racionalidad de otro modelo político.

Finalmente, recordemos que también las fuentes de legitimidad son distintas en ambos modelos. En el modelo representativo esta fuente proviene principalmente de la legitimidad legal, mientras que en el otro modelo tiene su origen en la legitimidad social. Este último rasgo, claro, es válido para todos los niveles del ayllu, debido a lo cual, aún en los niveles superiores, se mantiene la legitimidad social, por medio de una tupida red de delegación de las preferencias y posiciones. La importancia de esta legitimidad se encuentra en todo momento: en el de la nominación de las autoridades, en el de la representación de éstas y en el del desarrollo de la gestión. Ello quiere decir que toda la organización socio-política de los ayllus desarrolla su vida en base a ella y esta característica prevalecerá incluso en los ayllus contemporáneos.

En este capítulo hemos destacado las diferencias entre uno y otro modelo, en relación a la cultura política que cada uno de los modelos porta. Específicamente vimos tales diferencias en los sistemas de nominación, de representación y de ejercicio de la gestión de las autoridades. Con ello se trató de ahondar en las distintas estructuras que, a su vez, componen cada uno de los sub-sistemas. Mediante ello, entonces, a la vez hemos precisado las articulaciones internas de los sub-sistemas, en el marco de cada uno de los modelos políticos. Es la articulación interna de los sub-sistemas la que acciona a los modelos políticos, es decir, concretiza la cultura política de cada uno de ellos. En este sentido, diremos, que los principios y conceptos de los respectivos modelos se prolongan, extendiendo

su influencia a lo largo de toda la práctica política. Aunque se trata, dijimos, de cuerpos diferentes, las propiedades de una de ellas –el comunitario andino– antes de excluir al otro paradigma, establece mecanismos de comunicación y encuentro, en el sentido de la complementación entre ambos. Es en el plano de la representación y del cumplimiento de la gestión donde destacan estas características; es decir, son éstos los espacios en los que el cuerpo teórico del modelo andino muestra su capacidad, para complementarse con otros modelos.

Conclusión parcial 1

La reflexión teórica en torno a la democracia (representativa o directa) y a la cultura política ha mostrado las diferencias entre ambos modelos democráticos, así como los distintos cuerpos teóricos e institucionales, con los que se constituyen. Aunque destacan las diferencias, a éstas no las consideraremos sino después de considerar los supuestos comunes. En el caso de la democracia, el supuesto común a ambos modelos se refiere a una forma de gobierno del pueblo (del *demos*). Efectivamente, la diferencia se refiere a las estructuras decisionales válidas en uno y otro modelo democrático. Mientras en la democracia representativa la toma de decisiones se encuentra mediada por los sistemas de partidos y electoral, en la democracia directa no encontramos tal mediación. Nuestra finalidad de precisar las diferencias a partir de un supuesto común, general, se extiende también a la temática de la cultura política. Recordemos que esta última temática la hemos dividido, principalmente por razones operativas, en tres sub-temas: el de la nominación, el de la representación y el del ejercicio de la gestión.

En cada uno de los modelos político-democrático que hemos observado utilizamos, consiguientemente, estos mismos sub-sistemas. Pero, claro, tanto los principios que rigen a cada uno de los modelos democráticos como las fuentes de legitimación de estos modelos, varían. Mientras que en el primer caso la fuente de la legitimación proviene de la legalidad, vale decir del respeto a las normas, en el caso de la democracia directa de los ayllus, la fuente de legitimación proviene de la sociedad, es decir de la participación y el consenso colectivos. En consecuencia, podemos decir que la pretensión de formular un modelo político de los andes requiere, en lo previo, la precisión de las diferencias conceptuales, como institucionales y procedimentales. Se trata, en un inicio, de la confrontación y diferenciación teórica, entre uno y otro paradigma. Claro que lo que importa en este intento, es la contrastación con la realidad empírica de los ayllus y del movimiento indígena andino.

CAPÍTULO III

Estructuras dirigenciales y lógicas de movilización indígena en 1781

Con este capítulo iniciamos la segunda parte de la exposición; parte que acogerá también a los capítulos IV y V. Por ello, en esta segunda parte, la nota destacada será precisamente, la búsqueda de la práctica democrática en los ayllus, así como la manifestación de su lógica política, de su cultura política, a partir de sus experiencias históricas. Por lo tanto, en esta segunda parte trataremos de confrontar la realidad empírica con nuestros supuestos teóricos (*cf. supra* I y II). Para ello, el presente capítulo nos servirá a fin de rastrear las huellas de tales elementos (la cultura política de los ayllus y la democracia comunitaria) en la rebelión indígena durante la colonia tardía. Nuestro interés, en ello radica en llegar a conocer la nomenclatura política-institucional que sustentó la rebelión encabezada por Julian Apaza (Tupac Catari), a lo largo de su desarrollo.

Entonces, esta segunda parte de la investigación abarca todos los capítulos relacionados en este intento de confrontación con la realidad empírica. La diferencia de los capítulos IV y V con el presente capítulo, sin embargo, radica en que con el capítulo III ingresamos a analizar experiencias históricas; para el caso, la de 1781. En este acápite, el problema a tratarse se refiere, al igual que en los capítulos siguientes, a las estructuras dirigenciales y a las lógicas de movilización indígena. Partimos de la hipótesis que bajo una movilización indígena, de las dimensiones que asumiera la insurrección indígena liderizada por Julian Apaza (Tupac Catari) en 1781, fue posible debido a que se sustentó en concepciones políticas, valores, principios organizativos ancestrales, no plenamente desestructuradas por la colonia. Por otro lado, pero, también debido a los rasgos fundamentales que mostraba esa insurrección, la acumulación histórica alcanzada por el movimiento indígena, luego de dos siglos de dominación española expresará tal potencial subjetivo. El paso, entonces, del pasado histórico en este tercer capítulo al presente a exponerse

en el capítulo V, pretende re-encontrar los hilos de continuidad conceptual, organizativa e institucional, entre ese pasado y el presente, bajo el supuesto de la reproducción-adaptación del pensamiento y la cultura política andinas.

Aunque desarrollamos las mismas temáticas (estructuras dirigenciales y lógicas de movilización), 1781 nos ofrece un espacio en el que, tanto la nomenclatura organizacional, como las acciones colectivas indígenas reaparecen en el escenario político, como referentes en la interrelación entre indígenas y Estado colonial. Al hacerlo relega a las estructuras coloniales, dentro del propio mundo indígena, a un segundo plano de importancia, desde el punto de vista de los insurrectos. Se trató de un movimiento sutil, ya que la colonia misma inició su dominio gracias al control de las estructuras jerárquicas tradicionales (*cf.* Murra, 1975). Este intento colonizador, con el tiempo, sin embargo, fue develando su orientación anti-indígena, permitiendo que las estructuras no jerárquicas del mundo indígena emergieran nuevamente en el plano de la interrelación con el Estado. Entendemos que aquella estructura organizacional andina expresa, en lo principal, la lógica de la vida social dentro del ayllu pero, a la vez, la capacidad de adaptar esa lógica social a la lógica militar, que demanda la insurrección. En ese sentido, se trata de un segundo elemento (éste, el de la lógica social, subyacente a la lógica militar) que justifica su importancia en la tarea de rastrear las estructuras dirigenciales y las lógicas de movilización indígena, en el evento de 1781.

Con ello buscamos, pues, detectar precisamente la vigencia de las concepciones políticas y su objetivación institucional, durante la rebelión de Catari. Así, la investigación enriquecerá la visión de tales concepciones, es decir, de la cultura política indígena andina, en el plano de la herencia histórica, donde importa la profundidad histórica de tal herencia. En el estudio, por ello, se trata del intento de extender los alcances temporales de la investigación, a fin de rastrear la vigencia, en el fondo histórico, de aquellas concepciones políticas y organización institucional. Entonces, es en torno a la herencia de este pasado ancestral que se articularon nomenclaturas de periodos históricos posteriores, como el colonial. Así, la ampliación del espectro temporal en el estudio, nos permitirá también la comparación de la cultura política andina, vista a través de distintos momentos históricos. No se trata del seguimiento cronológico a las manifestaciones de esa cultura política y sus elementos (las formas de organización y las lógicas de movilización) a lo largo del período entre 1781 hasta el 2011, sino de la circunscripción temporal y su aislamiento del tiempo que media entre uno y otro período. Lo que articula, en esta investigación, por tanto un período histórico (el pasado) con otro (con el presente), es la temática de las estructuras dirigenciales y las lógicas de movilización, propias del mundo indígena de los ayllus.

Con todo, la insurrección de Tupac Catari, en 1781, tiene, a la luz de nuestros temas, su propia especificidad. Se trata de un hecho que se desarrolla en un contexto colonial y se caracteriza por la confrontación militar generalizada con el

Estado colonial. Estas primeras diferencias, insistimos, no eliminan la presencia de la nomenclatura organizacional y las actitudes y acciones políticas indígenas colectivas. Junto a estas especificidades, pero, también se encuentra la lógica particular, andina, en lo militar. Lo propiamente andino, en la insurrección armada, aunque no es un elemento que se reitere en las movilizaciones de los ayllus del 2011 (por lo que podría no ser válida la comparación pretendida) expresa, a su manera, los fundamentos sociales del ayllu; su forma organizativa, sus valores y los principios conceptuales que les orientan.

Las estructuras dirigenciales y las lógicas de movilización indígenas, expresadas durante la insurrección indígena de 1781 en la región de La Paz bajo la dirección de Julian Apaza (conocido durante la rebelión como Tupac Katari), estuvieron condicionadas por el sistema colonial. Este condicionamiento, sin embargo, no modificó los fundamentos nucleares de aquellas estructuras y de esas lógicas de movilización.

Durante el siglo XVIII se produjeron múltiples brotes insurreccionales en el área andina de América Latina, protagonizados por las sociedades indígenas. Las escaramuzas de este brote arrancaron desde la segunda década de 1700 y culminaron en “la sublevación general de 1780-1782 [...] tanto en Charcas como en el Perú” (Mendoza, 1994: XVI). Es que para ese periodo de la colonización tardía, los sistemas económico y político de la dominación española mostraron los efectos de su desgaste, contribuyendo al eficaz cuestionamiento por parte de las sociedades indígenas.

Desde ya, uno de los mecanismos que entró en crisis fue el sistema de la economía colonial en el área andina, basado en el repartimiento. El sistema de “repartimiento o distribución forzada” (Thomson, 2007: 129) entre los indígenas contribuyó al desarrollo de la actividad comercial dirigida por los conquistadores. Al igual que las demás instituciones económicas y políticas de la colonia, ésta también era una institución aborrecida por los indígenas, al tratarse de uno de los principales mecanismos de dominación. El repartimiento “permitía la fusión del capital comercial con la coacción política colonial” (*ibíd.*). En tal sentido, este sistema reunía dos áreas de interés de la colonia –el comercial y el político– por lo que el rechazo indígena al mismo, conflictuó el dominio colonial, culminando en el extremo de esta oposición, en la sublevación de 1780-1782.

Según Scarlett O’Pherlart, en el siglo XVIII existieron tres coyunturas de convulsión social.

La primera fue entre 1724 a 1736, cuando estallara el conflicto en torno a las reformas administrativas y fiscales. La segunda fue el periodo 1751-1758, cuando se legalizó el repartimiento o distribución forzada de mercancías por los Corregidores. La tercera ocurrió en los años 1770, cuando las reformas Borbónicas perturbaban más aún la sociedad colonial y sentaron las bases para una insurrección general (citado por Thomson *op. cit.*: 17).

En todos ellos, los fundamentos económicos y administrativos del sistema colonial motivaron la rebeldía indígena.

Desde ya, la tercera coyuntura del conflicto será ocasionado por la adopción de medidas fiscales antipopulares, que incluyeron “la elevación de impuestos y un control más estricto del comercio” (Thomson *op. cit.*: 3). El hecho impulsará a la sociedad andina al estallido de la rebeldía de 1780.

Esta sublevación abarcó la entonces Audiencia de Charcas y el Virreinato del Perú. En el caso de Charcas, se expresó “en los movimientos de Chayanta, con Tomás Catari y sus hermanos Nicolás y Dámaso, los de Porco y Paria, Cochabamba, Oruro, Sicasica, Pacajes, Omasuyos, Larecaja, Yungas y La Paz” (Valle de Siles, 1994: 1). Aunque no se trató de movimientos coordinados entre sí, con todo, pero, expresaron el estado general de conflictividad en los andes.

En los levantamientos indígenas de Charcas destacó el de la región de La Paz; en particular sobre sale el cerco al que fue sometida la ciudad, por la violencia que adquirió el movimiento, así como por la importancia de la ciudad, para la dominación colonial. Específicamente, el cerco de 1781, será protagonizado en particular por los indígenas de Calamarca, Ayoayo, Sicasica, Larecaja, Omasuyos, Yungas y los pueblos de indios aledaños a la ciudad como Laja, Viacha, San Pedro, Río Abajo, entre otros (*cf.*: Mendoza, 1994: XIX-XXXVI), bajo la conducción de Julián Apaza, un indígena de Sicasica y perteneciente a los estratos más bajos de los contribuyentes.

Debido a la importancia que la ciudad de La Paz asumió en la ruta entre las ciudades de Lima y Potosí-La Plata (hoy Sucre), así como por la cantidad de provincias que concurrieron a su cerco, observaremos este evento en su sentido amplio, es decir, en el marco de la insurrección indígena de las provincias de la región paceña, para concentrarnos en las estructuras dirigenciales y las lógicas de movilización de los rebeldes. Visto así el evento, recordemos que el cerco fue parte de la sublevación general en la región andina, durante el “siglo rebelde”, aunque no ignoramos otras rebeliones como las de Ambaná (Larecaja, 1740-1750), Chulumani (1771) o Caquiaviri el mismo año.

En el periodo de las rebeliones “La Paz estuvo bajo la jurisdicción del virreinato del Perú hasta 1776, cuando la Audiencia de Charcas fue reasignada al recientemente creado Virreinato de Buenos Aires” (Thomson *op. cit.*: 18). Son escasos años los que separan el cambio jurisdiccional del estallido mismo de la sublevación general de indios, por lo que dicho cambio no impactó en la sensación de pertenencia a una misma área, por parte de los rebeldes. Tal es así que en el cerco de La Paz también participaron indígenas de provincias del bajo Perú, comandados por varios de los Amaro (*cf.*: *infra* III.1 y III.2). La modificación de la jurisdicción, sin embargo, importará para las acciones de la colonia y el sofocamiento de la sublevación, con tropas provenientes del virreinato de Buenos Aires.

La rebelión también provocó la crisis de las instancias de mediación, entre la colonial y el mundo indígena. Una de estas instancias estuvo constituida por el

sistema de cacicazgo.¹ Este sistema fue creado por los colonizadores y no constituye un sistema indígena, originario de los andes. El grado de reconocimiento que suscitó el sistema de caciques entre los indígenas, sin embargo, se deberá a las fuentes sociales desde las cuales se constituyó. Para Thomson, la “autoridad clásica del cacique y el rango de nobleza en las comunidades aymaras derivaba de una convergencia de fuentes andinas y españolas, que se definían en términos patriarcales y de adscripción hereditaria” (Thomson *op. cit.*: 76). Claro está que la comprensión de las fuentes andinas debe matizarse, señalando que no se trata de las provenientes del Tahuantinsuyo (invadido por la conquista española), sino –para el caso aymara– de fuentes andinas anteriores al Tahuantinsuyo. Ello, debido a la oposición de los indígenas de esta región al dominio del Cusco primero y posteriormente, dada la inicial alianza con los conquistadores españoles, a fin de oponerse a la dominación precisamente de los jefes del Tahuantinsuyo (*cf.* Rostworowski, 1999 y Espinoza, 1997). En este orden, la conformación del cacicazgo, por parte de la corona, supuso un cierto grado de reconocimiento a la nobleza india, como una manera de valorar el servicio prestado a la conquista.²

Con todo, durante la colonia, el cacique

hacía las veces de agente estatal y al mismo tiempo de administrador de los recursos locales. Para la comunidad, también ejercían una autoridad política fundamental cuando, por ejemplo, litigaba en las cortes a nombre de la comunidad, defendía sus límites territoriales o recurría a la información vital de su archivo de documentos sobre tierras, tributos y los antiguos caciques (Thomson *op. cit.*: 51).

Por ello es válido decir que el cacique, en la colonia, se constituía en un mediador, entre el Estado colonial y los ayllus. En tanto instancia mediadora, también ésta entró en crisis, con el estallido de las rebeliones indígenas, en el siglo XVIII.

1 “El cacicazgo es una institución colonial que fue instituido en los Andes en base a las autoridades constituidas durante los señoríos preinkas y del Tawantinsuyu, es decir en base a autoridades locales llamados *mallku*, *kuraka* y *jilaqata*. El término *cacique* provino del Caribe, era una palabra arawak que los españoles habían adoptado en las Antillas (Gibson 1990) y generalizaron para todos las indias” (Choque, 2003: 49, cursiva en el original). El uso de este término en algunos de los actuales ayllus no responde a la herencia de títulos de nobleza indígena, sino más a la fuerza de la costumbre (*cf. infra* V.2).

2 Al menos desde el siglo XV, con los Reyes católicos y en el contexto de la reconquista de la península ibérica, “las hazañas militares a favor de la corona fueron reconocidas como sustento legítimo para la condición de nobleza. La misma lógica se transfirió al Nuevo Mundo, y la importancia de su adopción por parte de los caciques andinos no debe ser subestimada” (Thomson *op. cit.*: 45). El interés de adoptar esta lógica, por supuesto va en ambas direcciones: de los caciques a los conquistadores y de éstos hacia aquellos. Para la corona, por ejemplo, la conformación del sistema cacical imponía un mecanismo de control sobre los pueblos indígenas, desestructurando en alguna medida los mecanismos de auto-representación indígena, en los andes de la hoy república de Bolivia.

Así, en la región de la Audiencia de Charcas se instituyó entonces el sistema cacical. Su vigencia, a la vez se prolongó en el tiempo, permitiendo la conformación de dicha “nobleza indígena como un estrato diferenciado de la sociedad colonial” (Thomson *op. cit.*: 33). El sistema cacical, en tanto mediador entre la colonia y el mundo indígena supuso, pues, la penetración estatal en la sociedad indígena, a fin de administrar los recursos locales, según los dictados de la corona. Una otra función que el cacique cumplía y de no menos importancia, se referirá a la defensa de los límites territoriales de la comunidad y del ayllu, en base “a la información vital de su archivo de documentos sobre tierras, tributos y los antiguos caciques” (Thomson *op. cit.*: 51). Esta mediación, por tanto, privilegiaba la presencia estatal en las sociedades indígenas, pero secundarizaba la penetración de éstas en el ámbito estatal colonial y por tanto, actuaba antes que nada como un mecanismo adscrito a las estructuras de poder colonial. Debido a este carácter adscriptivo, el derrumbe del sistema colonial, como consecuencia del siglo de la insurrección andina, también ocasionará el derrumbe del sistema cacical.

A diferencia del bajo Perú, por otro lado, la sublevación india de 1780-1782 en la región paceña de la Audiencia de Charcas, no se afincó en la nobleza de sangre, sino en el advenimiento de la comunidad como tal. En el Perú, los cabecillas de la insurrección –los Amaro– centraban su demanda, no tanto en la abolición del sistema servidumbral, al cual eran sometidos los comunarios pobres, los *yanaconas* indígenas por la corona, sino en el reconocimiento de su condición de señores, por parte de la corona española. En este orden, para Tupac Amaro el reconocimiento suponía que le sean devueltos “sus” *yanaconas*, debido a que él representaba a la nobleza inca; demandaba entonces, que la corona reconozca su condición de señor. En la región de La Paz, con Tupac Catari estamos ante una figura radicalmente distinta. Tupac Catari (Julian Apaza) no era heredero de ninguna nobleza indígena. Al contrario, provenía de las estructuras sociales más bajas de Sicasica y expresaba, a diferencia de Amaro, las demandas comunales de abolición del sistema de *yanaconas*.

1. Estructuras dirigenciales

En este acápite abordaremos, entonces, de igual manera los problemas referidos a las estructuras dirigenciales y a las lógicas de movilización. Intentaremos precisar las estructuras de la dirigencia indígena, durante la rebelión catarista, tensionando así, la consistencia de nuestra hipótesis, aún en el marco de la confrontación militar y sus consecuencias, en la propia estructura de dirección. De la misma manera, en la temática respecto a las lógicas de movilización indígena, durante este evento histórico, el abordaje se matizará con las implicaciones que conlleva una movilización militar. Aunque, según adelantamos, suponemos que esta última

se ha presentado en esta ocasión (1781) bajo los moldes culturales del mundo andino. Así, el desarrollo de los dos temas nos aportará, pues, la posibilidad de la comparación adelantada, entre distintos períodos históricos. Lo específico del caso, más allá de lo señalado anteriormente, girará en torno a la manera en la que el movimiento indígena acoplara las nuevas estructuras (militares y políticas, en particular) a las pre-existentes, es decir, a las estructuras tradicionales. Se trata del acoplamiento de nuevas estructuras, pero mayormente surgidas dentro del propio mundo indígena. Hablamos de las estructuras orgánicas de los cargos indígenas políticos, coloniales, que para el período tardío de la colonia en 1781, eran ya cargos que emergían por la propia dinámica de los comunarios, debido a lo cual, aún siendo cargos indígenas no tradicionales, eran cargos que surgían del propio mundo indígena, es decir en su ejercicio no eran cargos impuestos de fuera del ayllu.

1.1 Niveles dirigenciales

Los niveles dirigenciales del movimiento indígena sublevado se clasifican en tres: general, provincial y local. Por nivel general entenderemos a la dirigencia indígena que abarca al bajo y alto Perú; mientras que la dirigencia provincial se refiere a una unidad territorial meso y el nivel local nos remite a los ayllus, comunidades o incluso pueblos. La cadena de coordinación y mando, por tanto, presenta diferentes niveles jerárquicos, entre estos tres estratos dirigenciales.

Al nivel general le corresponderá la máxima jerarquía en la conducción indígena de la sublevación. Este nivel está constituido por los Amaro, junto –en nuestra circunscripción espacial– a Tupac Catari. Sin embargo, mientras los Amaro tienen autoridad tanto en las zonas indígenas sublevadas del bajo como del alto Perú, la autoridad de Catari destacará en el alto Perú, principalmente en las provincias aledañas a La Paz y con menos fuerza en Oruro. Así, por ejemplo, Diego Cristobal Tupac Amaro –hermano de José Gabriel Tupac Amaro– tendrá la autoridad suficiente como para, desde Azangaro (bajo Perú) “hacer saber a los de la provincia Omasuyos [alto Perú], como a mis leales vasallos de dichos partidos, en que vistas estas mis órdenes, harán y cumplirán conforme llevo mandado” (Azangaro 17 - VII - 1781; ALP/DMES F.3, nro. 5: 16). En contrapartida la autoridad de Catari será reconocida, en el obispado de La Paz, por “los indios [que] reputaban por superior a Catari”, según confesión de Augustina Serna (La Paz 11 - XII - 1781; ALP/DMES F.13, nro. 1: 19).

Mientras los Amaro ejercen su autoridad en la totalidad del territorio en rebelión, el ejercicio de Catari se circunscribe a un área específica. Ello nos habla, desde un punto de vista general del evento, de la preeminencia de los Amaro sobre Catari. Se trata, consiguientemente, de diferentes grados de autoridad. Esta distinción, empero, no se circunscribe solamente al nivel superior de la

dirigencia. Al contrario, estas diferencias impactarán también en los otros niveles de la dirección indígena.

En efecto, el nombramiento de dirigentes provinciales y locales, ya sea por los Amaro o por Catari, aunque mantiene la línea de coordinación entre el nivel superior y los niveles inferiores, lo hace reflejando a su vez las diferencias entre los Amaro y Catari. De esa manera se daba lugar a la constitución de verdaderas líneas paralelas, en el bando indígena. Puede decirse que estas líneas paralelas influirán, por tanto, en el cumplimiento de las propias órdenes emanadas de los niveles jerárquicos.

Tal es así que será el mismo José Gabriel Tupac Amaro, quien expresará su disgusto por ello, en una carta a uno de sus hombres de confianza, Diego Quispe. “Semejantes Comandantes en vuestra Provincia no sirven y son rebeldes a mí [...] pues los caciques de Mocomoco, Italaque y una de Ambarra, y los Justicias Mayores [...] son unos semejantes canallas, a quienes mando que de hoy en adelante, no se me metan a gobernar” (Tacacoma 30 - VI - 1781; ALP/DMES F.5, nro. 3: 118v). Estos mandos dirigenciales “rebeldes” a Amaro, forman parte, en general, del sector de Tupac Catari, a quienes nombrara como dirigentes o comisionados.

Así al menos lo señalará Bartolina Sisa (esposa de Catari), en su confesión en el cuartel de los Granaderos, en La Paz. Ella hará conocer

que a la provincia de Chulumani despachó su marido de comisionado a su propio padrino Diego Valerio, natural de Sicasica [...] que a la provincia de Larecaja mandó con el mismo cargo a un indio nombrado Guayna Condori natural de Calamarca, en compañía de otro nombrado Inca Lipe, quien dijo era soldado de Tupac Amaro: a Puno fue un indio nombrado Andrés Guerra alcalde de [...] Calamarca, y a Chucuito le envió a su Padre Pedro Apaza, quien regresó a los pocos días, dando razón de que los indios de aquella provincia le querían matar (La Paz 5 - VII - 1781; ALP/DMES F.5, nro. 4: 65v).

Tres son, al menos, las observaciones que merecen destacarse de esta cita. Primero, la confirmación de la designación de comisionados en la región, por parte de Catari, sin requerir para ello la autorización de Tupac Amaro. En este sentido, Catari gozaba de un margen de autonomía con respecto a Amaro. Segundo, la nominación de comisionados, tanto en base a indígenas de su confianza, como también en calidad de acompañantes, a personas del otro bando, que para el caso era otro indígena perteneciente al ejército de Amaro. Se tiene la impresión que esta delegación mixta constituyó un mecanismo de consenso entre una y otro fracción indígena. Finalmente, tercero, la capacidad de la provincia Chucuito para rechazar al comisionado; aunque aquí debe matizarse con el hecho que esa provincia, aún siendo aymara parlante, pertenecía a la zona de influencia de los Amaro, que eran quechua parlantes.

Con todo, la nominación de autoridades provinciales, por parte de Catari, consolidaba la fracción catarista dentro del movimiento general. En la provincia de Yungas, por ejemplo y según la propia confesión de Julian Apaza (Tupac Catari), fue nombrado “Gregorio Suyo de coronel, imitando a los que habían traído los caudillos Andrés y Miguel [Amaro, sobrinos de José Gabriel], teniendo destinados capitanes para el cuidado de las Haciendas de los españoles, con la obligación de remitirle el fruto de la coca, y el dinero procedido de su venta” (Peñas 12 - XI - 1781; ALP/DMES F.3, nro. 5: 60). Las líneas de coordinación, en este caso, entre Catari y la autoridad indígena en Yungas, nombrada por él, también permitían el fortalecimiento de la fracción catarista, gracias al soporte que suponía la remisión del “fruto de la coca”.

Por su parte, Gregorio Suyo, sentía contar con la autoridad suficiente como para ejercerla en la provincia sin limitación alguna. Así al menos se desprende de la confesión de Joaquin Anaya, plumario de Catari. Anaya señala que Gregorio Suyo recorrió “toda la provincia de Chulumani y la saqueó absolutamente” (La Paz 21 - XI - 1781; ALP/DMES F.4, nro. 1: 21).

Por último, en el nivel local de la dirigencia indígena, las líneas de coordinación continuarán marcando las diferencias entre el ejército de Amaro y el de Catari. Ello queda insinuado en la nota que Agustina Mamani escribiera al alférez Diego Quispe (del bando de los Amaro), lamentándose “de que me hubiera quitado hasta la misma paja el cacique de Chuma, Juan de Dios Puña [catarista], quien ha embargado [los bienes de Agustina], diciendo que don Carlos Pumacatari le dio órdenes para tanto rigor” (Ayata 8 - X - 1781; ALP/DMES F.5, nro. 3: 42-42v).

La existencia de las diferencias, en el nivel local, sin embargo, asumirá manifestaciones severas para la base social indígena. Ello, debido a que este nivel será también el espacio en el que la disputa por el control de la jurisdicción se concretiza. Ello lo denunciará “el gobernador Inca” Andres Laruta en carta a Miguel Tupac Amaro. En ella señala que “ha bajado el día nueve del mes que corre [octubre], el cacique de ese pueblo de Sorata don Bernardo Carrillo con bastantes soldados y Incas [...] el referido Bernardo Carrillo pretende quitarme mi jurisdicción” (Guabaya 22 - X - 1781; ALP/DMES F.5, nro. 3: 50v). Vale decir que las contradicciones entre una línea y otra, de amaristas y cataristas, también conlleva la instauración o el desplazamiento de liderazgos locales.

En este sentido el nivel local será el espacio de la sucesión de dirigentes indígenas; pero también será el escenario en el que el dirigente, a su vez, cambiará de un cargo a otro. Ello puede ejemplificarse con el caso de Francisco Mamani de Putina, pero avecindado en Pucarani, provincia Omasuyos. Mamani pertenecía a la parcialidad de *anansaya* en su comunidad y era chacarero de ocupación. Según confesión presentada, fue “aclamado por comisionado de Nicolas Apaza, hermano del rebelde Julian Apaza y nominado oidor por los indios de su comunidad

para efecto de reclutar la gente de guerra [...] siendo nombrado después para Alcalde Mayor que lo eligió el rebelde Miguel Bastidas” (La Paz 19 - XII - 1781; ALP/DMES F.13, nro. 1: 74). Francisco Mamani resulta nombrado para distintas responsabilidades y aún por las diferentes fracciones. De acuerdo a su confesión, “lo eligieron de comisionado y Alcalde mayor por conocerlo ser piadoso para con los indios” (*op. cit.*: 77).

También en esta región del alto Perú, al igual que en la provincia Chucuito del bajo Perú (*cf. supra*), las nominaciones formuladas por los niveles superiores no siempre eran acatadas por las comunidades locales. En efecto, Marco Poma de Ancoraimes (provincia Omasuyos) en su confesión señala que Pedro Villca Apaza, quien “vino del lado de Azangaro [bajo Perú y zona dominada por Tupac Amaro] le confirió al confesante el Título de Justicia Mayor del distrito de dicho Ancoraimes” (La Paz 16 - XII - 1781; ALP/DMES F.13, nro. 1: 61). Luego, sin embargo, “en el pueblo de Ancoraimes fue nombrado Justicia Mayor Juan Condori de orden de Catari como también Javier Tito que quitó la vida a la cacica de Ancoraimes de donde saqué muchos caudales” (*op. cit.*: 67). La gran dinámica dentro de los estratos dirigenciales, que se presenta en el nivel local, con todo, positivamente ha contribuido a que las dirigencias locales, aún en caso de la destrucción de las dirigencias indígenas superiores, continuaran con el proceso de la sublevación. El comandante del ejército español, Ignacio Flores, en informe presentado a Vértiz, se lamentará por ello, al señalar que “[d]espués de la sumisión de Diego Cristobal Tupac Amaro no ha hecho progreso alguno la esperada pacificación general, y parece que hay muchos varios jefes de la revolución apoderados en algunos pueblos entre el Cuzco y La Paz” (La Plata 2 - IV - 1782; ALP/DMES F.2, nro. 5).

Se trata de un comportamiento, éste de los indígenas, que estuvo presente no solamente en el auge mismo de la rebelión, es decir antes de la captura de todos los caudillos indios, sino también posteriormente. Ello se desprende del criterio que Vértiz expresará en carta a Galvez. Según la autoridad colonial, ni los muertos en batalla y ni el castigo al primer caudillo indígena, José Gabriel Tupac Amaro, fueron “ejemplares bastantes a contener su atrevimiento y coligación: apenas se aprende y castiga un seductor, cuando aparece otro: no bien se tranquiliza un pueblo o Provincia, cuando la inmediata se inquieta” (Montevideo 30 - IX - 1781; ALP/DMES F.1, nro. 2: 12). Por supuesto que aquella situación de convulsión generalizada no se debió solamente a la presencia continua de “seductores” y dirigentes indígenas locales. Estas presencias pueden servir para una parcial explicación de la situación, porque lo realmente importante en ella fue el estado general indígena, de predisposición a la rebelión, así como su gran capacidad (auto)organizativa. Gracias a este estado de ánimo, fruto de una elevada acumulación histórica que se expresaba en aquél período, es que la masa indígena podrá sustituir sus direcciones locales, cada vez que éstas confrontan el acecho colonial y sufran el descabezamiento de los mandos superiores de dirección.

A manera de conclusión, digamos que los niveles dirigenciales, de los indígenas sublevados, en términos generales se encuentran en correspondencia con los niveles territoriales. Así, en el nivel general de éste (o sea, para nuestro caso, el bajo y alto Perú) la conducción corresponderá a los Amaro. En el nivel intermedio o específicamente el área de La Paz (y en ella, las provincias Omasuyus, Sicasica, Pacajes, Larecaja, La Paz y Yungas) tendrá en Tupac Catari (Julian Apaza) grandemente su conducción,³ mientras que en los niveles inferiores o local, las estructuras dirigenciales estarán conformadas principalmente por las autoridades originarias, es decir, por las estructuras internas, propias, de las comunidades o de los ayllus.

En consecuencia, será el nivel inferior, por tanto, el espacio en el que con mayor fuerza se impondrán las comunidades, a las decisiones que los mandos superiores asumieron (*cf. infra* III.1.2). Esta capacidad de lo local se observa principalmente en la necesidad de acordar, en base al consenso, el nombramiento de autoridades, que por su parte pretenderá imponer cada comando, durante el desarrollo del conflicto. Siendo que nuestra finalidad es indagar en torno a las estructuras dirigenciales y su relación con los niveles territoriales durante la rebelión, podemos decir que aún en este conflicto, se ha mantenido una relación de correspondencia entre ambas, en las provincias de la actual región paceña. En tal sentido, la cuestión referida al mando principal, disputado entre Amaro y Catari, no estará resuelta de antemano, debido a lo cual surgirán constantemente fricciones entre ambas fracciones. Estas disputas, con todo, no afectarán a las estructuras dirigenciales indígenas, particularmente de los niveles territoriales inferiores.

1.2 Cargos indígenas de responsabilidad

Los cargos en los que la estructura dirigenal indígena se concretiza son cargos militares, civiles, combinados y cargos originarios. En los cargos militares destaca la denominación española de los mismos, mientras que en los cargos civiles se reproducen, junto a las denominaciones españolas, la nomenclatura de la institucionalidad colonial. Por su parte, los cargos combinados son tal, porque combinan responsabilidades militares junto a responsabilidades civiles. Serán los cargos originarios, los que expresen la continuidad de la nomenclatura institucional propiamente indígena. En consecuencia los cargos manifiestan rupturas y continuidades, por medio de la denominación de las direcciones indígenas.

3 Decimos grandemente, porque entre cataristas y amaristas existirán disputas por la dirección del movimiento indígena, en aquellas provincias. Estas disputas reflejaban la intención de cada una de las fracciones, para tratar de imponer a sus dirigentes, al movimiento indígena aymara. A la vez, esa situación reflejaba que ninguna de las principales direcciones, respetaba a lo largo de conflicto, los acuerdos establecidos, con respecto a los mandos dirigenciales en la zona.

En la denominación de los cargos militares destaca la similitud con las denominaciones del ejército colonial. Así, por ejemplo, el mestizo Thomas Gonzáles de Achacachi y sastre de profesión, en su confesión, indicará que sirvió al ejército indígena ejerciendo su oficio a Tomas Inca Lipe, nombrado capitán por Catari. Luego, cuando Amaro nombró a Lipe Coronel, pasó como sastre al servicio de Catari (*cf.*: La Paz 2 - I - 1782; ALP/DMES F.3, nro. 5: 49v). Estas denominaciones las adoptarán, pues, ambos ejércitos indígenas, en la designación de los hombres de confianza, para la conducción militar, de Tupac Amaro y de Tupac Catari.

La diferencia de jerarquía que cada uno de los caudillos indios utiliza para designar a sus colaboradores (capitán, coronel) parece reflejar, sin embargo, el grado de conocimiento del mundo militar colonial que cada uno de ellos posee. En su confesión, Tupac Catari recordará que “en su tiempo solo se criaron Capitanes, y que solo desde que vinieron los dos incas así llamados, oyó el nombre de Coroneles, Capitanes Generales, cuyas funciones no sabe [explicar]” (Peñas 12 - XI - 1781; ALP/DMES F.3, nro. 5: 49v). Al mismo tiempo de expresar diferentes grados de conocimiento del mundo militar colonial, el uso de designaciones de mayor jerarquía (coroneles y capitanes generales), por parte de los Amaro, también muestra una mayor potestad que ellos –los Amaro– se autoatribuyen, para ello.

Tal es así que un ex-esclavo del Dr. Sebastian de la Rúa, el negro Gregorio Gonzáles, en su confesión señalará que Miguel Tupac Amaro había nombrado “a unos Coroneles, a otros de Justicias mayores, Capitanes, Caciques, Alcaldes” (Peñas 10 - XI - 1781; ALP/DMES F.3, nro. 5: 33). Será un Coronel de Andres Tupac Amaro, Tito Atahuichi, sin embargo, quien –recuerda Gonzáles en su confesión– tomará preso, en una primera oportunidad, a Tupac Catari para llevarlo “delante Diego Tupac Amaro” (*op. cit.*: 33v). Luego de su puesta en libertad, Catari ya no se hará llamar, como hasta entonces estilaba, Virrey. Ahora será nombrado como “gobernador” (*ibíd.*), vale decir dentro de un cargo de menor jerarquía al de “Virrey”. En la relación entre los Amaro y Catari, el predominio de los primeros queda, pues, aquí explicitado.

Por su parte, Catari será menos sofisticado en la denominación de sus colaboradores. En su confesión dirá haber dispuesto de “cuatro oidores, el primero Marcelo Calle, que también hacía el papel de Comandante [...] el tercero un Indio Aruni, a quien le puso de cacique de Viacha, y al cuatro del mismo Ayoayo, que murió en Sicasica, cuando vino la expedición [de Ignacio Flores]” (Peñas 12 - XI - 1781; ALP/DMES F.3, nro. 5: 49). En este caso, se trata de denominaciones que expresan, en contrapartida de las utilizadas por los Amaro y a pesar de su origen español, una mayor pertenencia a las bases sociales, de las comunidades.

Contrariamente a estas denominaciones utilizadas por Catari, tenemos otros ejemplos en la nominación del labrador Andres Quispe, de Charazani, provincia Larecaja. Según expuso en su confesión, cuando llegaron los hermanos Diego Quispe, de la fracción de los Amaro, le nombraron, primero “Justicia Mayor de

Chazarani” (La Paz 17 - XII - 1781; ALP/DMES F.1, nro. 1: 62v). A este cargo, luego le siguió el “de coronel, que le confirió el rebelde Diego” (*op. cit.*: 65). Tanto en el ejemplo visto con Catari, como en el de los hermanos Diego Quispe, tenemos nominaciones que combinan cargos civiles con cargos militares. En el caso de Catari ello se ejemplifica con la nominación de Marcelo Calle como oidor, quien “también hacía el papel de Comandante”; es decir, el papel de quien comanda, dirige, no solo militarmente. Esta dirección no implica un grado militar específico. Mientras que el cargo, con grado de Coronel que los Quispe confirieron a Andres, luego de nombrarle Justicia Mayor, denota ciertamente un nivel de autoridad militar que, sin embargo, no implica necesariamente el de dirección militar.

Observamos que, además de la nominación a cargos militares, están también las nominaciones a responsabilidades exclusivamente civiles. Entre éstas, diferenciaremos los cargos que corresponden a la nomenclatura colonial y los que se originaron en la propia institucionalidad indígena y que por tanto se refieren a cargos originarios. Una de las denominaciones más llamativas, para el primer caso, se refiere al de cacique. En carta del “Coronel regente” Cruz Quispe a Miguel Tupac Amaro, recuerda que “el señor Inca [le colocó] cacique y gobernador de ambas parcialidades [de su comunidad]” (Ambarra 18 - X - 1781; ALP/DMES F.5, nro. 3: 61). Lo recuerda, debido a “las atrocidades de Carlos Pumacatari [...] mandado cacique en la otra parcialidad de los Carias [y que] se excedió a secuestrar mis bienes [...] despojándola de las cosas de mi vivienda” (*ibid.*).

En relación a los cargos originarios, digamos que en las fuentes coloniales no existen, en general, referencia a las formas de nominación de estos, ni específicamente por parte de los niveles superiores de la dirección indígena. Son cargos, entonces, que, asumimos, deben su existencia a los procedimientos propios de nominación que practicaron las comunidades indígenas andinas. También sobre estos cargos es que se despliega, en lo fundamental, la rebelión india. Así, F. Xavier, Diego Pacheco y Diego Leque escribirán al *jilacata* Ascencio Condori de Viacha, para pedirle que luego “de esta [carta] avisarlo a todos los comunes y que vengan todas las gentes [...] y los comunes de Viacha ya están aquí ya estamos encomunando Viacha y Calamarca y así unidos para luego Sicasica y Ayo Ayo” (Calamarca marzo s/f. 1781; ALP/DMES F.17, nro. 1: 1).

La figura de los *jilacatas* es requerida, pues, para convocar a plegarse a la rebelión. Antonio Sagárnaga, Diego Trucha, Santos Estrata y Estéban Laura exhortarán a los *jilacatas* de las comunidades del pueblo de Sicasica, así como a los principales de dicho pueblo, señalando que

piensan V. Ms librarse el corazón V. Mds admitan de veras que nos destrocen y permitirán a que nos hagan quemar con el fuego a estos tres pueblos aquellos granaderos de la ciudad pero digo y diré antes pues este principio ha empezado desde el pueblo de Sicasica y después de Ayoayo y nosotros no pensamos eso [pero] parece

que han desertado V. Mds pero aquí nosotros estamos esperando muy pronto a V. Mds por horas (Calamarca 22 - III - 1781; ALP/DMES F.17, nro. 1).

A diferencia de los cargos designados por los niveles superiores, los cargos originarios parecen constituir un espacio en el que el cumplimiento de las órdenes, para respaldar la rebelión, movilizarse y apoyar a sus direcciones superiores, debe consultarse con las instancias inferiores de la autoridad originaria, como son los *jilaqatas* (lo que es similar a lo que observaremos más adelante (*cf.* *infra* cap. V)).

Por supuesto que el estado de rivalidad, al interior del propio movimiento indígena, entre diferentes fracciones, también atravesó el accionar de las autoridades originarias. Así, por ejemplo,

el 7 de marzo de 1781 los hilacatas y principales de Ayoayo, pueblo donde estaba el caudillo, escribía a los hilacatas y principales de Sicasica una misiva que, [...] permitió apreciar que los últimos habían enviado emisarios de las dos parcialidades a prender a Tupac Catari; los que fueron detenidos y se hallaban asegurados por orden del virrey [Tupac Catari] (Valle de Siles, 1990: 36-37).

En todo caso y más allá de las rivalidades internas debe subrayarse, pues, la presencia de los *jilaqatas* por un lado y por otro, el dato referido a las dos parcialidades, es decir a la división dual del territorio; otro rasgo distintivo del mundo andino.

Con todo y además del requerimiento a las autoridades originarias para reforzar las movilizaciones indígenas, los cargos originarios también deberán cumplir otras obligaciones, dependiendo del cargo originario específico. Así, Pedro Matías, en carta a Thomas Inca Lipe, respecto a la plata labrada y cargas de comida que se llevaron Juan Choque, Carlos Pumacatari y Juan Ticona, señala: “de las que darán cuenta los **Kamanis**”⁴ (Ambarra octubre s/f. 1781; ALP/DMES F.5, nro. 3: 19v; negrillas nuestras). En la estructura de las autoridades originarias, el cargo de *kamani* ocupa los niveles de menor jerarquía, a diferencia de el del *jilacata* o *mallku* y sirve para que la persona inicie su camino, en el servicio a su comunidad.

4 **Kamani** o **kamayu**, es un cargo originario referido al cuidado, es decir a la función de cuidador. Cuidadores variados, presente desde el periodo prehispánico. Así, “[l]as fuentes clásicas hablan del *llaqta kamayu*, quien verificaba el cumplimiento de esta labor “ (Murra, 1975: 28-29, cursiva en el original), la labor de los señores locales, de asumir bajo su responsabilidad a ancianos, viudas, huérfanos y lisiados. En esta misma orientación, debe recordarse que en 1549, cuando ya “había sido establecida la capital colonial de León de Huánuco, los visitadores enviados por La Gasca y coordinados por Domingo de Santo Tomás informaban que: ‘Ese mismo día visitamos en un pueblo que se llama Pichomachu siete indios **coca kamayus** son de todas las parcialidades de Chinchao Poma de Marca Pare’” (Murra *op. cit.*: 63, negrillas nuestras). Cada parcialidad del ayllu, pues, tenía en dicho pueblo su cuidador (*kamayu*) de coca.

Por otra parte, en la nomenclatura de las autoridades originarias, que ocasionalmente se destacan en las fuentes, debemos mencionar la referida a la esposa del *mallku*. Recordemos que en el ordenamiento socio-político andino, junto a la principal autoridad —el *mallku*— se halla su esposa, en tanto autoridad femenina y en el marco de la dualidad complementaria de hombre-mujer. A la esposa del *mallku* se la denomina *t'alla*, en la estructura de las autoridades originarias (*cf.* *supra* III.1 y III.2). Así, Agustina Mamani le escribirá al alférez Diego Quispe (del sector de los Amaro) indicándole que “la **T**'alla de Mocomoco me escribe que Dios se lo pague” (Ayata 9 - X - 1781; ALP/DMES F.5, nro. 3: 30; negrillas nuestras).

En el transcurso de la rebelión, la atención a los servicios religiosos provenientes de la iglesia católica, en la zona bajo control indígena, continuó desarrollándose. Aunque ya no siempre bajo la administración de los clérigos impuestos por la jerarquía eclesiástica, este servicio siguió subsistiendo, pero ahora en torno a la responsabilidad de los indígenas. Pedro Vilca Apaza, comandante nombrado por José Gabriel Tupac Amaro, emitió un Auto para la provincia Omasuyos. En esa disposición pidió que “todos los mandones, segundones e Jilacatas, nombren para el Señor párroco, servicio de Dios, a la gente de su cargo” (Muñani 5 - IV - 1781; ALP/DMES F.5, nro. 3: 69). Subrayemos dos consideraciones, en este hecho. Primero, que la orden vino de los comandantes de Tupac Amaro, caudillo éste muy conocedor de la administración política y religiosa colonial. Segundo, que para la continuidad de los servicios religiosos, se requerirá de la participación de las autoridades originarias y no de las militares o civiles, nombradas por los niveles superiores de la rebelión indígena. Ello parece reforzar la idea de una mayor confianza que las autoridades originarias suscitan en la comunidad de base, como para confiar en su participación, para el sostenimiento de un servicio tan delicado como el religioso. Mayor confianza, no solamente porque forma parte de las comunidades de base real, sino también porque pertenece al ámbito simbólico, históricamente construido, precisamente por las comunidades de base.

Tenemos, entonces, que los cargos durante la rebelión catarista, pueden agruparse en tres: militares, civiles (cargos provenientes de la colonia, pero apropiados por los sublevados en la ocasión) y los cargos originarios. Junto a esta primera división, también se apreciará cargos combinados. Entre estos últimos, subrayemos que se trata de cargos que son asumidos por una sola persona. Se trata tanto de responsabilidades de cargos militares, como de cargos originarios o civiles. Puede decirse que cada uno de estos tipos de cargos expresan nomenclaturas institucionales y orígenes históricos distintos. Mientras que los cargos militares pertenecerán al ciclo de la sublevación general de 1781, los cargos civiles tendrán un origen colonial y los cargos originarios se remontarán, incluso al período pre-colonial. Estos últimos, sin embargo, serán de mucha importancia para la insurrección, debido a que expresaron a los comunarios, organizados en sus formas

tradicionales de representación y autoridad. Gracias a ello, por otro lado, estas estructuras tradicionales de autoridad mantuvieron altos grados de legitimidad en el mundo indígena sublevado, por lo que contribuyeron también a legitimar los cargos militares o civiles, durante el conflicto. Aquella continuidad pre-colonial, aunque se manifiesta por medio de los cargos originarios, se complementa con las lógicas indígenas de movilización, heredadas también de la tradición.

2. Lógicas de movilización

La lógica de la movilización indígena durante la sublevación de 1781, se ha expresado en las formas de designación de la dirigencia indígena, en las modalidades de la movilización social-militar y en las tareas que durante la rebelión cumplieron los indígenas. Las modalidades bajo las cuales fueron designados los dirigentes de y durante la sublevación, complementan el contenido de las estructuras dirigenciales (*cf. supra* III.1). Por su parte, las expresiones específicas de la movilización social revelan la lógica militar del mundo indígena. A estas especificidades corresponden las tareas que asumieron en la rebelión los indígenas; actividades complementarias a los requerimientos militares de la movilización.

Esta lógica de movilización ensayada por Tupac Catari y los indígenas sublevados, al expresarse en las formas de designación de autoridades y del cumplimiento de las tareas sociales y militares, también transmitió una lógica de pensamiento, un sistema de principios y valores, en medio un contexto colonial cuyas influencias dejarán huellas en el propio movimiento indígena. En este sentido, las formas de designación de las autoridades, por ejemplo, reflejarán tanto aquellos principios indígenas, como esas influencias coloniales. De esa manera, la propia lógica de movilización se constituye en un espacio del encuentro entre principios y formas propias, con los principios y formas foráneas. Pero al mismo tiempo, este hecho revela la manera en que ese encuentro de elementos contradictorios será resuelto por el propio movimiento.

2.1 Formas de designación

Las formas de designación hacen referencia a formas de nominación desde arriba y a formas de elección desde abajo. A las formas de nominación para cargos señalados (*cf. supra* III.1.2), particularmente militares, debe añadirse las nominaciones en el ámbito local, impuestas por quienes habían sido, a su vez, previamente designados por los niveles superiores. Mientras que las nominaciones desde abajo constituyen un mecanismo por medio del cual la sociedad indígena de base, de las comunidades, propondrá a los niveles superiores los nombres para los cargos, particularmente originarios. Así, por medio de ambas modalidades, las tensiones

en torno a la voluntad de arriba y a la voluntad desde abajo, en la designación de cargos, deberán encontrar formas para ser administradas durante esta revuelta.

Matías Mamani, capitán y teniente nombrado por José Gabriel Tupac Amaro, mediante carta escrita hace conocer lo siguiente:

Por cuanto se me hace preciso de nombrar cacique en los pueblos que voy ganando por la congregación de toda la gente del común, elijo y nombro por cacique y gobernador del pueblo de Ancoraimes a don Diego Callisaya, del Ayllu Urinsaya de dicha parroquia (Sin origen y s/f. ALP/DMES F.5, nro. 3: 74-74v).

Entonces, en la medida en que la sublevación indígena avanza en el control territorial (para el caso, específicamente por medio de la fracción de Amaro), la administración de los pueblos exige el nombramiento de autoridades afines.

En otros casos, esta necesidad demandará, por parte de los niveles superiores, la aceptación de la voluntad de la sociedad indígena de base. Observemos dos ejemplos de ello. A través de una petición (s/f.) presentada a Miguel Bastidas Tupac Amaro por el “común del pueblo de Ancoraimes, de la parcialidad de abajo” (Sin origen y s/f. ALP/DMES F.3, nro. 5: 24) se solicita la destitución del corregidor, el cacique Gabriel Collacarazma. La nota firman Josef Apaza (*jilacata*, estancia Lacoria), Josef Vallejo (*jilacata*, estancia Camata Irubito), Josef Achata (*jilacata*, estancia Cafiatá), Marcos Cruz (*jilacata*, estancia Sutarario), Blas Herrera (*jilacata*, estancia Pocoata), Sebastian Surco (*jilacata*, estancia Callisoria) y Juan Mamani (*jilacata*, estancia Pispaya) (*cf.* *ibíd.*). En respuesta a este pedido, Miguel Tupac Amaro, hace conocer por medio de un “Decreto” en los siguientes términos. “[E]l Marqués de Alcalires don Miguel Tupac Amaro [...] mando **que todo el común vengan a mi Juzgado, para la elección del cacique** [el Decreto también convoca a] Caciques, Alcaldes, Justicias Mayor, y todo el común sin excepción” (Sin origen, 17 - X - 1781; ALP/DMES F.3, nro. 5: 25v; negrillas nuestras). La designación de autoridades en consenso entre el nivel superior y la sociedad indígena local, conlleva pues la constitución de autoridades con legitimidad tanto desde el punto de vista del ámbito local, como desde el de los niveles superiores de dirección.

Subrayemos en estos tres elementos algunas particularidades: primera, la forma de la solicitud, dirigida por *jilaqatas*, es decir, por las autoridades originarias (este es el segundo elemento) de las estancias, las unidades mínimas de las comunidades. En el cimientto de las sociedades indígenas, pues, uno de los últimos eslabones del sistema de autoridades originarias (segunda particularidad) será el instrumento por medio del cual la sociedad de base se expresa y lo hace por intermedio de sus propias representaciones. Tercera, tampoco puede desconocerse la importancia que tiene la modalidad de la nominación de las autoridades –la asamblea comunal. Ésta no únicamente mantiene su vigencia en el ejemplo que observamos, sino incluso obliga a las principales instancia de dirección, a acudir

y respetar la misma. Así, por tanto, encontramos en el pasaje citado, la vigencia de dos de las características indígenas andinas: el *jilaqata* que corresponde a la nomenclatura de los ayllus y la asamblea general comunitaria, como instancia de deliberación y toma de decisiones.

Una forma de nominación algo diferente y realizada por el mismo Miguel Tupac Amaro, fue la referida a la designación del alcalde de Pucarani. Amaro nombra alcalde a Francisco Mamani en medio de un cabildo realizado en el Santuario Nuestra Señora de las Peñas. La deliberación general y resolución colectiva que supone el cabildo, es también una instancia socio-política de amplia participación. Las decisiones que se adoptan en él, en consecuencia, también deberán responder a los requerimientos de los participantes. Además, en el caso del nombramiento del alcalde supondrá, adicionalmente, que esta nueva autoridad “a su cumplimiento ejercerá el Oficio [de] Juez, congregando a todos los fieles, para que cumplan con las obligaciones del cristiano” (Peñas 13 - X - 1781; ALP/DMES F.3, nro. 5: 26).

Finalmente, en la nominación desde abajo, observemos otro ejemplo, esta vez extraído de una otra petición. En esta oportunidad, el pedido fue formulado por la sociedad local y aceptado por los niveles superiores. Así, en nota dirigida por las autoridades de la parcialidad *Anansaya*, del pueblo de Ilabaya, provincia Larecaja, a Andres Tupac Amaro, los indígenas hacen conocer que eligieron “de cacique y gobernador a la persona de don Thomas Inca Lipe Coronel [...] por ser de sangre noble y tronco de cacasgos” (Campos de Tacocoma 25 - VI - 1871; ALP/DMES F.5, nro. 3: 116). Importa subrayar, en la elección de Thomas Inca Lipe, por parte de las autoridades de Ilabaya, la consideración de ser de “sangre noble” y pertenecer además al “tronco de cacasgos”. Se trata de la misma lógica que utilizaron los Amaro, para legitimar su liderazgo ante la sociedad india y a la vez ante la corona española. A diferencia de Tupac Catari, Tupac Amaro reclamará al Rey de España en procura de que le sea reconocida su condición de indígena noble (Inca). Catari, al contrario, no puede reclamar una ascendencia noble, ya que su procedencia social tiene origen en los niveles sociales indígenas más relegados de su ayllu. Por otra parte, aquí también destaca la nomenclatura perteneciente al universo indígena andino, referido en esta oportunidad al territorio (“parcialidad *anansaya*”) y a la modalidad de la deliberación. Las autoridades de dicha parcialidad deliberarán y asumirán decisiones, en el marco de instancias dirigenciales restringidas, pero igualmente válidas en este sistema. Se trata de los consejos de gobierno o de autoridades, que incluso en el ayllu contemporáneos seguirán vigentes (*cf. infra* V.1).

Durante la rebelión de Catari, las formas de designación de los responsables en los diferentes cargos fue variada. Para las responsabilidades militares, por ejemplo, las designaciones vinieron de arriba, es decir de los comandos de Amaro o Catari. Al contrario de ello, los cargos originarios continuarán siendo designados por los comunarios de base, de acuerdo a sus tradicionales normas

propias. En los cargos civiles, por último, encontramos una combinación entre la designación desde arriba, seguida pero con la validación o legitimación desde abajo, mediante eventos (cabildo o asamblea general) de deliberación colectiva. Tanto estas consultas o deliberaciones colectivas, como la propia nominación de los cargos originarios, se desarrollarán también de acuerdo al ordenamiento territorial tradicional, en parcialidades duales de arriba y de abajo. En consecuencia y pese a las designaciones desde arriba sin la consulta y la participación de los comunarios de base, las formas tradicionales continuarán ejerciendo una gran influencia, en la mantención y renovación del conjunto de las estructuras dirigenciales indígenas. Así también lo harán, adelantemos, las formas que asumieron las movilizaciones indígenas puntuales.

2.2 Movilización indígena

La movilización indígena se ha concretizado en el reclutamiento de combatientes, en el desplazamiento militar de los mismos y en el boicot social, como elemento coadyuvante a las acciones militares, en el marco general de la sublevación. Estas tres exigencias que demandó la rebelión se han desarrollado en medio de un contexto social extremadamente violento, como el que supuso la guerra. Se trata, en consecuencia, de la movilización indígena en estado de guerra.

El reclutamiento se produce por distintos mecanismos; en unos casos primaron las estructuras sociales y la de las autoridades indígenas y en otros, las consecuencias de las batallas y su desenlace, con el apresamiento de personal del bando contrario, particularmente de mestizos e indígenas alistados en apoyo de la colonia. Con todo, la incorporación de combatientes a través de las estructuras dirigenciales indígenas tampoco corresponde a una sola modalidad de dirigencia; ya sea ésta de las dirigencias militar o civil impuestas desde los mandos superiores o a las dirigencias originarias. Esta confusión puede apreciarse en la declaración del ex-esclavo, Gregorio Gonzáles, quien señaló que Miguel Tupac Amaro “reclutaba a los indios por sus mandones” (Peñas 10 - XI - 1871; ALP/DMES F.5, nro. 5: 33). Aquí debemos reflexionar en torno a los “mandones” a los que puede referirse Gonzáles, ya que esta aseveración puede ser comprendida en dos sentidos. Es comprensible que en la colonia, en la relación patrón-esclavo mediada por los capataces, estos últimos devengan en mandones. Sin embargo, en la relación entre indígenas, esta comprensión resulta relativizada, tanto si se trata de dirigentes impuestos por los niveles superiores como –con mayor razón– si se trata de dirigencias originarias. En el primer caso, porque toda imposición, por parte de los niveles superiores, requerirá de un grado de legitimación en la sociedad indígena local, es decir de un margen de aceptación de aquellas imposiciones, para que los dirigentes impuestos puedan “mandar” a la sociedad. En el caso que se trate de dirigencias originarias, es claro que éstas provienen de decisiones colectivas

(asambleas, cabildos) y representan la “expresión natural” de la legitimidad social, para asegurar las decisiones de la asamblea, es decir, para “mandar”. En este sentido nos inclinamos a considerar que la afirmación de Gregorio Gonzáles no puede llevarnos a la comprensión de los mandones con equivalentes a capataces. Al contrario, nos parece que esa afirmación se refiere al reclutamiento indígena, por medio de las estructuras dirigenciales indígenas.

Así las cosas, digamos entonces que estas estructuras tradicionales serán los mecanismos privilegiados para el reclutamiento. Sin embargo, dijimos, no son los únicos, ya que al calor de la rebelión, la demanda de la incorporación sostenida de combatientes llevará a que los niveles superiores de la dirección india acudan a otros mecanismos. Entre éstos tendremos las resoluciones de los cabildos,⁵ así como simples órdenes emitidas por los principales caudillos, a los ayllus y comunidades. Para el primer caso, subrayemos el carácter masivo y participativo del evento, lo que se constituye de suyo propio, en el espacio por el cual la demanda de la incorporación de nuevos soldados, será socializada y además asumida colectivamente. Así se observa en el cabildo de Tiquina, a orillas del lago Titicaca. En este encuentro participaron, entre otros caudillos indígenas, Miguel Tupac Amaro y Tupac Catari. El cabildo recibió la información en sentido que “La Paz está rendida [por lo que se pidió] que Matías Aquino aliste dos mil soldados y los traiga al Desaguadero, de Moquegua, Chuluncayani, Guimsachata [Kimsachata], Viacha, Vaque [Guaqui], Tiahuanaco” (Tiquina 30 - X - 1871; ALP/DMES F.5, nro. 4: 35). La resolución del cabildo está firmada por Miguel Tupac Amaro como Inca y Tupac Catari como Gobernador, ante “Basilio Guaina Capac Inca secretario mayor de Cabildo” (*ibid.*). Se trata, ciertamente, de un intento desesperado por parte de los caudillos indígenas, para potenciar sus filas, porque la aseveración de que “La Paz está rendida” y el pedido para la incorporación de nuevos soldados se produce en los mismos momentos en que el ejército español, propinaba una de las últimas de derrotas, en el conflicto, al cerco indígena de La Paz.

Para el reclutamiento a través de órdenes directas de los caudillos, observemos el caso de Catari. A fin de reforzar su ejército en las batallas, con el incremento de nuevos combatientes, este caudillo emite un Auto dirigido a las provincias de Ayoayo y Sicasica. Por medio de esta disposición Catari manda “a todos los indios así plebeyos como criollos de estas provincias [a comparecer] en estas batallas y en fin en actual servicio desde la edad de 14 años hasta el de yo que sin guardar otra ni la más leve orden oyendo este Auto concurren a esta batalla” (San Pedro de Sicasica 13 - V - 1781; ALP/DMES F.17, nro. 1: 41-42). A diferencia del cabildo de

5 Hablamos del cabildo indígena y no del cabildo municipal de la colonia. En este orden, el cabildo indígena se asemejará más a una asamblea o a un evento participativo, de deliberación y toma de decisiones. Este tipo de evento perdurará hasta el presente (*cf.* *infra* V), con las mismas características democráticas y participativas.

Tiquina, esta orden corresponde al tiempo en el que la sublevación india expresaba su mayor fuerza y no era una necesidad central de las direcciones, el concurso de las estructuras originarias de autoridad, ya que la fuerza de la convocatoria de la dirigencia de los indígenas sublevados, se ampliaba debido a la correlación social de fuerzas favorable a la rebelión india, en los territorios convulsionados. El que el propio caudillo firmara el Auto como “Virrey Tupac Catari” refleja este periodo específico de la rebelión.

El mecanismo del reclutamiento por medio del apresamiento tenía la característica de la incorporación a filas indígenas, de personas sueltas (es decir, individualmente consideradas) y no de comunidades o ayllus. Como ya observamos (*cf. supra* III.1.2) en algunas ocasiones estas personas eran “reducidas” (entiéndase, capturadas), pero en otras se constituían primero en prisioneros, como consecuencia del desenlace de las batallas y luego eran incorporadas al bando de los alzados. A esta última modalidad corresponde la incorporación de Miguel Bustillos, un joven moreno, entre 17 a 18 años, quien vino desde “Tihuanaco a esta ciudad [La Paz] desde el principio de la presente rebelión de soldado entre los demás de dicho pueblo y el de Guaqui alistados por sus respectivos caciques, en auxilio de los españoles” (La Paz 31 - XII - 1781; ALP/DMES F.6, nro. 5: 151v). En las expediciones a los alrededores de las capillas de la ciudad, estas fuerzas fueron derrotadas por los indígenas rebeldes. Bustillos es tomado preso y llevado ante Bartolina Sisa, ya que Tupac Catari se encontraba ausente, combatiendo en Sicasica. Debido a este apresamiento, los padres de Miguel

vinieron desde Tihuanaco [...] habiéndole manifestado [a Bartolina Sisa] de que eran indios como lo son aunque el confesante es moreno sin saber la causa de su nacimiento, y desde entonces fue destinado por dicha mujer de Apaza a su servicio en cuyo ejercicio [estuvo] hasta que dicho Apaza regreso (*op. cit.*: 151).

Bustillos, pues, pasará rápidamente de alistado a favor de la corona, a reclutado en contra de ella.

La lógica de la movilización indígena puede apreciarse también en los desplazamientos de sus combatientes. Como ya se pudo advertir en el reclutamiento, se trata de incorporaciones en masa la mayor de las veces, que involucran a comunidades, pueblos o ayllus, por lo que podemos hablar, pues, de movilizaciones masivas. Sin embargo, éstas no se dan únicamente a favor de los rebeldes, sino incluso en apoyo a las tropas españolas, como trasluce el caso de Miguel Bustillos. En este mismo sentido, veamos otro ejemplo. En el ayllu *urinsaya* de Sicasica, los españoles, a través del capitán Bolaños y el Sargento Borges, lograron reunir, por intermedio de los *jilacatas* y *capataces*, a mil indios “en defensa de la fidelidad de su Majestad y contra la rebelión [de Amaro – Catari]” (ALP/DMES F.3, nro. 5: 59). Con la finalidad de conferenciar con el capitán Bolaños, llegó Catari al lugar

llevando los “papeles y títulos que le conferían sus facultades” (*op. cit.*: 59v), pero a su arribo Bolaños, preso de la confusión, solo atinó a desaparecer. Debido a esta situación se agregaron, al ejército de Catari, “los indios de dicha parcialidad de Urinsaya combinados oficiosamente por sus Jilacatas y Capataces al verse desamparados de su Jefe” (*ibíd.*). Este sorprendente viraje que supone pasar del apoyo al ejército español al apoyo al ejército de Catari expresa las características que subyacen, en lo profundo de la sociedad india, para enfrentar las movilizaciones. Parece, pues, en el ánimo de los comunarios de base, primar el principio de la actuación unitaria, incluso ante convocatorias tan dispares como son las provenientes del ejército colonial en un caso o en el otro, del ejército de Catari. Este manejo de la unanimidad permitió, territorialmente la adhesión indígena a uno u otro bando en lucha, evitando el fraccionalismo en la base misma de la sociedad indígena.

Aún frente al fraccionalismo que se observa en los niveles superiores de los mandos indígenas (*cf.* *supra* III.1) prevalecerá, por tanto, la lógica unitaria, en la base del cuerpo socio-territorial. En la carta que le escribe Agustina Mamani al alférez Diego Quispe (de la fracción de Amaro), le informa que “el Justicia Mayor llegó con bien quien halló al Capitán aquí al estar rodeando a los soldados, y no habrán querido moverse, porque dicen todos en común que no pueden porque los soldados del Catari tienen mucha envidia y les amenazan mucho” (Ayata 9 - X - 1781; ALP/DMES F.5, nro. 3: 30). El fraccionalismo dirigencial y hasta militar es notorio. Ante la amenaza que este fraccionalismo debilita la capacidad de movilización organizada de la sociedad de base, desde los niveles superiores de dirección se demandará con energía la unidad. En una “Convocatoria a la lucha” emitida por Lucas Baco Tupa Inca y Juan de Dios Mullupuraca, se llama a “los soldados de la provincia de Chulumani y Sicasica principalmente con el señor don Julian Tupa Catari, que lo es Gobernador de estas provincias. [Deberán servirle y si hay] contradicción los castigará severamente y ahorcará a los que le parezca conveniente” (Nuestra Señora de las Peñas 26 - VII - 1781; ALP/DMES F.5, nro. 4: 33v-34). Además de la convocatoria por medio de dicha nota, hacen conocer que resultó elegido como comandante, Esteban Contreras y añaden que por orden del Inca Tupa Amaro “libramos este nombramiento” (*ibíd.*). El emplazamiento, de las direcciones superiores, a la unidad no elimina, claro, la contradicción entre una y otra fracción indígena. Antes parece representar un esfuerzo de la dirigencia, por corresponder al manejo de la unanimidad existente en la base de la sociedad india, en estado de rebelión y de esa manera, reforzar su legitimidad. En el estado de movilización de la base social, la lógica unitaria adquiere manifestaciones abiertamente épicas, como lo recordará Ignacio Flores, en una carta a Vértiz. Señala el militar: “no podemos olvidar que cerca del pueblo de Laja, unos sesenta indios con pocas más mujeres y niños resistieron hasta morir todos, a más de 600 españoles” (La Plata 20 - XII - 1782; ALP/DMES F.14, nro. 24).

Desde la perspectiva del ejército español, consiguientemente, se observará como uno de los mayores adversarios al comportamiento indígena unitario y masivo. En un informe de Flores a Vértiz, relatando los acontecimientos entre el 25 al 28 de junio de 1781, en ocasión de su marcha de Oruro a La Paz, destacará que cerca de Calamarca vio “coronados todos los cerros y colinas a mi derecha de Banderas e indios enemigos” (La Paz 9 - VII - 1781; ALP/DMES F.14, nro. 1). Aunque Flores estima que en el combate murieron entre 2 a 8 mil indios, no deja de advertir que “están poseídos de un odio feroz contra los españoles [y son] tan estrechos aliados unos con otros” (*ibíd.*).

La imagen de la multitud de indios enfrentándose al ejército colonial, en el transcurso de todo el ciclo rebelde, es expresiva del alto grado de acumulación subjetiva, histórica alcanzado y extendido ampliamente. No se trata solamente de una extensión social o territorial, sino a la vez de una extensión subjetiva (de una acumulación histórica) que es capaz de impregnar la propia vida cotidiana de la sociedad india. La vida social, en este caso, deviene, en los momentos críticos de la rebelión, en soporte para el hostigamiento militar a las tropas españolas. En un nuevo informe de Flores a Vértiz, señalará, por ejemplo, que “los indios obstinadísimos de la de Sicasica, no solamente no han barbechado este año ni tienen intención de sembrar, sino que a vista de mi ejército, han quemado ellos mismos sus pequeños trajes” (Ventilla 1 - VIII - 1781; ALP/DMES F.14, nro. 3). Las fronteras, entre la lógica militar y la lógica social de los indígenas queda, según muestra el ejemplo, diluidas (también en este caso encontramos similitudes con los ayllus contemporáneos; *cfr. infra* V.3.2).⁶ Aquí, la lógica social, es decir principalmente la producción agrícola, resulta funcionalizada a la lógica militar, en el marco general de la rebelión india.

En resumen, pues, la movilización indígena se sustentó en las estructuras tradicionales de organización indígena. Desde el reclutamiento, hasta las acciones generales de la movilización militar, fueron aquellas estructuras las que canalizaron la participación indígena en la rebelión. Junto a ello, claro, también el ordenamiento dual del territorio, la rotación en las obligaciones y la toma colectiva de las decisiones para movilizarse, adoptado en cabildo o asamblea, canalizaron la protesta según la lógica indígena en el desarrollo de la guerra. Marginalmente, también encontramos tres formas de movilización (como el reclutamiento en base a los presos capturados en enfrentamientos) propios del momento histórico específico de la insurrección. Por ello también, en este acápite encontramos el

6 Lo importante es destacar que en todos estos casos de movilización indígena, la vida productiva de estas sociedades, particularmente las actividades agrarias, no se interrumpe. En ambos casos (1781 y 2011) la lógica social permite el surgimiento de la lógica de la movilización y la respalda a lo largo de la duración de ésta. Ello es válido, incluso en casos extremos de la movilización social, como es la insurrección armada.

predominio de lo andino en la movilización indígena, a la que deberá añadirse, a la vez, el cumplimiento de las obligaciones surgidas por la dinámica de la revuelta.

2.3 Tareas durante la rebelión

Las tareas que cumplieron los indígenas a lo largo de la sublevación de 1781, se clasifican en tareas militares, productivas y comunitarias. Se trata de tareas que complementan el esfuerzo por sostener la rebelión, en los términos que la sublevación demandará, en unos casos y en otros (como en las tareas comunitarias), de obligaciones que tradicionalmente cumple la sociedad indígena de base, aunque en esta ocasión en función del apronte indígena por la guerra. Así, podemos decir que estas actividades se articularon, estratégicamente, a la rebelión general.

Entre las obligaciones militares, la más obvia se refiere a la concurrencia a las batallas. Además del desplazamiento que la movilización indígena supuso (*cf.* *supra* III.2.2), las tareas que en esos desplazamientos se desarrollaron mostrarán con mayor claridad su especificidad militar. En una esquila que emite Catari, dirigida al “Capitán Dionicio Bolaños y de la otra parcialidad a don Juan Vargas [señala]. Vista este papel salga toda la milicia de ambas parcialidades [de Sicastica] a juntarse en los altos de Calamarca [...] así lo mando yo el Virrey Catari” (Sin origen y s/f.; ALP/DMES F.17, nro. 1). Destaquemos que, además de la convocatoria a “la milicia”, importa el hecho que ello se realice en esta oportunidad, acudiendo también a la forma andina de la organización social del territorio. Para el caso, a las parcialidades del *anansaya* y del *urinsaya*, por lo que puede asumirse que Juan Vargas, al no tener grado militar, será una autoridad civil “de la otra parcialidad”, de una de las dos en las que estuvo organizado el territorio en Sicastica, siguiendo la tradición andina de la organización dual en los ayllus. Se combinan, pues, en este ejemplo, dos nomenclaturas: la militar (la milicia) y la organización dual del territorio.

Estas combinaciones forman parte, claro, de las características que la sublevación en cuestión tuvo y gracias a la cual ésta se potenciaba. La lógica militar resulta no solamente articulada a un mundo socio-cultural específico (indígena, de la región andina de La Paz, para el caso), sino que es grandemente producto de aquél universo socio-cultural. En este sentido es válido afirmar que el encuentro entre la lógica militar y el universo cultural, conforma un espacio en el que la articulación misma se constituye en un hiato entre lo cultural y lo militar. Durante su confesión, por ejemplo, María Josefa Anaya (hermana de Joaquin Anaya, amanuense de Catari), natural de Achacachi y vecindada en La Paz, dirá que había “vigilancia con que los indios y centinelas cuidaban los caminos” (La Paz 12 - XII - 1781; ALP/DMES F.13, nro. 1: 22). El cuidado de los caminos, es decir la vigilancia de éstos, aún admitiéndose como una práctica militar, fue ejercida fuertemente durante el Tahuantinsuyo con fines estatales, de gobierno y

administrativos. Con todo, aquí el conocimiento del terreno, aunado a la lógica militar, deviene en la re-apropiación indígena del territorio.

Por otra parte, para el eficaz apronte militar ha contribuido también el conocimiento de las nuevas tecnologías que los indígenas adquirieron, en el transcurso de la dominación colonial. Al respecto, comentará Vértiz a Galvez, en una carta, lo siguiente: “los indios en todas las provincias interiores han hecho siempre [pólvora] para los cohetes y fiestas de la iglesia, y para usar en los minerales y en esta ocasión haciéndola con más cuidado han llegado a fabricarlas tan bueno como la mejor de España” (Montevideo 30 - IX - 1782; ALP/DMES F.2, nro. 7). Existe, se entiende, la incorporación de nuevos conocimientos y tecnologías, de parte de la sociedad indígena, que provienen del mundo colonial. Sin embargo, también resulta claro que esta incorporación no supone la modificación de la identidad cultural indígena. Al contrario, podemos decir que dicha incorporación dota de nuevos elementos para el fortalecimiento y la reproducción de una identidad cultural colectiva, de su núcleo identitario central (*cf.* *supra* **Introducción**). Lo hace, porque esta incorporación se opera a partir del control estratégico que mantienen los indios, sobre aquellos nuevos elementos asimilados.

La nota distintiva, en la movilización indígena, en comparación a la de los colonizadores españoles, se presenta en la participación de la mujer. En efecto, en el campo indígena, según se puede deducir de los diarios o informes, la presencia de la mujer es constante, así como su participación en las diversas actividades durante el conflicto. Así, ellas

acompañaban a los hombres, acarreado piedras, acumulando galgas e incluso usando la honda. [En los campamentos] preparan la comida, administran las provisiones, cosen ropa para los caudillos, vigilan los depósitos de coca y alcohol y guardan celosamente los depósitos de joyas, plata labrada y sellada (Valle de Siles, 1990: 242).

Importa esta participación, no únicamente porque también es la mujer, en este caso, la que se involucra activamente en el conflicto, sino principalmente por el tipo de labores que asume, en aquél involucramiento. Son esas labores las que refuerzan la idea de la complementariedad hombre-mujer, incluso en la rebelión. Hablamos de la complementación de género, pero también de la complementación en las tareas que demanda el enfrentamiento: acarrear piedras, preparar la comida, cuidar los depósitos e incluso participar en los combates, manejando la honda.

Otra de las tareas emanadas de la confrontación prolongada se refiere a la logística que requirieron los ejércitos de Amaro y de Catari, para asegurar a sus combatientes la alimentación. A lo largo de la rebelión, esta necesidad era cubierta, por una parte, por medio del saqueo de las fincas, haciendas o pueblos de españoles y criollos, pero también, por otra, a través de la organización de propias unidades productivas. Así por ejemplo se observa en una carta-informe

que remite Juan Manuel Arce a Miguel Bastidas. En ella, Arce señala “a vuestra merced que está actualmente mandando sembrar todas las chacras de las comunidades” (Acapata 4 - X - 1781; ALP/DMES F.5, nro. 3: 63). Observemos en este caso, que la actividad productiva es asumida no por individuos sueltos, sino por comunidades enteras. Esta actividad productiva masiva habla de la participación indígena en el conflicto que, como colectivo social, se refiere tanto a la asistencia a las batallas como a la producción y suministro de alimentos para sus ejércitos. Digamos entonces que la responsabilidad indígena es asumida en forma de una dualidad complementaria: los que entran a las batallas y los que les sostienen mediante la logística alimenticia (o en términos contemporáneos, los que asisten a las movilizaciones y los que garantizan la provisión de productos, para la “olla común” de los movilizados; *cfr. infra* 5.3).

Esta situación es contraria a la que se percibe desde el lado del ejército colonial. En este caso, destaca una opinión negativa, en relación a la producción agrícola. Ello se desprende de una nueva carta que remite Vértiz a Galvez. En ella se lamenta, porque “los indios no han cuidado de otra cosa que de hacer la guerra, y robar no hay cultivo en los campos, ni hacen siembras” (Montevideo 30 - IX - 1781; ALP/DMES F.1, nro. 2: 7-8). La opinión de Vértiz deja entrever que desde el mundo español no se ha percibido la lógica de la dualidad complementaria andina bajo la que son asumidas las tareas y su incorporación al conflicto, por parte de los rebeldes. La ausencia de cultivos y de siembra en los campos no es tal para el universo indígena y sus ejércitos. En ese orden, tenemos, sobre el mismo tema (los cultivos) dos manifestaciones opuestas, que sin embargo corresponden a una misma situación: escasez de alimentos para el ejército español y la provisión de los mismos, para los ejércitos indígenas.

Por supuesto, entonces, que la participación de comunidades íntegras en la producción agrícola, para destinarla a la guerra puede extenderse a más de este ejemplo documentado. En otros casos, pero, sí puede hablarse del cumplimiento de esta actividad, “solo” por parte de un pequeño grupo de personas. Así tenemos que Diego Estaca del pueblo de Zongo, provincia Larecaja, de alrededor cincuenta años, casado y chacarero de oficio, residió, según propia confesión, “la mayor parte [del conflicto] en la jurisdicción de dicho Zongo entendiendo en la labranza de los cicales y cuidado de los chuños que le encargaron los alzados” (La Paz 18 - XII - 1781; ALP/DMES F.13, nro. 1: 68). En todo caso, aquí el cultivo sigue siendo por encargo de los rebeldes, es decir funcional a ellos.

A la vez, la producción agrícola, ya sea colectiva o individual, mantenía el requerimiento del consumo de hoja de coca, por parte de los agricultores. El consumo de coca, en la producción agrícola, es también una característica cultural de las sociedades indígenas andina, generalizada fuertemente desde la colonización inicial. Esta necesidad la expresará Agustina Mamani, en una nota al alférez Diego Quispe, al escribir “también te suplico no dejes de enviarme un sesto o medio

sesto siquiera de coca en beneficio de las chacras” (Ayata 8 - X - 1781; ALP/DMES F.5, nro. 3: 42v-43); es decir, en beneficio de la producción de las chacras, o sea para los indígenas productores agrícolas en esas chacras.

Entre otras de las tareas que la movilización indígena exigía se encuentran, finalmente, aquellas que hemos denominado comunitarias. Se trata de obligaciones que tradicionalmente provienen de la comunidad y no tanto así del requerimiento de la insurrección. En ese sentido, son responsabilidades que se realizan en servicio de la comunidad. Uno de estos servicios se refiere a la atención de las labores agrícolas y de pastoreo del cacique local, a nombre de la comunidad. Este servicio cumplen los comunarios por turnos (*mita*, en aymara). Pues bien, María Calisaya, de Santiago de Guaqui, cumplía la mita donde el cacique cuando fue muerta, al producirse el robo de cuatro ovejas en la cabaña en la que trabajaba. El memorial de la denuncia fue presentado por el Justicia Mayor de Guaqui, Diego Osco (autoridad nombrada por Pedro Villca Apaza) ante las autoridades indígenas, en el Santuario Nuestra Señora de las Peñas. La denuncia atribuye el robo seguido de asesinato a Roque Huanca, hijo de la propia finada María (*cf.* Peñas 26 - X - 1781; ALP/DMES F.5, nro. 3: 66-67v). Con todo y aún siendo éste un incidente de delincuencia común, también aquí puede encontrarse la complementación de la lógica indígena andina (expresada en la *mita* de trabajo de María Calisaya) con los requerimientos de la sublevación; para el caso, la atención a las labores agrícolas del cacique, mientras éste, a su vez, cumplía con su participación-coordinación, en tanto autoridad indígena de Guaqui, en la movilización general.

También con el cumplimiento de múltiples tareas, militares, productivas, comunitarias, para sostener la rebelión, se demostró que nuevamente adquirió destacada importancia lo comunitario, de la misma forma que en otras actividades (*cf.* *supra* III.2.1 y III.2.2), Aunque, claro, no puede desconocerse tampoco la prevalencia de lo comunitario en las acciones específicamente militares y en las tareas productivas. En este orden nos interesaba detectar y conocer al elemento destacado, en el marco de la cultura política andina. Puede decirse, entonces, que es el principio de lo comunitario el elemento más importante, el que caracteriza la forma de desarrollar su acción política (y militar, para el caso). Es posible esta afirmación, porque aquella aplicación del principio comunitario, aunque en diferentes grados en cada una de las tres obligaciones, además de articular a dichas tareas en un sentido comunitario, lo hace apelando a su herencia histórica. Por lo tanto, concluimos, que fue gracias a este principio que pudo sostenerse la rebelión catarista.

Se ha mostrado que la rebelión de Tupac Catari ha tenido, en los cargos originarios principalmente, el sustento orgánico e institucional necesario. En torno a este primer elemento, se puede considerar que los cargos indígenas políticos creados por la colonia también sirvieron de sustento durante la rebelión, aunque con menor grado de importancia. Las estructuras tradicionales, a su vez, junto a

las estructuras de los cargos políticos, se complementan con los cargos militares y los cargos en cada una de estas estructuras tendrán distintas formas de designación. En ello destacará, nuevamente, la importancia de las formas tradicionales, aunque combinadas con designaciones impuestas desde arriba, es decir, no en base a la deliberación y el acuerdo colectivos. Con todo, empero, para los tres tipos de cargos, primará la correlación entre unidad territorial (general, provincial y local) y la jerarquía específica de cada uno de los cargos. La correspondencia se refiere a que a la unidad territorial general corresponden los cargos de mayor jerarquía, ya sea en lo militar, en lo político o en lo originario. También en esta correspondencia encontramos la influencia de lo andino, respecto a la forma de organización. Para este caso, será el territorio y su forma de organización, el elemento ordenador de la estructuración política institucional del ayllu. En tal sentido, es válido afirmar que en la sublevación de Catari, la organización tradicional del territorio y su sistema político, sirvieron como apoyadura estructural a la insurrección.

CAPÍTULO IV

Estructuras dirigenciales y lógicas de movilización indígena en 1899-1900

El segundo capítulo de este bloque de la investigación se concentra en la insurrección indígena a fines del siglo XIX, en ocasión de la llamada “revolución federal” (1899-1900), ya durante la república de Bolivia. Esta revolución fue el espacio para que los indígenas expresaran su desacuerdo con las políticas de despojo de sus tierras de ayllu, ensayadas por los gobiernos desde 1874. En efecto, “[e]ntre 1874 y la Guerra Federal (1899-1900) los gobiernos bolivianos hicieron un enorme esfuerzo por reformar totalmente el sistema de la propiedad rural, a fin de implantar un nuevo sistema tributario y fomentar la emergencia de un mercado de tierras” (Platt 1982: 73). En el presente capítulo, por ello y al igual que en el caso de la rebelión de 1781 (*cf. supra* III), nos remitiremos a un acontecimiento histórico, aunque –insistimos– durante la república, a fin de indagar en ese pasado de la historia del movimiento indígena de los ayllus, los elementos posibles a compararse con los elementos observados en la actualidad (*cf. infra* V); pero la rebelión indígena de 1899-1900 a la cabeza de los Villcas, también nos ofrecerá elementos para su comparación con un pasado más lejano, como es el de 1781. Es debido a ello, a la vez, que en el presente capítulo serán observadas las mismas temáticas que en los otros dos capítulos de este bloque. Nos referimos a los componentes de la cultura política andina, por medio de la cual se objetivizan los valores y principios andinos.

La importancia de la indagación respecto a la rebelión de los Villcas, sin embargo, se encuentra en el hecho de que ella se enmarca en la vida republicana o sea, en un período posterior al dominio colonial. Estamos, en efecto, ya en la república boliviana, es decir, bajo el dominio de los sectores criollos, como los nuevos grupos dominantes, establecidos no fuera sino dentro del país. Este hecho supone que tales sectores crearán sus propios intereses que, a pesar de su acoplamiento y funcionalidad con los factores externos de poder, no pueden ser reducidos

a simples retransmisores internos de las políticas, los intereses y las acciones que se diseñan desde los factores externos de poder. Al mismo tiempo de representar tales intereses, las nuevas clases dominantes agregarán los suyos, de tal forma que los intereses externos, para ser representados internamente, siempre pasan por una clase social que a su vez procesa la manera en que representará tales intereses. Agrega, en esa defensa, pues, sus propios intereses, actitudes y perspectivas. La asimilación de lo externo por lo interno, por tanto, contiene siempre una dosis propia, del sujeto que ocupa esa posición intermedia entre los factores externos y los internos. Estos *insiders* lo son siempre de una manera local (*cf.*: Zavaleta, 1990). Entonces, bajo estas consideraciones, entendemos que fueron creadas las condiciones políticas y sociales concretas a fines del siglo XIX, bajo las que participó el movimiento indígena en la confrontación entre paceños y chuquisaqueños.

En consecuencia, se buscará, en este nuevo contexto, el republicano, las manifestaciones de la cultura política andina puesta en práctica; es decir, expresadas en un orden institucional y en acciones y comportamientos políticos colectivos. En el presente capítulo, la observación de tales manifestaciones nos deberá ayudar a resolver el problema del funcionamiento de esa cultura política, en el contexto republicano. En ese sentido, el hallazgo de continuidades en tales manifestaciones, enriquecerá nuestro trabajo, debido a la posibilidad que ofrece, a fin de poder comparar las formas de organización y las lógicas de movilización indígenas, también con el período temprano de la república. Así, el espectro temporal abierto se completa, al tener como referencias históricas, la etapa colonial, el período inicial republicano y la actualidad, de la vida política de los ayllus.

La especificidad del tema en el presente capítulo proviene pues del contexto nacional, general, anotado. Pero también proviene de las condiciones políticas y sociales propias de la revolución federal: la confrontación entre dos fracciones de la clase dominante. El movimiento indígena, efectivamente aprovechará tal controversia para presentar sus demandas particulares y posicionar su propia identidad y fuerza políticas. Lo hará, sin embargo, no en condiciones de enfrentamiento general con los sectores dominantes, sino como aliado de uno de ellos. Por tal motivo, las estructuras dirigenciales, particularmente las referidas a lo militar, mantendrán ciertos grados de coordinación y vinculación con las estructuras dirigenciales de los aliados, desdibujando, en algo, la conformación propia de los mandos indígenas de conducción. Este hecho se observará en particular en los niveles máximos de la conducción indígena en el conflicto.

Lo que importa, pero, desde el punto de vista de los ayllus, es la manera en que participaran en el evento. Al respecto Zavaleta subrayará el hecho que los indígenas

concurrieran a la guerra “con su propio sistema de autoridades”, lo cual nos dice que aun cuando sosteníamos que el patrón productivo de la agricultura andina no

fue alterado por la forma jurídica de apropiación del excedente se puede ir más lejos porque el canon estatal aparente (corregidor, etc.) convive, es un decir, con el canon estatal real o la forma estatal furtiva, subterránea. Lo que es seguro es que Willka es el caudillo porque Willka es el apoderado de los ayllus que lo acatan y porque sigue la estructura aymara de autoridad por debajo, por encima y por el lado del estado boliviano (Zavaleta, 1986: 148).

Así, pues, en el presente capítulo intentaremos demostrar las formas concretas de aquella convivencia y de esa manera en que el sistema andino de autoridad pudo desplegarse, por encima o por un lado del sistema estatal boliviano.

La república boliviana, nacida en 1825, condicionó las estructuras dirigenciales y las lógicas de movilización indígenas, expresadas durante la insurrección indígena de 1899-1900 bajo el liderazgo de Pablo Zárate Villca. Este condicionamiento, sin embargo, no modificó los fundamentos nucleares de aquellas estructuras dirigenciales y de las lógicas de movilización.

Después de 16 años de guerra por la independencia (1809-1825), la Audiencia de Charcas devino en la república de Bolivia. Esta modificación del status jurídico no cambió, sin embargo, en lo substancial los mecanismos económicos e incluso el ordenamiento social, heredados de la colonia. Así, los mecanismos coloniales se reprodujeron en el nuevo contexto inaugurado por la república. El colonialismo interno, por tanto, mantuvo las lógicas de dominación creadas durante la colonia.

En lo social, la población boliviana también mantendrá el ordenamiento jerárquico heredado de la dominación española. En la cúspide de la sociedad boliviana estarán los criollos secundados por los mestizos y el cholaje. La amplia base de este orden social la ocuparán los indígenas, principales proveedores de la fuerza de trabajo (particularmente en la agricultura) y sin embargo, marginados de las estructuras políticas. Estas características se extenderán a lo largo del siglo XIX, por lo que –a decir de Dalence– Bolivia, a tres décadas de su fundación, será “un país esencialmente rural y agrícola” (citado por Zavaleta, 1986: 104). La composición de la población, por tal motivo, mostrará para la época una abrumadora población rural. De una población de 1.365.939, el 89%, es decir 1.215.686 habitantes se encontraban en el área rural y el 11% (equivalente a 149.953) en las ciudades (*cf.* Klein, 1996: 137-140). Dentro de la población rural, “620.000 indios vivían en comunidades, representando el 51%” (Klein *op. cit.*: 139); los “yanacunas” oscilaban entre 375.000 a 400.000 y “los 200.000 habitantes rurales restantes eran probablemente agricultores libres de las zonas del sur u obreros migrantes sin tierras que las arrendaban a las comunidades o a las haciendas” (*ibíd.*).

Por ello es que en el mundo indígena pudieron también subsistir las formas de la organización social, entre ellos el ayllu. Esta modalidad de organización, por supuesto, se ha transformado desde la conquista, principalmente en cuanto a la extensión territorial. La formación, primero, de provincias durante la colonial y

posteriormente de departamentos en la república, han fragmentado efectivamente los territorios de ayllus. Sin embargo, la lógica del funcionamiento sistémico del ayllu se ha reproducido, así como sus órganos de administración y de representación (*cf. supra* III.1 y III.2 e *infra* V). Entre los sistemas reproducidos destaca el de *jilacata* y el de *mallku*.¹ Ello quiere decir que las modificaciones se operaron no en los fundamentos del núcleo sistémico, sino en sus núcleos flexibles (*cf. supra* Introducción).

El predominio rural y agrario del país se reflejará también en el perfil económico del Estado boliviano, durante el siglo XIX. El aparato estatal basará su economía principalmente “en el llamado tributo indígena” (Zavaleta, 1986: 17). Este tributo se refiere a una institución segregacionista, al exponer el “principio de un sector ‘tributario’ pero no de un sector ‘perteneciente’” (*ibid.*). En efecto, este sector no solamente tributará, sino y debido a su importancia demográfica, también contribuirá substancialmente al funcionamiento económico del aparato estatal boliviano, aunque sin que se le reconozca el derecho a la participación en la estructuración de los órganos políticos del Estado.

Con todo, para la segunda mitad del siglo XIX, la oligarquía y el Estado entrarán en un periodo de crisis económica. A fin de enfrentar la misma, la oligarquía insistirá en el acorralamiento territorial, social y económico al mundo indígena. En contraposición, los indígenas protagonizarán varios actos de rebelión. Estas rebeliones pueden agruparse en dos periodos: 1868-1871 y 1874-1899, sirviendo como respuestas a los

diferentes actos de usurpación y despojo. [El primer periodo a raíz del] decreto de 20 de marzo de 1866, culmina en los levantamientos indígenas de 1869, 1870 y 1871. [El segundo] por la llamada ley de exvinculación de 5 de octubre de 1874, culmina con los levantamientos indígenas de 1895, 1896 y 1899. En ambos casos la causa directa de las insurrecciones indígenas es la conversión de la tierra comunaria en latifundio (Condarco *op. cit.*: 41).

Durante estos periodos de rebelión indígena, la protesta no solo abarcó diferentes áreas geográficas del altiplano boliviano, sino a la vez posibilitó que en éstas destacaran y se consolidaran distintos liderazgos indígenas. Estas áreas, en términos generales, constituyeron efectivamente el espacio de expansión del

1 Para Condarco, “los ayllus se encuentran **sometidos** principalmente a la autoridad de los jefes electos: el *hilacata* y el *alcalde*” (Condarco, 1982: 29; cursivas en el original y negrilla nuestra). El autor habla de sometimiento, asumiendo que este sistema no ofrece ninguna característica democrática. En Condarco se trata de un desconocimiento del funcionamiento interno del ayllu, en particular en lo que a sus sistemas electivos y representativos se refiere, a pesar que, contradictoriamente, se refiere a “jefes electos”. Para la ampliación de esta temática véase *infra* V, así como Patzi 2007.

latifundio, en la coyuntura de refundación oligárquica durante la segunda mitad del siglo XIX, abarcando provincias de los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí y Cochabamba. En criterio de Ramiro Condarco, se trata de áreas en las que, gracias a la resistencia

indígena comenzaron a organizarse improvisados comandos militares autóctonos con autoridad y dominio locales y no tardaría de surgir en el seno de los mismos secundarios caudillos de importancia igualmente local a la manera de Lorenzo Ramírez en *Inquisivi* [La Paz]; Juan Lero en *Tapacarí* [Cochabamba] y *Paria* [Oruro]; Feliciano Willka en *Tapacarí* y *Chayanta* [Potosí], y Mauricio Pedro, en la región potosina de Sacaca (Condarco *op. cit.*: 263; cursiva en el original).

Aunque es válido destacar estos liderazgos locales no se trata, por supuesto, de “improvisados comandos”, sino, al contrario, de representantes surgidos en el marco de estructuras dirigenciales indígenas propias. Estas estructuras, claro, no emergieron al calor del conflicto, ya que se trata de instancias que tuvieron profundas raíces históricas. Debido a ello, es que el movimiento pudo actuar con identidad política propia, por medio de ellas en el conflicto (*cf.* *infra* IV.1 y IV.2).

Precisamente la presencia de estas estructuras ha posibilitado la resistencia organizada de los indios, así como la consideración de este sector como un potencial auxiliar a uno de los sectores oligárquicos (el representado por el coronel José Manuel Pando y La Paz) en contra del otro sector de la oligarquía; para el caso, el representado por Sucre y el entonces Presidente constitucional Alonso Fernández. En la pugna inter-oligárquica, ya desde 1870 despuntaron las aproximaciones de los paceños a los indígenas. Es en ese orden, por ejemplo, que durante el estallido de la revolución en contra de Mariano Melgarejo, en diciembre de 1870, Casimiro Corral ordenará el 15 de diciembre, en una circular a las subprefecturas, “que la indiada esté dispuesta para un caso de necesidad’ y que había ‘llegado el caso de utilizar los servicios de la clase comunaria’” (Condarco *op. cit.*: 44). Seis días después de esta circular y estando el coronel Agustín Morales en la localidad de Ayoayo, se presentó ante él Luciano Villca, para ponerse al servicio del ejército revolucionario. Estas aproximaciones constituyen los antecedentes en torno a los cuales, dos décadas y medio más tarde, se ensayará con éxito la alianza entre José Manuel Pando y Pablo Zárate Villca.

Tal fue la importancia de los antecedentes, que para mediados de 1871, en el marco del derrocamiento de Mariano Melgarejo, provocará una participación indígena ya multitudinaria. Cerca de “20.000 comunarios, según cálculos de Rafael Díaz Romero, asediaban a Melgarejo cerca de La Paz, en defensa de la ciudad en armas” (*ibíd.*). La masiva participación indígena, entonces, contribuyó de manera decisiva a la protección de la ciudad de La Paz, frente a las tropas de Melgarejo. Efectivamente, para que las tropas de este último pudieran llegar a la

ciudad, tenían que atravesar el muro de los 20.000 indígenas en estado de apronte. Por ello, puede decirse que la presencia indígena comenzó a constituirse en un factor de importancia central, para el desenlace de la disputa contra Melgarejo.

Pero aún después del derrocamiento de Melgarejo, el proceso de expansión del latifundio, así como las pulsiones expropiatorias de la oligarquía, continuaron su curso. El marco sociológico en el que se desarrollará este proceso estará dado, pues, por la conformación del proyecto liberal; convertido a la postre en el primer proyecto estatal del siglo XX. En este orden, en 1874 y ya sin Melgarejo en la presidencia, se sancionaba la Ley de Exvinculación (de claro espíritu melgarejista), por medio de la cual quedaba sustituida

la propiedad comunal por la individual [. Así,] los comunarios conocidos con los nombres de originarios, forasteros, agregados o arrimantes [...] tendrían [...] el derecho de propiedad absoluta sobre las posesiones entonces usufructuadas por ellos [y] podrían “vender o ejercer los actos de dominio” sobre dichos terrenos (Condarco *op. cit.*: 55).

Con este instrumento legal, entonces, se abría el mercado de las tierras comunales, facilitando consiguientemente el acaparamiento de éstas, por los sectores dominantes.

La desestructuración de los territorios de ayllus, entonces, daría paso a su extinción jurídica, según el proyecto estatal liberal en ciernes. Esta pretensión superestructural, empero, no se correspondía con la estructura productiva indígena rural. En lo profundo de esta estructura se mantenía la vigencia de los territorios de ayllu, que seguían siendo reconocido y defendido como tales, por los comunarios. La sublevación indígena, encabezada por Pablo Zárate Villca representaba, precisamente, la respuesta a la expansión latifundista. Por ello, el movimiento de Villca Zárate, postulaba

- 1) La restitución de las tierras de origen o “convertir” las fincas en comunidades.
- 2) El sometimiento de las castas dominantes a las nacionalidades de origen (los términos son de Condarco).
- 3) La constitución de un gobierno de indígenas.
- 4) El desconocimiento del mando de Pando y los jefes revolucionarios.
- 5) “Acatamiento y vasallaje a Willka Zárate”.
- 6) La imposición universal del traje de bayeta (Zavaleta *op. cit.*: 155).

Aunque en este programa solo el primero de los puntos se refiere a la tierra y los demás al ordenamiento político buscado desde el punto de vista indígena, todos los seis puntos formaban una unidad. Ello es así, debido a que el territorio se constituye, en las sociedades agrarias como las del altiplano boliviano, en un principio organizador y cohesionador social. En torno a ella, la sociedad se organiza en todos los términos: económicos, políticos, administrativos, productivos y

espirituales (*cf.*: Guzmán, 2002). La propuesta de los indígenas insurrectos buscaba, incluso, plasmar en la futura sociedad boliviana, luego de la victoria, un contenido cultural muy claro (el traje universal de la bayeta lo ejemplifica).

Con todo, se trataba “de un movimiento milenarista actuando en las condiciones específicas de la guerra regional y de clases de la formación boliviana” (Zavaleta *op. cit.*: 147). El movimiento indígena participó activamente en las contradicciones interoligárquicas y así logró calificar los “acontecimientos ‘nacionales’ que no lo esperaban de esa manera” (*ibíd.*). El carácter milenarista supone que el movimiento apelaba a su fondo histórico, para actuar en y responder a los acontecimientos de la guerra de 1899; lo que quiere decir que el fondo histórico se actualiza (en el presente).² Es en su actualización que la acción colectiva deviene en política.

Desde la perspectiva estatal, la guerra civil de fines del siglo XIX permitió la instauración, a su culminación, del primer ciclo estatal boliviano (el liberal) en el siglo XX. Importa anotar que este hecho fue posible gracias a la “alianza entre un subestrato oligárquico y el campesinado indígena [que] impuso entonces por la vía militar un nuevo bloque social dominante [y] un nuevo eje político-geográfico” (Zavaleta *op. cit.*: 11). El nuevo bloque social surgido, sin embargo, excluyó de inmediato a los indígenas, reproduciendo de esa manera las formas tradicionales de dominación y explotación sobre este sector. Sólo después de estas continuidades se pudo impulsar el proyecto liberal. En consecuencia, también en este proyecto quedaba el indígena excluido del sistema político, sin oportunidad de terciar en el juego a fin de conformar los órganos públicos. Al contrario, el liberalismo boliviano, desde su base doctrinal, retomará las intenciones de la desestructuración de los ayllus andinos; ya adelantadas por Simón Bolívar y Antonio José de Sucre, en los primeros años de la vida republicana.

1. Estructuras dirigenciales

En este sub punto y en los siguientes, entonces, analizaremos las estructuras dirigenciales y las lógicas de movilización, respectivamente. Estos problemas, claro, serán enfocados a la luz de la participación indígena, en la revolución federal de fines del siglo XIX. Forman, al igual que en el capítulo precedente, parte de la cultura política de los ayllus, pero aquí desglosada en esos dos elementos. Entendemos que, en definitiva, se trata de la cultura política como tema de análisis.

2 Nuevamente nos ayuda, para poder entender este doble movimiento (apelar al fondo histórico, para actualizarlo en el presente), la imagen de la estructura de la identidad cultural, adelantada en la Introducción. La composición de ésta, por un núcleo duro (que sería, precisamente, el dado por el fondo histórico) y por núcleos flexibles (los que facilitarían la tarea de la actualización del fondo histórico, en el presente), entonces puede observarse en este caso, en acción, es decir, en su dinámica concreta.

En consecuencia, el desarrollo de ambos sub temas, en tanto componentes de la cultura política, nos ayudará a resolver el problema referido, precisamente, a las formas en las que esta cultura se manifestará, durante la rebelión de Zárate Villca.

Aclaremos que estas estructuras, grandemente, se asentaban en las tradicionales formas de organización y de autogobierno indígena, es decir en el sistema de autoridades tradicionales. Desde ya, en lo previo al estallido de la guerra federal, las autoridades originarias tenían un rol activo en la vida de los ayllus y en el relacionamiento con el Estado. Así, por ejemplo, tareas tales como “[l]a distribución de terrenos, la organización comunal y la resolución de conflictos eran función de los llamados originarios que, por turno, cumplían las funciones de alcaldes de campo y de *jilacatas*, haciéndose cargo de la recolección del tributo a falta de la figura intermediaria del curaca que, en la Colonia, ejercía esta función” (Mendieta, 2010: 44). Se trata, ciertamente de autoridades de los niveles más pequeños del ayllu, en el entendido que para los niveles superiores, la autoridad será el *kuraca*, ausente sin embargo ya para este periodo previo, denominado como el del Estado oligárquico (1880-1899).

Lo interesante es que, formalmente, incluso las autoridades de los niveles más pequeños del ayllu estaban impedidas para asumir la representación de su comunidad. En efecto,

a nivel legal y al desconocerse oficialmente al jilaqata o al alcalde de indios como posibles interlocutores, la comunidad se queda huérfano y las autoridades tradicionales son alejadas de su papel tradicional como mediadores étnicos. En su lugar, el nuevo sistema jurídico instituye la representación individual ante la ley, negando la representación colectiva que en el pasado tuvo en el cacique al mediador entre la comunidad y el Estado. [...] las leyes del nuevo Estado [boliviano] exigió el nombramiento de “apoderados” según la ordenanza suprema de 7 de febrero de 1834 (Mendieta *op. cit.*: 85).

Se ejemplifica con ello que el ordenamiento legal no únicamente no correspondía a la realidad de la estructura (en este caso, del sistema de autoridades), sino incluso que éste último tuvo la capacidad de re-presentarse en los marcos de la exigencia de la norma. Por tanto, digamos que el ordenamiento jurídico, en este caso, no impactó mayormente en la base estructural del sistema de autoridades, en términos de provocar su desestructuración.

Así, pues, la importancia de la aclaración de las estructuras dirigenciales y de las lógicas de movilización consiste, por consiguiente, en el cierre de la búsqueda de las formas en las que se expresaran ambos sub temas. Con ello todo el espectro temporal establecido para esta investigación queda cubierto. Sin embargo en este acápite destacarán las particularidades de la insurrección liderizada por Villca. Por último, gracias a los hallazgos esperados, también podrá ser posible

la comparación de esos datos, con los provenientes de otros períodos históricos y de ayllus de otros departamentos.

Dos sub-sistemas serán desarrollados en este acápite: los niveles dirigenciales y los cargos indígenas de responsabilidad. Ambos componen las estructuras dirigenciales del levantamiento de los Villcas, por lo que nos deberán ayudar a comprender el problema de las estructuras de dirección indígena, durante ese evento. Se trata de una necesidad –esa de la resolución de los niveles dirigenciales y los cargos indígenas de responsabilidad– que nos servirá para completar el cuadro comparativo de las estructuras indígenas en general. Por otro lado, pero, esta temática se enlaza con el modelo político andino, al completarse con las lógicas indígenas de movilización, ya que a su vez, ambas formas parten de la cultura política de los ayllus. Así, en un plano general, nos ayudará a avanzar en la recomposición de los elementos internos del MPA.

1.1 Niveles dirigenciales

También para la exposición del levantamiento indígena durante la revolución federal (1899-1900), clasificaremos los niveles dirigenciales del movimiento en: nivel general, nivel cantonal y nivel local. Para el caso, entenderemos por nivel general, al principal comando dirigencial indígena, conformado por los Villcas, durante el levantamiento de fines del siglo XIX. Al contrario, nos referiremos con la denominación de “nivel cantonal” principal –aunque no exclusivamente– a Mochoza en tanto nivel intermedio entre el plano nacional-general y el plano local-particular. Finalmente, entenderemos, por “nivel local”, a la concretización de las estructuras dirigenciales en el núcleo social básico del ayllu, como son las comunidades y/o estancias.

Insistamos en el hecho que las estructuras dirigenciales expresaban al sistema tradicional de autoridades originarias. Tal es así, que incluso ante la necesidad de adecuarse a la normativa que obligaba a los indígenas a nombrar “apoderados” en lugar de sus tradicionales autoridades, subsumido a los apoderados, continuó el sistema tradicional en vigencia. Uno de los más importantes “dirigentes” de la participación indígena durante la guerra federal, como

Juan Lero, apoderado del ayllu Peñas (provincia Paria), en el departamento de Oruro, era considerado autoridad legítima como cacique de sangre. De Lorenzo Ramírez, apoderado general³ de los ayllus de Mochoza (provincia Inquisivi [departamento de

3 Es cierto también que hubo un otro “tipo de apoderados indígenas que aparecen como facilitadores en las ventas a los grandes o pequeños terratenientes. [...] La mayoría de estos apoderados actuaban en beneficio de los terratenientes y convencían a los comunarios de vender sus tierras, de esta forma facilitaban la expansión de la hacienda. [Eran] personas pertenecientes al estatus de agregados y forasteros” (Mendieta *op. cit.*: 110). La trascendencia

La Paz]) se sabe que fue un indio originario del ayllu Collana y que como tal ejerció cargos de autoridad de los diferentes turnos ligados a la organización comunal (Mendieta *op. cit.*: 105).

Destaca, pues, tanto el sistema de cargos tradicionales, como la modalidad por medio de la que se accederá a los mismos; los turnos, es decir el *muyu*.

En el nivel general destacan los Villcas, bajo el mando de Pablo Saravia Villca (Pablo Zárate Villca). Este denominativo de Villca, nos remite a una denominación no referida a un apellido, sino principalmente a un grado político, militar y espiritual similar a la denominación “César” (*cf.* Zavaleta 1986). La instancia en la que se encontraban varios “Villcas” reunidos, a la vez de constituir el principal comando, nos habla de un nivel, al interior del cual, sin embargo, se expresan varios sub-niveles, reflejando de esa manera, por un lado, también distintos grados jerárquicos entre los distintos Villcas. Pero, por otro lado, esta diferencia jerárquica dará lugar, en algunos casos, a verdaderas contradicciones internas, principalmente en lo que a mando se refiere. Así, tenemos que en este nivel la denominación común de “Villca” no elimina, en su interior, la existencia de distintos intereses de liderazgos.

En concreto, nos podemos referir a la presencia de tres Villcas: primero Pablo Zárate, segundo un Villca de la zona de Carangas y el tercero, Feliciano Villca. Por otro lado, cada uno de ellos y siguiendo la tradición andina del modelo dual de autoridad, era acompañado por una “segunda persona”. Así, Pablo Zárate Villca tenía como su “segunda” persona a Lorenzo Ramírez. Del segundo Villca, por su parte, la “segunda persona” habría sido Cruz Mamani o Manuel Mita. Mientras que de Feliciano Villca, para Tapacarí (departamento de Cochabamba), el norte de Potosí y la zona de Paria (Oruro), la segunda persona era Juan Lero (*cf.* Mendieta *op. cit.*: 162-164). Los tres Villcas, sin embargo, no tendrán la misma importancia durante el conflicto, es decir la misma jerarquía en la estructura dirigencial indígena.

El principal referente del levantamiento indígena, en tal sentido, será Pablo Zárate Villca quien, antes de la “hecatombe de Mohoza”⁴ el 1 de marzo de 1899, juntamente con Cruz N., convocará a una reunión de indígenas del cantón Mohoza,⁵ para dar a conocer los principales lineamientos de la participación

de estos apoderados, en la participación indígena durante la guerra federal, así como en el conflicto mismo, sin embargo, fue mínima.

4 La llamada “hecatombe de Mohoza” se refiere a la victimación del Escuadrón Pando compuesto por 120 efectivos, en el templo del pueblo de Mohoza, a manos de los indígenas de los ayllus del cantón Mohoza.

5 “Los ayllus de Mohoza eran cuatro: Cata, Catanchoque, Collana y Vilacha y era la zona más poblada [de la provincia Inquisivi]” (Mendieta *op. cit.*: 169, nota 6).

indígena, en alianza con el coronel José Manuel Pando, en la guerra civil. El testigo (indígena) Mariano Garnica tomado preso luego de la masacre de Mohoza, en su declaración señalará que durante

los días /: 121 antes del carnaval Pablo Zárate Villca y Guyermo Cruz N. y que se titulaba Coronel, nos hicieron reunir en el lugar de Amachi-huma a más de doscientos indios de cinco fincas y allí nos dijeron que desde hoy debíamos levantarnos para hacernos dueños de las fincas, por que había llegado de Roma la orden que no habían leyes y que nosotros éramos los verdaderos propietarios de los terrenos de Bolivia y los caballeros Hacendados eran españoles y que éstos deben retirarse a España dejándonos en posesión. El día jueves después de carnaval volvieron a repetirnos lo mismo y entonces Pablo Zárate Villca añadió que si el Coronel Pando no arreglaba bien con ellos respecto a los terrenos nos levantaríamos todos para desarmar a los soldados y hacerles desaparecer hasta el mismo Coronel Pando (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 120v-121. La Paz 14 - febrero - 1905).

Destaquemos el hecho que Villca Zárate y un coronel suyo reunieron a los indígenas de base no solamente para comunicarles las futuras acciones que tomarían, sino también para ratificar la demanda central del movimiento indígena, referido a las tierras. Los términos de estas reuniones muestran un sentir de la dirigencia indígena, consciente de su fuerza social, al punto tal de amenazar con hacer “desaparecer” incluso al principal aliado si la más importante demanda india (el territorio) no llegará a ser atendida. Esta demanda, durante el conflicto, constituyó el fundamento del programa indígena.

Otros testimonios aseguran que la misma matanza de Mohoza del 1 de marzo, fue decidida por los cabecillas indígenas junto al propio Zárate Villca. Así señala Simón Saca,⁶ mayor de edad, casado y labrador. Saca asegura que después de haber retornado de la finca Calacala de los esposos Rocha, el 2 de marzo, encontró “a Lorenzo Ramírez que había regresado de Caracollo, donde había tenido una conferencia con el Villca y donde habían acordado el exterminio total de la raza blanca, con tal motivo le había dado diez comisarios titulados Coroneles y Generales” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 65: 64. La Paz 31 - agosto - 1900).

Después de los sucesos en el pueblo de Mohoza, la importancia del liderazgo de los Villca, para el movimiento indígena, se mantuvo. En su declaración, Manuel Condori recuerda que “a los ocho días más o menos de los sucesos ocurridos en Mohoza fui al pueblo convocado por mi alcalde [indígena] Lino Torrez” (ALP/PM - CD ROM 66: 105v. La Paz 10 - febrero - 1905). Posteriormente, a las dos

6 Simón Saca llevó una carta de la esposa de José Hidalgo para éste, quien se encontraba junto a su hijo y los indígenas, en Tola-pampa. Pero, cuando Saca llegó a Tola-pampa el 28 de febrero de 1899, los Hidalgo ya habían sido victimados. La carta informaba de la presencia de un escuadrón militar que estaba cometiendo atropellos en el pueblo de Mohoza, lo cual sirvió para que los dirigentes indígenas aseguraran que el ejército de Alonzo había entrado al pueblo, por lo cual debían retornar a Mohoza.

semanas de la matanza –señala– “los Villcas nos condujeron a Caracollo” (*op. cit.*:105), ante Pablo Zárate Villca. Al encontrarse el principal comando indígena en Caracollo, se convirtió esta localidad en el destino obligado de las comunidades indígenas sublevadas, a fin de consultar permanentemente a sus dirigentes.

En el nivel superior de la dirección (el nivel de los Villcas), pero, también existían contradicciones, particularmente las referidas al liderazgo indígena. Uno de los principales competidores de Pablo Zárate Villca, en este sentido, fue Feliciano Villca. Este otro Villca, mayor de edad, casado, fue labrador de Poopó, en el departamento de Oruro. Respecto a Feliciano Villca, el acusado Isidro Vargas, en su declaración decía:

Estando yo en Leque me hizo llamar Feliciano Villca y conduciéndome a Mohoza [donde] había estado reunida la indiada en número de tres mil más o menos y viéndose rodeado nos dijo: hasta cuándo les he de decir que Pando nada tiene que hacer, yo mando en Bolivia y a él solamente le he puesto en Comisión en Sicasica, ya no han de haber haciendas ni hacendados (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 20. La Paz 3 - febrero - 1905).

Feliciano se asume como quien “manda en Bolivia” y para legitimar su liderazgo y al igual que Pablo Zárate, apela a Roma, como fuente de legitimación de las demandas indígenas. Desde ya, Feliciano se asume en un nivel de importancia mayor al de Pablo Zárate Villca; aunque, al igual que éste, apela a la contradicción entre mundo indígena-mundo español, formalmente superado con la fundación de la república. La apelación a Roma, en tanto referente del poder símbolo de la Iglesia católica buscaba, pues, en ambos Villcas, legitimar el reclamo indígena, en el entendido que uno de los componentes de la dominación española –la iglesia católica–, habiéndose asentado fuertemente en el área rural boliviano, respaldaba la demanda indígena.

El nivel cantonal de la dirigencia indígena tendrá tanto las características locales de la deliberación (el cabildo)⁷ como las de un modelo vertical de dirección. Ambas características se combinan en función de la toma de decisiones, para el desarrollo subsiguiente de acciones. Sobre este particular, en interrogatorio, Ricardo Romano señalaba que después de la matanza del 1 de marzo, “[a] las dos semanas nos convocaron al pueblo los cabecillas [...]. Estuvieron en el acto los cabecillas de los cuatro aillos, así como los nueve indígenas que se decían ser Villcas [...] entre ellos estuvo Lorenzo Ramírez, que se daba el título de General” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 51. La Paz 7 - febrero - 1905). La composición del cabildo

7 En la narrativa indígena que estamos siguiendo, a través de las declaraciones de los acusados por la matanza de Mohoza, por “cabildo” puede entenderse dos acepciones. Una amplia, de convocatoria general a la comunidad y otra restringida a un número limitado de personas. En este último caso, el cabildo está conformado solamente por los principales dirigentes.

por “los cabecillas de los cuatro aillos”, habla del componente asambleístico de la deliberación, mientras que la presencia de los “nueve indígenas que se decían ser Villcas”, nos remite a una estructura centralizada y vertical de dirección. Las dos estructuras de dirección-deliberación, coexistieron pues durante esta sublevación. La pregunta que surge, en este caso, es ¿cómo puede legitimarse una estructura centralizada y vertical, junto a una estructura tradicional, más de corte horizontal y grandemente descentralizada? Entendemos que ello se basa en la composición indígena de aquella estructura centralizada y vertical. Aquí, la importancia de los “Villcas” es tal, porque denota un rasgo milenarista del movimiento y mesiánico, de sus conductores. Algo similar se observa en el siglo XVIII con Julian Apaza (Tupac Catari), pero aquí, a fines del siglo XIX, nos encontramos no ante una persona que asume el liderazgo, sino ante un cuerpo colegiado.

La presencia de dos modalidades de estructuras dirigenciales en el movimiento indígena se refleja también en la relación entre los principales Villcas y los dirigentes indígenas locales. El propio Feliciano Villca declaraba en audiencia:

Yo he ido después de los sucesos al pueblo de Mohoza, como General de los sublevados de mi pueblo [Poopó, Oruro], con orden de recoger el armamento que se decía había ahí [...] cuando llegué a Mohoza, me dijo el cura Jacinto Escobar que las armas había llevado Lorenzo Ramírez, que también era General (ALP/PM CD ROM - 65: 70v. La Paz 3 - septiembre - 1900).

Aquí, la relación entre Feliciano Villca, en tanto general aunque no del lugar y Lorenzo Ramírez, general pero de Mohoza no deviene en coordinación. Al contrario, la actuación entre ambos generales indígenas, en lo que a la posesión de las armas se refiere, muestra líneas paralelas. Con todo, puede pensarse que en el nivel cantonal, la coordinación vertical tiene, primero a Zárate Villca como a su principal referente y luego a los cabildos indígenas.

Esta idea puede reforzarse con la declaración del testigo Blas Vásquez, quien en audiencia recordó que el 28 de febrero de 1899, junto con José Iraola y otros indígenas, se encontraban movilizados. Según señaló, continuaron su marcha no hacia Leque como estaba previsto, sino hacia Hualloma. Este súbito cambio se debió a una

orden de Lorenzo Ramírez por haber resuelto el cabildo así [...] y nos dijo que deberíamos marchar a nuestros linderos a defendernos [...] llegamos a horas doce a Hualloma donde descansamos. [Miguel Cuisera] le presentó un papel a José Iraola [...] en el que el Villca le llamaba a Caracollo, por que habían acordado con /: 113 Iraola con dicho Villca en entrevista anterior, a lo que se expresó que por qué podía obedecer la orden del trapiento Villca, ‘yo estoy mejor que él’, **lo que motivó a que se prevengan contra él**, Miguel Cuisera y sus indios [...] llegamos a Tola-pampa al cerrar la noche [...] José Iraola se alojó con su hijo en parte distante donde los habían

victimado los de Huailoma y otros a las doce de la noche (ALP/PM CD - ROM 66: 112v-113; negrillas nuestras. La Paz 14 - febrero - 1905).

El que los Iraola hubieran sido victimados, a raíz de un comentario que ponía en duda el liderazgo de Pablo Zárate, refleja la ascendencia de la figura de éste último, entre el movimiento indígena. Desde la perspectiva de aquellas bases, también puede entenderse esa actitud como un mecanismo de preservación de la unidad del movimiento.

A su vez, la decisión de Ramírez de marchar a Caracollo no es individual, ya que responde a una decisión adoptada por el cabildo, demostrando que esta instancia deliberativa tuvo un cierto margen de autonomía con relación a las decisiones de sus dirigentes. Sin embargo, este grado de autonomía no supone la contravención a las decisiones adoptadas por Zárate Villca. Tal es así que el desconocimiento a la orden y en último término al liderazgo de Pablo Zárate Villca, por parte de José Hidalgo, motivará su victimación a manos de los indígenas.

Las estructuras indígenas, en el nivel local, mantienen las características referidas tanto a las autoridades legales, a las autoridades nombradas por la comunidad y a las autoridades provenientes de los niveles superiores del comando indígena; particularmente de los Villcas. En el primer caso tenemos a los corregimientos. En el segundo caso, aunque bajo denominación colonial, tenemos a los alcaldes comunales y por supuesto, a los *jilacatas*. En audiencia, Santiago Rueda declara que “el alcalde de mi estancia me mandó de guardia al punto de Ancuaqui, de donde oí la bulla que había en el pueblo de Mohoza; al día siguiente fui al pueblo y lo encontré a Lorenzo Ramírez, con el alcalde /: 29 de mi estancia Asencio N. y Tomás Ramírez” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 28v-29. La Paz 4 - febrero - 1905). El comunitario de base, en este ejemplo, recibe las órdenes directamente del alcalde de su estancia, quien, a su vez, coordina con las instancias superiores; para el caso, con Lorenzo Ramírez, con relación a las acciones a seguir.

La coordinación entre el nivel del cantón y el nivel local, no solamente supone la planificación de acciones, sino también un espacio de acuerdos, para la toma de decisiones. Ello puede desprenderse de la declaración de Lorenzo Ramírez, quien señaló que el 2 de marzo de 1899 se quedó

en Mohoza en casa del ilacata [sic] Mariano Arancibia, con éste y con los demás del cabildo, formamos par /:43v lamento respecto a los asesinatos perpetrados y acordamos mandar un emisario a Caracollo a lo del Villca Pablo Zárate a fin de saber si él había dado la orden para que se cometieran los asesinatos: con este motivo acordamos que yo fuera a Caracollo (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 43v. La Paz 4 - febrero - 1905).

El cabildo, en esta oportunidad, a la vez de ser un espacio de deliberación es una instancia de legitimación de las decisiones asumidas. En este orden, el principal cabecilla del cantón, efectivamente deviene en el portavoz de Mohoza, frente a

Villca Zárate, a su vez, el máximo dirigente indígena. En otras oportunidades, será Zárate Villca quien se dirigirá a la comunidad, para consultar y legitimar decisiones del movimiento (*cf. infra* IV.1.2).

Los niveles locales de la dirigencia, al mismo tiempo de actuar como espacios de legitimación, también, pues, son mecanismos de transmisión de las órdenes de las instancias superiores. En su declaración, Tomás Tola recordará que “se presentó en casa del alcalde Sebastian Cruz, quien le dijo que había recibido orden del Corregidor Bellot para sublevar toda la indiada, asegurando que había arribado al pueblo un batallón alonsista” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 85. La Paz 9 - febrero - 1905). Las decisiones de la dirigencia indígena superior o de las instancias del Estado aliadas al movimiento indio⁸ (la institución del Corregimiento), se concretizan a través de los niveles locales. Durante el contexto de la revolución federal, la movilización indígena, en lo militar, se concretizó en contra de las fuerzas alonsistas a partir de las direcciones indígenas locales en lo orgánico. Desde el punto de vista indígena, la participación militar en contra de las fuerzas de Alonso, debía abrir el camino para las demandas propias (*cf. infra* IV.2.2).

Nuestra búsqueda en torno a los niveles dirigenciales indígenas, durante la sublevación de los Villcas, nos ha llevado a diferenciar tres niveles: el nivel general, el nivel cantonal y el nivel local. Aunque a cada uno de estos niveles corresponda determinadas estructuras dirigenciales, la nomenclatura a la cual pertenecen algunas de estas estructuras es variada. Lo interesante es observar la importancia que asumió, para el comando general indígena, las características milenarias, con algunos rasgos mesiánicos, de los Villcas. Mientras que en los niveles medio y local, la mayoría de las estructuras dirigenciales estarán ocupadas por cargos originarios unas veces y otras por cargos indígenas de la colonia, como el de alcalde comunal o el de corregidor. Así, podemos decir que los indígenas asistieron a la revolución federal en base a sus propias estructuras representativas y organizativas, tanto en el plano territorial general, como en el medio y en el local. Fue, desde este punto de vista, una concurrencia autónoma, no sometida a estructuras representativas externas al mundo indígena andino.

1.2 Cargos indígenas de responsabilidad

En el levantamiento indígena de 1898-1900, los cargos de responsabilidad fueron militares, civiles, cargos combinados y cargos originarios. Para los cargos militares y los cargos civiles, predominaron las denominaciones de la nomenclatura española, mientras que en los cargos originarios destaca la nomenclatura andina. Con todo, los distintos cargos se complementaron entre sí, debido a las demandas

8 Estas instancias estatales, claro, eran las que se encontraban en La Paz, ciudad bajo el control de las fuerzas de J.M. Pando. Habla ello de la división institucional del Estado, durante la revolución federal.

de la dirección indígena del levantamiento, es decir, debido a los requerimientos de los Villcas, para concurrir a la guerra civil con identidad y fuerzas propias.

Los cargos indígenas militares se originan principalmente en los niveles superiores de la dirección; pero se trata de la dirección general del bando federal, compuesta por Pablo Zárate Villca y José Manuel Pando. Así, por ejemplo, en su declaración, el propio Feliciano Villca nos dará pistas al respecto. Señalará él que tenía “el título de Capitán” (ALP/PM 8vo. Cuerpo - CD ROM 67: 107. La Paz 2 - septiembre - 1901) y ese domingo de ramos (5 de marzo de 1899) fue nombrado General por J.M. Pando. Feliciano recuerda la ocasión, ya que –dijo– fue “cuando me dio la comisión de ir a notificar al corregidor de Ichoca, que Martín Lanza y Arellano venía de Cochabamba y a quien había necesidad de prestarles auxilio” (*ibid.*). Entendemos que el nombramiento de Feliciano Villca como General, por parte de José Manuel Pando, fue posible en el marco global de la alianza entre el Ejército federal de Pando y el movimiento indígena de Zárate Villca. La posibilidad del nombramiento de Generales recayó, pues, en ambos líderes.

Tal es así que, en su declaración Blas Vásquez recuerda que Lorenzo Ramírez, después de la masacre de Mohoza, “hizo recoger todas las armas, animales y enseres, entregó a diez encargados del Villca [Zárate], y éstos nombraron Capitanes por los cuatro aillos y estos a su vez nombraron en cada estancia otros capitanes” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 114v. La Paz 14 - febrero - 1905). En el bando indígena, la potestad de otorgar grados militares proviene de Pablo Zárate Villca, aunque esta potestad es transmitida a través de sus comisionados y de éstos a los indígenas de base. Pero la nominación desde arriba, a su vez, requiere un cierto reconocimiento por la sociedad de base. El reconocimiento desde abajo no es sino un mecanismo de legitimación social, en los moldes de la democracia del ayllu; en este caso se legitiman las direcciones militares. Al menos ello puede deducirse de lo que Vasquez señala, al anotar que “con Lorenzo Ramírez no ha hablado sino a los diez días que vino en compañía de otros más, a **hacerse reconocer de General**” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 115; negrillas nuestras. La Paz 14 - febrero - 1905). Además del cargo de General, Lorenzo Ramírez necesitó del reconocimiento de los niveles inferiores del movimiento indígena, para que tal cargo sea “efectivo”. Podemos decir, así, que el ejercicio de los cargos militares supone, paralelamente, tanto el nombramiento desde arriba como el reconocimiento desde abajo.

A diferencia de los cargos militares, los cargos civiles tienen distintas fuentes para su constitución. Tenemos aquellos que son designados por el Villca y en ellos destaca su denominación perteneciente a la nomenclatura occidental. En su declaración, Zenón Caballero, mayor de edad, vecino de Mohoza y compadre espiritual del cura Jacinto Escóbar, recordó lo siguiente: “En el momento de mi fuga [el 1 de marzo, de la plaza de Mohoza] me encontré con un indio Fabián Anco, titulado Fiscal de Challa, quien me dijo que Villca había dicho ‘*que ha llegado el término de arrasar con todos los blancos y que ellos serían los únicos que debían reinar*

y ser dueños de todo” (ALP/PM 8vo. Cuerpo - CD ROM 67: 229; subrayado en el original, vice cantón Mohoza 9 - agosto - 1901). Se trata, efectivamente, de un “Fiscal” nombrado, pero no por el Estado, sino por el principal dirigente indígena.

Algo distinto es el cargo de Corregidor. Se trata de un cargo que es nombrado por el Prefecto del departamento, a nombra del Estado. En este orden, el Corregidor formaba parte de la institucionalidad estatal (*cf.* *supra*, nota 33), aunque en su instancia inferior, más cerca de las comunidades de base. Así tenemos, según la declaración de Fortunato Guanca, grados de coordinación entre el Corregidor y las autoridades originarias. Para el caso, en Mohoza, en efecto, el Corregidor de Bellot asistió a frecuentes conferencias “con Cruz Ascui ilacata de Catanchoque y Mariano Arancibia ilacata [sic] de Collana” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 75. La Paz 9 - febrero - 1905). A pesar que el Corregidor Bellot fue impuesto por los vecinos del pueblo de Mohoza y no designado por el Prefecto,⁹ no puede perderse de vista que en la particular situación social y política de la Bolivia de 1898-1900, las instancias estatales inferiores, como el Corregimiento, fueron cooptadas por el movimiento indígena, en estado de sublevación.

En los cargos civiles también figuran los constituidos por indígenas. En este sentido, Manuela Mamani, esposa de Félix Miranda (comunario detenido) declaró en calidad de testigo, señalando que su esposo, efectivamente se encontraba el 1 de marzo en Mohoza. Dijo que prestaba “sus servicios como alcalde semanal al cuerpo del Escuadrón Pando, proveiendo todos los hospicios necesarios” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 65: 130. Caluyo 25 - junio - 1900). Este testimonio nos motiva dos observaciones. Primero, el carácter temporal del cargo de alcalde de Félix Miranda y segundo, los hospicios prestados al Escuadrón Pando. En el primer caso, digamos que el cargo de Alcalde indígena es un cargo de acompañamiento al *jilacata* (*cf.* *infra* V), similar a la de un Secretario. El cargo de alcalde semanal, a su vez, es el de asistente al alcalde, durante una semana. Pasado este lapso, es relevado en esa obligación por otro alcalde semanal, en turnos rotativos.¹⁰ Los hospicios prestados al Escuadrón Pando forman parte del apoyo al Ejército federal, a quien estaba aliado el movimiento indígena, así como de la costumbre indígena, antes que el cumplimiento de un obligación al señorío criollo-mestizo representado precisamente por el bando pandista. Por ello, en el periodo observado y ante la efectiva presencia del Ejército de Alonso en otras regiones indígenas, como Corocoro, cumplirán también con la costumbre del hospicio.

9 El Corregidor designado por la prefectura del departamento de La Paz fue Clodomiro Bernal, sin embargo los vecinos de Mohoza depusieron a Bernal y en su lugar posesionaron a Bellot en el cargo.

10 Reiteremos que la lógica del turno o rotación del cargo (el *myyu* turno) proviene de la prestación de servicios en forma rotativa en el mundo agrario precolonial, por lo que “es un concepto muy andino que se empleó para efectuar trabajos ordenados cíclicamente en un determinado momento.” (Rostworowski, 1999: 259).

Es en los cargos originarios donde destaca la nomenclatura indígena, tanto la propiamente originaria como aquellas asumidas durante la colonización. Como se verá también en los ayllus contemporáneos, el principal cargo civil, con denominación occidental pero bajo la lógica indígena, se refiere al de alcalde (*cf.* *infra* V), aunque se trata de una de las instancias más cercanas a la comunidad. Esta instancia no únicamente tuvo la función de movilizar a los indígenas, sino también la de actuar como canal de información en las comunidades de base. Así declara Marcos Quispe, casado, mayor de edad, labrador de la estancia Zultani del cantón Mohoza, quien recordaba: “he estado en mi estancia [y] el alcalde Mariano Gutierrez me avisó que en el pueblo de Mohoza se habían cometido asesinatos” (ALP/PM Caja 2 CD ROM 65: 41v. La Paz 26 - agosto - 1900).

Los alcaldes, además, junto a los *jilacatas*, conformaban el núcleo de dirección más importante de los ayllus del cantón. En el ayllu Collana, por ejemplo, el cabildo estuvo compuesto, según declaración de Norberto Revoso, “de cuatro alcaldes [...] y de dos *ilacatas* [sic] que son Lorenzo Ramírez y Mariano Arancibia” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 56. La Paz 7 - febrero - 1905). Esta composición refleja dos de las características, en la organización institucional del ayllu. La primera se refiere al carácter dual de la organización territorial, asumiendo que cada *jilacata* representa a una parcialidad (la del *aransaya* una y la del *urinsaya* otra; es decir, la parcialidad de arriba y la parcialidad de abajo, respectivamente). En segundo término, el cargo de *jilacata* que se caracteriza por ser un cargo superior al de alcalde, toda vez que son elegidos cuatro alcaldes (dos por cada parcialidad) y solamente dos *jilacatas*, para componer el cabildo.

En tal sentido, la movilización indígena tiene, en el sistema de la *jilacatura*, su instancia básica de dirección. Así entendemos la declaración del detenido Sebastian Ajno:

El día jueves [2 de marzo] me mandó mi *ilacata* al pueblo. El viernes fuimos convocados al pueblo por los sublevados y encontramos lleno de indios, habían formado su cabildo [...] /: 23 Al regresar al pueblo¹¹ nos ordenó Nemesio Zabalaga y Silverio Argollo y nos dijeron que permanezcamos allí, que han quedado de **mayores**” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 22v, 23; negrillas nuestras. La Paz 3 - febrero - 1905).

Es el *jilacata* quien les ordena, aunque en este caso, la institución de la *jilacatura* forma parte de un momento excepcional y se encuentre con una denominación en español, como es la de “mayores”, ya que en este contexto, “*jilacata*” y “mayores” pueden ser términos intercambiables.¹²

11 Regresaron a Mohoza el sábado 4, luego de marchar, junto a los hermanos Argollo y doscientos indígenas, a la finca Calacala, donde victimaron a los esposos Rocha.

12 *Jilacata* (aymara), literalmente significa “mayor”. También es entendido como el principal, es decir la cabeza de la comunidad

En este orden, María Canasa, esposa de Mariano Ramírez (detenido), vecina de Quelata, cantón Mohoza, dijo que en “vísperas de la hecatombe [de Mohoza] mi expresado marido marchó sobre el pueblo de Mohoza, por la llamada exigente del ilacata [sic] Mariano Arancibia a nombre de los jefes del cuerpo que habían arribado a dicho pueblo” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 65: 97v. Juzgado parroquial, vice cantón Colquiri, 22 - junio - 1900). Tales aseveraciones demuestran que la *jilacatura* sirvió de basamento para la sublevación. De acuerdo a la Defensa del cura Jacinto Escóbar, la cabeza del levantamiento fue “el indígena Lorenzo Ramírez, apoderado general de la indiada de Mohoza, que reunió en parlamento a todos los alcaldes e hilacatas [sic] de los cuatro Ayllus” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 225. La Paz 30 - marzo - 1905). Lorenzo Ramírez fue *jilacata*, sobre cuyo asiento, según Jorge San Martín –testigo de descargo del cura Escóbar, comerciante y vecino del pueblo de Mohoza– logró fundamentar los posteriores cargos. San Martín dijo que “a Lorenzo lo conozco desde ahora muchos años; desempeñaba los cargos de Alcalde mayor y apoderado de los cuatro aillos [sic], de este cantón” (ALP/PM 8vo. Cuerpo - CD ROM 67: 214v. vice cantón Mohoza 7 - agosto - 1901).

Por tanto, concluimos que las responsabilidades estuvieron enmarcados en cargos militares, civiles, originarios, junto a cargos combinados entre responsabilidades militares y originarios o civiles. Mientras que en los cargos militares y civiles abunda la nomenclatura española, en los cargos originarios la nomenclatura es claramente indígena. Así, tenemos una estructura de cargos en la que éstos se diferencian por la importancia que representan para la rebelión indígena, tanto para los requerimientos militares del conflicto, como para la recreación permanente de la legitimidad social del evento, entre los ayllus. Las responsabilidades militares y originarias, en este sentido, resultan de mayor importancia que las responsabilidades civiles, cuyas funciones podemos calificarlas como auxiliares o de apoyo a las otras dos, principalmente en la coordinación de acciones. Complementan las responsabilidades de los cargos militares o de los cargos originarios, para garantizar el cumplimiento de las obligaciones indígenas requeridas, como las de la atención social a los forasteros o en este caso, a los miembros del ejército de J. M. Pando.

2. Lógicas de movilización

Para el análisis de las lógicas de la movilización indígena de 1898-1900, establecemos los siguientes indicadores: las formas de designación de la dirigencia indígena; las modalidades de la movilización social-militar y las tareas indígenas cumplidas durante la rebelión. Así como existía una relación entre las estructuras dirigenciales y las lógicas de movilización, también existe una relación entre las formas de

designación y los niveles dirigenciales o los cargos indígenas de responsabilidad. En este orden, las modalidades de movilización vuelven a remitirnos a la conversión de la lógica social en lógica militar, como parte de la actuación colectiva. Finalmente, respecto a las tareas indígenas cumplidas, observaremos el conjunto de las actividades militares, productivas y comunitarias, que se complementan en función de los requerimientos de la movilización indígena.

Con ello se combinan, para este evento de la insurrección indígena, los elementos de la cultura política indígena con la práctica política señorial de Pando. Hemos visto a las instituciones en el acápite precedente y añadido a ella hemos observado a las lógicas de movilización; con ambos elementos nos aproximamos a los valores, fines y a los principios que las guían. En ese sentido, las lógicas de movilización que observaremos, al representar un ejemplo de la objetivación de los principios sociales y políticos indígenas, nos revelan la lógica política indígena.

2.1. Formas de designación

Las formas de designación de los responsables militares y de las autoridades indígenas tienen dos características: la nominación desde arriba y la elección desde abajo. En términos generales, son los responsables militares y las autoridades civiles del Estado, corregidores, los que son nominados desde arriba; en contrapartida las autoridades originarias indígenas, son elegidas desde abajo. Las modalidades de designación, por tanto, no solamente se remiten a nomenclaturas distintas, sino también a sistemas y culturas políticas distintas. Ambas formas de designación, así como las nomenclaturas diferentes y las culturas políticas subyacentes, se complementaron durante la guerra federal, en el marco general de la sublevación indígena.

Así tenemos que, por ejemplo, Feliciano Villca recibió el grado de General, no de Pablo Zárate Villca. En audiencia, declaró que “el General Pando vino a Yaco y me ha hecho General [...] y cuando fuimos a Caracollo, llegó Lorenzo Ramírez también con el título de General” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 17v. La Paz 3 - febrero - 1905). El grado de General de Ramírez también vino de una designación desde arriba, aunque, complementado con el reconocimiento, aceptación, de abajo. En efecto, Lorenzo Ramírez, según los debates de la audiencia, declaró que llegó el 6 de marzo

a Caracollo donde no encontré al Villca, por que se había marchado a Panduro [ahí] encontré al mencionado Villca Pablo Zárate [...]. Después de una semana de permanencia en compañía del Villca en diversos puntos, en Sicasica reunió la india y me hizo reconocer de General de Mohoza entregándome un despacho me dio parabienes y una escolta de diez indios presididos por un Capitán (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 43v-44. La Paz 4 - febrero - 1905).

Los cargos militares designados desde arriba, entonces, se complementan, en la sublevación, también con las características y los cargos de las autoridades indígenas nominadas desde abajo. Ello lo ejemplifica Policarpio Tola durante su declaración, en la fase de la apelación del juicio a los encausados por los sucesos de Mohoza. Tola señaló que el “mismo General Pando, nos ha dado un papel que era la orden general y sus ayudantes ha sido el Corregidor de Yaco, Francisco Huelguera, el ilacata [sic] Manuel Mamani y Manuel Argollo que también tenía el título de General” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 12. La Paz 28 - abril - 1905). Son, por tanto, varias lógicas de designación de los responsables, las que en este ejemplo muestran una articulación, similar a la articulación de diferentes nomenclaturas.

El entrecruzamiento de estas diferentes lógicas continuará, incluso después de la hecatombe de Mohoza, preservando de la justicia ordinaria a las autoridades indígenas de ese cantón, que eran reclamadas para ser llevadas a juicio. Este hecho será denunciado por el hijo de los esposos Rocha, muertos en su finca Calacala el 2 de marzo de 1899. Manuel Jesús Rocha, en escrito presentado al Juez de Partido, exigió se le pida al Corregidor de Caluyo, cumpla con los mandamientos de prisión a los co-responsables de la masacre de Mohoza. En ese mismo escrito, le solicitará al Prefecto departamental de La Paz, la destitución del Corregidor de Mohoza. Jesús Rocha denunciará que muchos de los acusados “viven con los Corregidores desempeñando los cargos de alcaldes, de regidores, etc., como Pablo Tapia, criado del igual del mismo nombre” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 65: 263. La Paz 13 - noviembre - 1900). Observemos, entonces, que el entrecruzamiento no fue solo evidente durante la hecatombe misma, sino incluso posteriormente, hasta al menos 1900.

En todo caso, este entrecruzamiento supone que la forma de elección desde abajo también sirvió para que las comunidades se relacionen con las instancias superiores a través de sus representantes naturales. Veamos al respecto la declaración de Mariano Yaco, en relación al 28 de febrero y al 1 de marzo de 1899. Yaco dice, “a mí y a los de la estancia [a seis leguas del pueblo de Mohoza] nos dijeron que iban a llevarnos a Caracollo, por lo que remitimos al Segundo Mariano Muñoz que fuera a entrevistarse con el Coronel Pando en Sicasica y con el Villca para averiguar de manera evidente” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 111v. La Paz 14 - febrero - 1905). Muñoz se puso en marcha y en el cerro de Puncu se encontró con Lorenzo Ramírez; éste le dijo que no vaya a Caracoles y que se vuelve “porque ni los Aillos [sic] principales como Collana habían enviado sus emisarios” (*op. cit.*: 112). Aunque la intención de la estancia resultó truncada por la oposición de Lorenzo Ramírez, la voluntad de los indígenas de base de consultar, de manera independiente, con los principales dirigentes de la revolución Federal y del levantamiento indígena, queda de manifiesto. Asimismo destaquemos que esa voluntad fue canalizada por medio de las propias instancias de autoridad indígena.

El que la designación desde abajo, es decir desde los niveles inferiores del sistema de autoridades o desde los niveles inferiores del ayllu, dote a la designación de una alta legitimidad es algo que no merece mayor insistencia. Lo importante es anotar que tales niveles de legitimidad social sirven para impulsar proyectos políticos de gran envergadura. Así, por ejemplo, el 13 de abril de 1899, Juan Lero y las autoridades inmediatamente inferiores, “decidieron en un cabildo realizado en su casa, constituir una especie de gobierno indio en la zona. Allí se reunieron los alcaldes [comunales], caciques y mallkus para tratar temas como el exterminio de los que consideraban sus enemigos, entre ellos el corregidor de Peñas, Mariano Ortiz. Juan Lero fue investido como general” (Mendieta *op. cit.*: 226).

Por último, digamos en este acápite, que el entrecruzamiento de formas de designación también sirvió al interior del propio bando anti-alonsista, para que una u otra fracción (la de los pandistas o la de los indígenas) no solamente se relacionen con los diversos niveles de dirección, sino principalmente, para transmitir directrices de acción. Así lo expresó Isidro Choque (casado, mayor de edad, labrador, natural y labrador de Mohoza) en su declaración. Dijo que

el año de la revolución desempeñaba el cargo de Alcalde y el finado Melchor Lozano el cargo de Corregidor Accidental, con este motivo sé que el Coronel Pando de Sicasica había oficiado a dicho Corregidor ordenando que los nacionales de este pueblo salgan a su encuentro a Caracollo, y que la indiada siga con sus trabajos de agricultura (ALP/PM 8vo Cuerpo - CD ROM 67: 205v. vice cantón Mohoza 13 - agosto 1901).

La diferencia entre una fracción (la de los pandistas) y otra (la de los indígenas) es tan notoria que abarca, en el ejemplo, incluso a la actividad que deben desarrollar los “nacionales” y los no-nacionales, es decir los indígenas. Mientras los vecinos de Mohoza (los entendidos como “nacionales de este pueblo”) son llamados a incorporarse a Caracollo, los indígenas deberán permanecer ajenos al conflicto, continuando con sus labores agrícolas. La intención de mantener la contienda entre “nacionales” (para el caso, pandistas versus alonsistas) y no contaminarla con la presencia indígena es indicativa de la voluntad de resolver las contradicciones, al interior de la casta de criollos y mestizos. Se entiende que el conflicto, en estos marcos, unificaba a los eventuales contendientes (Pando y Alonso) precisamente en la intención de mantener fuera del conflicto a lo “no-nacional”, *i. e.* a la indiada.

Es en las formas de designación de los cargos donde se muestra la variación de esas nominaciones. En lo principal, tenemos designaciones desde arriba y desde abajo. Además de la designación, pero, también debe considerarse la necesidad de validar o legitimar esas designaciones, particularmente las provenientes de arriba, con la concurrencia desde abajo. Ello se observa principalmente en relación a los cargos militares, en especial en relación a los cargos militares designados por el

Coronel Pando. Por su parte, los cargos civiles observados corresponderán a la nominación institucional del Estado, por lo que puede señalarse que se trata de cargos que fueron “ganados” a las filas indígenas, en el transcurso de la contienda. En definitiva, con lo expuesto en este acápite, queda claro en lo sustancial de las designaciones, la importancia de la legitimidad social mediante asambleas generales; algo propio de la forma de nominación ensayada en los ayllus. Por tanto, concluimos que también en esta rebelión, el mecanismo más importante para validar las nominaciones provenientes desde arriba, fue el reconocimiento y la admisión general, colectiva, por parte de los comunarios de base, mediante asamblea general o cabildo.

2.2 Movilización indígena

La movilización indígena, a lo largo del conflicto entre 1899-1900 será observada analíticamente bajo dos consideraciones: el reclutamiento de combatientes y el desplazamiento de los mismos. Se trata de dos actividades militares que ciertamente se complementaron a lo largo de la revolución federal; ambas, sin embargo, tendrán como telón de fondo, la lógica social indígena, desarrollada como forma de vida en la cotidianidad. En el contexto social indígena, en estado de guerra, sin embargo, los mecanismos tanto para el reclutamiento como para el desplazamiento de hombres, también expresaron las particularidades andinas.

El reclutamiento fue tanto individual como colectivo. Respecto a lo individual, se trató de convocatorias puntuales, como se observa en el siguiente ejemplo. El acusado Juan M. Velarde (mayor de edad, labrador de la estancia Catanchoque) dijo que “a los ocho días de pasado los sucesos en Mohoza, fui convocado por mi Alcalde Manuel Gutiérrez para presentarme en el pueblo; una vez constituido allí, el *cavildo* [sic] nos ordenó que marcháramos todos al punto de Challa” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 65: 67; subrayado en el original, La Paz 3 - septiembre - 1900). Aquí observamos que la convocatoria individual del alcalde, a Juan M. Velarde se complementa con una convocatoria colectiva al cabildo, para que todos los indígenas se trasladen a otro punto del conflicto, a fin de concentrarse. Las convocatorias individuales también podremos observarlas en relación a las tareas que los indígenas cumplieron durante la sublevación (*cf.* *infra* IV.2.3).

Las órdenes remitidas a una autoridad superior o a un responsable indígena a la vez constituyeron un mecanismo para la convocatoria al conjunto de los indígenas. Lorenzo Ramírez señaló, en su confesión, que después “de los asesinatos cometidos en Mohoza he recibido orden de Pablo Saravio Villca y estando yo en Tolapampa /: 18v sublevar la indiada” (ALP/PM Caja 2 CD ROM 65: 8-8v. La Paz 21 - agosto - 1900). Aquí es la principal autoridad indígena cantonal, Lorenzo Ramírez, quien convoca a la indiada por orden del Villca. Este mismo esquema se mantiene también en el caso en el que no es una principal autoridad local la

que convoca a los indígenas. Según el testigo Juan Choque, labrador de la estancia Simpaya, “el referido [Marcelino] Mollo, había andado notificando a toda la indiada de la comunidad para que en el momento de ser notificados se pusieran en marcha sobre el pueblo de Mohoza, y atacar a la tropa alonsista, por orden de José María Hidalgo, Felix Fernandez y Lorenzo Ramírez” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 65: 162. Caluyo 4 - julio - 1900). También en este ejemplo se reproduce el esquema, aunque en un plano inferior. Es la instancia intermedia, conformada por los dirigentes del cantón Mohoza, la que, por medio de un dirigente local, moviliza a los indígenas de base de la comunidad. Indígenas que, mientras tanto, continuaban en sus labores agrícolas acostumbradas.

La convocatoria y/o el reclutamiento, claro, supuso que el dirigente exhibiera algunos símbolos distintivos de poder, frente a quienes eran convocados. Para el caso, observemos la declaración de Fortunato Huanca, a propósito del 1 de marzo de 1899, en Tolapampa. Dice Huanca: “Lorenzo Ramírez, que era el cabecilla principal y que mandaba a todos los indígenas con un bastón que tenía en la mano” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 103. La Paz 10 - febrero - 1905). El bastón de mando es un símbolo de autoridad en el mundo indígena andino (*cf.* *infra* V.1 y V.3) y en el marco del conflicto muestra la continuidad de una nomenclatura perteneciente al universo de las autoridades originarias. Esta continuidad relaciona los cargos de *jilacata*, alcalde mayor y apoderado general de los ayllus del cantón Mohoza de Lorenzo Ramírez, en el ámbito de la estructura de las autoridades originarias, con el grado de Capitán primero y luego General (denominaciones pertenecientes no solamente al ámbito de la nomenclatura militar, sino también a denominaciones del ámbito cultural europeo. Entre ambos universos (el indígena y el occidental), el bastón de mando constituye efectivamente el símbolo de vinculación y continuidad de un liderazgo.

Así, las cadenas de mando, que hicieron posible el reclutamiento y el desplazamiento de los indígenas, tanto mediante los cargos civiles, como por medio de los militares, mantienen la unidad y la coherencia necesarias, para el acatamiento de las órdenes, por parte de los comunarios de base. El acusado Leonardo Vasquez (mayor de edad, casado, labrador de la estancia Vilaque en el cantón Mohoza), recordaba que “a los seis días después de los sucesos de Mohoza, llegó al pueblo donde fueron convocados todos los ayllus para marchar a Caracollo por orden de Juan Pablo Saravio Villca y bajo el comando de Lorenzo Ramírez” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 65: 69. La Paz 3 - septiembre - 1900). Lo único que contiene mayor autoridad, en este marco, que los cabecillas indígenas, es la decisión colectiva expresada en el cabildo. Ello puede ejemplificarse con la declaración de Pedro Ajno, quien en interrogatorio, a la pregunta de quiénes fueron de Caquena a la finca Calacala donde los esposos Rocha, respondía: “Todos hemos ido por orden del Cabildo” (ALP/PM 11er Cuerpo - CD ROM 67:15. La Paz 29 - julio - 1901). Se trata de un cabildo realizado, ciertamente, en el plano local, pero el modelo en

el que el cabildo tiene la mayor autoridad, es aplicable al plano general, es decir superior (*cf. supra* IV.1).

De Coquena, de acuerdo a un labrador de esa finca, Manuel Churqui, titulado a la vez General, “fueron los sublevados encabezados por Fermin Argollo a la finca de Calacala” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 65: 17v. La Paz 24 - marzo - 1900: 17v), donde asesinaron a los esposos Rocha. El desplazamiento multitudinario habla del acatamiento masivo de las órdenes, así como del compromiso colectivo en la acción.

Estas características forman parte de la modalidad indígena de la movilización, en la que la cantidad suple la falta de armamento de fuego y a la vez se constituye en un auxiliar para la intimidación militar. Veamos sobre este hecho la declaración de Eduardo Cruz (mayor de edad, casado, labrador de la estancia Limpa, cantón Mohoza). El acusado señalaba: “El primero de Marzo llegó a mi estancia Manuel Chacón /: 86v fuimos junto a él al pueblo y regresamos [...] a poco momento oí *pututeo* y principiaron a caminar en la cumbre de los cerros los sublevados” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 65: 86-86v; subrayado en el original. La Paz 6 - septiembre - 1900). La presencia amenazante de los indígenas sublevados se acrecienta por su elevado número en los cerros, así como por el *pututeo*.¹³ Sobre este mismo hecho, el testigo Eduardo Cruz complementa, señalando que Chacón “nos dijo que debíamos ir junto a él, porque la fuerza estaba en el pueblo; al llegar al río nos hizo regresar, a poco nuevamente oí *pututeo* y principiaron a hacer humear en la cumbre de los cerros los sublevados” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 54v; subrayado en el original. La Paz 7 - febrero - 1905).

El carácter masivo de la movilización es, no solamente la culminación de las distintas formas de organización indígena, sino a la vez la apoyadura decisiva para acciones tácticas. Así aconteció precisamente en el desarme y la victimación al Escuadrón Pando. Pedro Bustos, en declaración indagatoria recordó que el 1 de marzo, después del

almuerzo salieron los del Escuadrón por el camino de Pipini, habiendo yo y mis compañeros seguidos hasta nuestra estancia que está en el camino [cuando vimos que el Escuadrón fue agredido] repentinamente como por cincuenta hombres que bajaban de la loma de Lipichi tocando bocina o pu/: 87 tutus, inmediatamente se

13 El *pututu* es un instrumento de viento que servía para convocar a la gente o avisar de la llegada de alguien, emitiendo un sonido ulular profundo. En el período pre-hispánico estaba confeccionado por conchas marinas. Con la colonización, fueron sustituidas aquellas conchas, particularmente en el alto Perú, por los cuernos de ganado vacuno. En el cerco a La Paz, en 1781 tuvieron múltiples usos. Sirvieron, por ejemplo, para anunciar nuevas arremetidas en contra de la ciudad, para comunicarse entre los distintos destacamentos indígenas, para amedrentar, en una presión psicológica a los cercados o para dar a conocer que Túpac Catari descendía de las laderas a la hoyada.

presentaron una infinidad de indios que aparecieron de todos los cantones como en número de tres mil (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 86v-87. La Paz 7 - febrero - 1905).

Pedro Bustos, junto a otros indígenas, fueron enviados por el alcalde de su estancia, Isidro Cruz, un día antes a Mohoza, llevando hospicios para el Escuadrón Pando. Más allá de que, realmente, ignoraran el 28 de febrero la decisión de la dirección superior indígena de atacar al Escuadrón, lo que importa destacar de esta declaración es precisamente el testimonio respecto del carácter masivo (tres mil hombres) de la repentina aparición indígena, a convocatoria de los pututus.

Lo interesante, pero, es observar la manera en que esta masiva presencia indígena se genera. Al respecto Fortunato Guanca nos dice en su declaración: "En Tola-pampa seríamos como doscientos indios cuyo número en el trayecto a Mohoza [el 1 de marzo] se había aumentado hasta el número indicado [tres mil] por mandato de los cabecillas de los aillos vecinos" (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 33v. La Paz 4 - febrero - 1905). El que en el trayecto de Tolapampa hasta Mohoza el número de indígenas hubiera aumentado en quince veces, a sola orden de los cabecillas de los ayllus, habla de una gran organización social. En efecto, los indígenas estuvieron advertidos para concurrir a las convocatorias de sus direcciones, una vez que fueran convocados. El hecho pero también habla consiguientemente de un masivo desplazamiento organizado y ordenado, según estancias, comunidades y ayllus.

Se ha demostrado que en el conflicto la movilización indígena tuvo, en el reclutamiento de combatientes y el desplazamiento de los mismos, sus dos manifestaciones más notorias. Sin embargo, ambas obligaciones fueron asumidas sin alterar considerablemente la vida social cotidiana de los comunarios del ayllu. Quiere decir ello que estas tareas han sido posibles gracias, precisamente, a la lógica social, a las formas de organización y a la vida social cotidiana del ayllu. Por ello, en base a lo expuesto, podemos señalar que entre la lógica de la vida social y la asunción de las tareas militares, se presenta una continuidad y no una ruptura. Ello vale mucho más para las tareas productivas y para las tareas comunitarias cumplidas, en apoyo a la sublevación.

Es comprensible que estas dos últimas tareas se mantuvieran bajo la lógica social de la vida del ayllu, porque tradicionalmente las tareas productivas comunitarias y los servicios a la comunidad se cumplían al interior del ayllu y en comunidad. La novedad, en todo caso, estuvo dada por el hecho que estas tareas las cumplían en el marco de las necesidades de la rebelión. En consecuencia, puede decirse que las tareas indígenas, durante la guerra federal de 1899-1900, fueron asumidas sin romper con la lógica de la vida social en el ayllu. Al contrario, el acápite nos muestra que la lógica social sirvió para asumir las exigencias militares y logísticas, es decir, no existió una ruptura entre lo social y lo militar, sino una continuidad y extensión de la lógica social hacia el otro campo, hacia el campo militar.

2.3 Tareas durante la sublevación

Las tareas que el movimiento indígena ha cumplido en la sublevación de fines del siglo XIX pueden clasificarse en tareas militares, tareas productivas y tareas “comunitarias”; estas últimas fueron tradicionalmente asumidas por los comunarios, al servicio de su colectividad. También en este acápite las obligaciones militares pueden dividirse en individuales y en colectivas. Las tareas productivas, por su parte, se refieren a la continuidad de la labor productiva agraria propiamente y al apoyo con productos alimenticios a los indígenas movilizados. Por último, las obligaciones comunitarias, si bien continuaron las tareas tradicionales de servicio, lo hicieron, en parte, en el marco de las necesidades de la sublevación.

El cumplimiento individual de las tareas militares se enmarca en las acciones tanto de las autoridades indígenas, como de las comunidades de base. Para el primer caso, ilustrémoslo con la declaración de Isidro Vargas. “En Caluyo y Mohoza nos ha dicho Feliciano Villca, que habían tomado comunicaciones de Pando, en que se ponía de acuerdo con Alonzo, para mandar dos batallones cada uno contra la indiada de Mohoza” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 20. La Paz 3 - febrero - 1905). La importancia de esta afirmación radica en que es la acción del comando indígena, la que aporta un dato del realineamiento de ambos ejércitos criollo-mestizo coyunturalmente enfrentados: la oligarquía paceña con Pando a la cabeza y la oligarquía chuquisaqueña, representada por Alonso. Se trató de una aguda percepción indígena, acerca de la nueva (re)constitución del cuadro político, militar y social, durante el propio desarrollo de la revolución federal.

Las obligaciones militares, claro, también se circunscribían al cumplimiento individual de órdenes. Francisco Ramírez, mayor de edad, labrador de la estancia Umancucay, cantón Mohoza, dijo que el 2 de marzo de 1899, durante la “noche me mandaron los sublevados de guarnición fuera del pueblo” (ALP/PM Caja 2 CD ROM 65: 52, La Paz 28 - agosto - 1900). Es un cuadro común, en conflictos militares de esa naturaleza, éste el del cumplimiento de una guarnición; para el caso, en el marco de una acción bélica mayor de los indígenas. Respecto a ese mismo día y en similar sentido, declara Fortunato Huanca (casado, mayor de edad, labrador, de la estancia Simpaya del cantón Mohoza). Huanca vio que a los del Escuadrón Pando “los indios los llevaron a la iglesia de Mohoza como prisioneros [...]. Yo me fui de guardia en compañía de diez indios al punto de Chacapata” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 65: 26v, La Paz 22 - agosto - 1900).

Claro que la convocatoria a tareas militares también está destinada para que aquellas tareas sean cumplidas por colectividades íntegras, como en el caso de las estancias; es decir por el núcleo social básico de los indígenas. Al respecto, el acusado Tomas Tola, labrador de la estancia Convechando, señala:

El primeron de Marzo vino a nuestra estancia el alcalde Cruz [Salcazu] y nos notificó para que fuéramos al pueblo conjuntamente con el Capitán Guintín Calderon [...]

nos dijeron que Alonzo había entrado a Mohoza, refiriéndose al Escuadrón Pando, que habían muerto diez corderos [...] /: 84 El Alcalde de Kata [junto a otros] nos destinaron en comisión en la calle Kata, estuvimos hasta el amanecer y **yo y los de mi estancia** nos retiramos así como los demás comunarios **a sus respectivas estancias** (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 83v-84; negrillas nuestras, La Paz 9 - febrero - 1905).

Se observa que no únicamente la convocatoria es hacia una colectividad local, sino que a la vez esta colectividad mantiene su cohesión y unidad, en medio de otras colectividades locales similares, durante el cumplimiento de las acciones. Desde una perspectiva global, el movimiento indígena muestra una organización que mantiene el orden de las estancias concurrentes a Mohoza.

De la misma manera, esta característica se puede observar a la vez en la victimación de los esposos Rocha. Florencio Ramos declara, al respecto, que

[e]l día viernes 3 de marzo estuve en mi casa elaborando mis chacras, al día siguiente sábado por indicaciones que me hizo Hipólito Argollo en mi propia casa [...] marchamos a la estancia Calacala, donde encontramos una multitud de indios que serían más de cien, de diferentes estancias [...] reunidos en el patio de la hacienda Calacala, después de consumada la victimación de Rocha y su esposa Manuela Lizarro [...] los enterraron en el mismo patio y se marcharon a Mohoza (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 59, La Paz 7 - febrero - 1905).

En este ejemplo también prima la cohesión, la unidad y la organicidad de las colectividades locales, llámense estancias o comunidades. Se ratifica así, pues, un patrón de la movilización indígena. Este patrón consiste, primero, en que toda acción de protesta y en un extremo, bélica, se basa en la organización social, en torno a la cual se orienta la vida cotidiana. Segundo, en la preservación de los estamentos del ayllu (estancia, comunidad, parcialidad) concurrentes a la acción y durante el desarrollo de la misma. Lo masivo de la movilización tiene un orden interno, por lo que lo tumultuoso de las acciones no supone, pues, la desorganización interna.

Entre las obligaciones que asumieron los indígenas durante esta sublevación estuvieron aquellas orientadas a las labores productivas y al sostenimiento, con dicha producción, a los movilizados. Podría decirse que entre ambas obligaciones existió una relación que nuevamente nos lleva a reflexionar en torno a la frontera entre la lógica social y productiva, en medio de la lógica de la movilización social militar; frontera que según nuestra manera de entender, es débil. Este hecho, permite que la una devenga en la otra, no únicamente según los requerimientos de la sublevación, sino incluso de acuerdo al momento político específico. Dice, en este orden, el acusado Clemente Choque, que el “tres de Marzo, estando yo en mi estancia ví que todos los del complot sublevado se dirigían hacia Leque, los de mi estancia les seguimos más, antes de llegar al punto mencionado nos volvimos

otra vez a nuestras moradas, **para no perjudicarnos** en nuestras [labores]" (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 6; negrillas nuestras, La Paz 28 - abril - 1905). El cumplimiento de las obligaciones militares, por tanto, no supone el descuido de las labores agrarias. Esto también quiere decir que la ocupación social y la ocupación militar son asumidas y realizadas bajo una lógica complementaria.

La complementación observada, puede decirse, rige a la vez entre el cultivo de las tierras y el cuidado del ganado, que fueran temporalmente conquistados de los hacendados. Ilustremos la idea con la declaración de Estanislao Camargo. Señala él que en la finca Calacala, en ocasión de la victimación de los esposos Rocha, "varias mujeres [indígenas] estuvieron cocinando hospicio, a mí me comisionaron para que pascemos bueyes y otros animales" (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 129. La Paz 15 - febrero - 1905). Desde el punto de vista indígena, es coherente tomar una hacienda y cuidar del ganado, ya que ello se lo hace en la perspectiva de una eventual futura administración indígena de las haciendas, tal cual demandara el movimiento sublevado en su programa de acción.

Lo que importa, en la óptica de los movilizados, es el soporte de las obligaciones productivas para el respaldo a las obligaciones militares. Un hilo conductor entre ambas será el aprovisionamiento a los sublevados. El acusado Clemente Choque (mayor de edad, casado y labrador de la estancia Putuni, en el cantón Mohoza) respondió, ante la pregunta del Fiscal referida a dónde ha estado durante los días de suceso de Mohoza, señalando que el 1 de marzo fue "a Caluyo con Manuel Mejía llevando cebada porque hemos recibido órdenes para acumular provisiones en este lugar, por que se creía que la tropa [del Escuadrón Pando] permanecía allí" (ALP/PM 8vo. Cupero - CD ROM 67: 86, La Paz, fecha ilegible). Este tipo de tareas puede considerarse de importancia estratégica, para el éxito del movimiento indígena, a pesar que se las observa en el marco de la alianza con el ejército de Pando.

Siendo que la puesta en vigencia de la Ley de Exvinculación (aprobada en 1874) se iniciara entre 1880-1882 (*cf.*: Mendieta, 2010: 98) motivando la consiguiente resistencia indígena, es válido pensar que la estructura productiva del ayllu (la producción colectiva e individual a la vez y la administración de la fuerza de trabajo bajo modalidades colectivas como el *ayni*, la *mink'a*)¹⁴ continuaron orientando la práctica productiva de las comunidades andinas. De las declaraciones citadas de los indígenas, entonces, puede desprenderse que aquellas prácticas también actuaron a lo largo de la propia sublevación de los Villcas. En torno a ellas, por tanto, fue posible sustentar la propia participación indígena en la guerra federal.

14 El *ayni* y la *mink'a* son dos modalidades andinas de reciprocidad, en el trabajo y dotan de contenido colectivo a éste, aún para requerimientos individuales, como es la construcción de una casa, por ejemplo o la cosecha en una *sayaña* o *manta*.

En base al ejemplo mencionado, puede decirse que el soporte a las actividades militares estaba dado por la participación indígena en el conflicto y no solamente por su movilización, tras demandas propias. La constante que este soporte supuso puede observarse a la vez en la información que proporcionara Clemente Choque, al señalar que el 1 de marzo ya se encontraba en el pueblo de Mohoza. Pero, como ya no estaba ahí el Escuadrón Pando, entregó la porción alimenticia inicialmente pensada para dar hospicio al escuadrón, “la cebada al Alcalde” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 65: 82. La Paz 5 - septiembre - 1900). Es concordante la obligación indígena de auxiliar al Escuadrón Pando que asumieron los mismos dirigentes indígenas, con su posterior victimación, en el marco de una lucha autónoma. En este orden entendemos la declaración del testigo Fermin Vera. Recordará él que a su estancia llegó “Manuel Bautista en nombre del alcalde Lino Torrez y nos ordenó que a Mohoza se había aproximado un cuerpo de línea y que [como hospicio] tenemos que llevarle provisiones de combustible, víveres y forraje” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 117v. La Paz 14 - febrero - 1905).

En lo que al sostenimiento de los sublevados se refiere, veamos la declaración de Pablo Perez. Él señala que el 1 de marzo se encontraba en su estancia. A “eso de las tres post-meridium me mandó Francisco Quispe con dos fiambres para los indios que se encontraban en Mohoza” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: 19. La Paz 3 - febrero - 1905). Habla ello, insistimos, principalmente de la capacidad de una colectividad para mantener a sus miembros movilizados, en actitud de sublevación. En este caso, esa capacidad es canalizada a través de la orden de una autoridad. Similar es la experiencia que relata el testigo Andres Choque. “Con motivo de que el alcalde de mi ayllu Isidro Luis me hizo llamar el veintisiete de febrero a su casa y me encargó de que fuera al ayllu Villacha, estancia Isora a traer media carga de chuño, fui a la casa del mencionado Isidro el veintiocho” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 66: s/pág., La Paz 28 - abril - 1905).

Por último tenemos las tareas “comunitarias”, que han continuado siendo asumidas por los miembros de las comunidades indígenas. Esta continuidad se refiere a que fueron asumidas las obligaciones, en el marco de las instituciones indígenas tradicionales. Al igual que en los cargos originarios (*cfi: supra* IV.1.1), tenemos en este caso un entrecruzamiento entre instituciones indígenas y necesidades militares de su eventual aliado, es decir, del Ejército de Pando. El detenido Ascencio Ramos, mayor de edad, casado, labrador de la estancia Villacha, cantón Mohoza, decía que el 1 de marzo de 1899 se “encontraba de Postillón en Panduro durante los sucesos que se desarrollaban en el pueblo de Mohoza” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 65: 56v, La Paz 29 - agosto - 1900). Sindicado de haber tomado parte en el desarme y la posterior victimación al Escuadrón Pando, Ramos rechaza la acusación señalando que él estuvo cumpliendo una obligación que a todo comunitario corresponde, para con su colectividad.

En esta misma dirección se encuentra la declaración de Manuela Mayta, viuda, de la estancia Maquiria y madre del detenido Ascencio Anco. Según la señora Mayta, su “mencionado hijo Ascencio Anco, se encontraba en el cantón Leque, prestando sus servicios de costumbre al Escuadrón Pando [...] y que al saber la llegada de dicho cuerpo /: 113v llevó los ospicios necesarios como Alcalde que desempeñaba” (ALP/PM Caja 2 - CD ROM 65: 113-113v, Caluyo 23 - junio - 1900). En este ejemplo tenemos un hecho tradicional, referido a prestar “sus servicios de costumbre”, por medio de una institución indígena (la de alcalde comunal), aunque solamente fuera al Ejército pandista, eventual aliado. Entendemos que las relaciones sociales, tanto al interior de las comunidades indígenas como con el exterior del mundo indígena del cantón Mohoza, se realizan gracias a y por medio de las costumbres y sus instituciones. Debido a ello es posible afirmar que las interrelaciones socio-culturales, durante el conflicto, fueron “lubricadas” por el capital cultural de las comunidades sublevadas.

La movilización indígena de fines del siglo XIX se concretizó, entonces, en las tareas de diferente índole (militares, productivas, comunitarias) y en su cumplimiento, estas tareas fueron asumidas tanto en forma individual como en forma colectiva. Desde ya, las obligaciones militares, por ejemplo, la mayoría de las veces fueron cumplidas tanto en forma colectiva como en forma individual. Esta primera demostración se repetirá también en las tareas productivas y en las tareas comunitarias. En todos los casos, pero, el marco que envuelve el cumplimiento de estas tareas será el sentido comunitario. Incluso cuando en cada caso hablamos de tareas individualmente asumidas, lo hacemos teniendo en cuenta que éstas se cumplirán en función de las órdenes, demandas y las necesidades colectivas. La finalidad mayor, entonces, estaba dada precisamente por los requerimientos de lo indígena colectivo, en estado de insurrección. Así, podemos concluir que a lo largo de la movilización de Zárate, también el sentido de todas las tareas asumidas está dado por lo comunitario. Aquí, la pertenencia a este sentido también incluirá los requerimientos de los eventuales aliados (el ejército de J. M. Pando). La satisfacción de estos requerimientos, principalmente en lo referido al respaldo en alimentación a la tropa, será una de las maneras en que lo indígena expresará el compromiso de su alianza.

En este capítulo hemos mostrado que fueron las estructuras dirigenciales indígenas tradicionales, las que sostuvieron fuertemente la movilización de los Villcas, aún en el marco de la alianza con el Coronel Pando y de los sectores oligárquicos paceños. Menor importancia tendrán, claramente, los cargos políticos, heredados de la colonia o de la propia república. Incluso, para los cargos militares, destaca la importancia de la estructura organizacional tradicional. Por tanto, concluiremos en esta parte, que las estructuras tradicionales de autoridad y de representación indígenas de los ayllus fueron el cimiento en el que se apoyó la rebelión. Junto a ello, también destacó la importancia de la lógica indígena de movilización.

En efecto, la toma de decisiones en el cabildo –ya sea general o de autoridades– marcó la nota distintiva en esta sublevación, en el movimiento indígena. Lo interesante es observar que la concurrencia indígena al conflicto, en base a sus estructuras tradicionales de autoridad y sus formas propias en la toma de decisiones, fueron no solo admitidos sino valorizados por parte del comando de Pando. Es decir que, para fines prácticos de la alianza, la concurrencia indígena autónoma al conflicto fue la forma en la que se manifestaba tal acercamiento. La importancia política y militar adquirida por el movimiento indígena fue entonces de valor estratégico para el propio ejército de Pando.

Sin embargo, debido a la alianza con Pando, aquella concurrencia tuvo, en un momento dado en la cadena de mando, que converger con la lógica política no indígena. Podemos entender esta convergencia como la manera de legitimar las decisiones asumidas por el comando de Pando y a la vez, como la forma en que el movimiento indígena mantuvo su propio perfil, aún en medio de tal alianza. De todas maneras, lo que subrayamos es la capacidad de la lógica indígena de albergar a otra lógica; de posibilitar un encuentro con ella, como si se tratara de dos partes diferenciadas de un mismo cuerpo: para el caso, del bando anti-alonsista. Gracias a esta segunda constatación, concluimos que en la sublevación indígena de 1899-1900, lo indígena tuvo una gran importancia para impulsar la concurrencia autónoma de los ayllus al conflicto.

CAPÍTULO V

Organización sociopolítica contemporánea en los ayllus bolivianos

Con este capítulo nos dirigimos al descubrimiento de los componentes de la democracia y la cultura política en los ayllus contemporáneos, sobre la base de la observación de algunos ayllus en tres diferentes departamentos: Potosí, Oruro y La Paz. El problema, en esta observación, radica precisamente en el hallazgo de los elementos que componen aquella democracia y cultura políticas. Aquí, entendemos que el prolongado tiempo de coexistencia conflictiva, con modelos políticos del occidente (la colonia, la república y la modernidad política –inaugurada con el advenimiento del voto universal, en 1952) dejó su huella en los ayllus. Por lo tanto, se trata de descubrir las manifestaciones propias de éstos, en medio de un enorme entramado conformado por varios pisos temporales, de distintos ordenamientos políticos e institucionales, pero que se conjugan cotidianamente en la vida de los pobladores de los ayllus.

El tema, entonces, deberá diferenciar, para su resolución, las nomenclaturas y las concepciones tradicionales andinas, de las nomenclaturas de origen colonial o inclusive, republicano. Analizaremos para ello, en cada ayllu observado, similares variables, con la intención inicial de conocer las estructuras dirigenciales indígenas y las lógicas de participación (o movilización) social. Así y en el marco de cada una de estas dos variables, podrá apreciarse la multiplicidad de estructuras y lógicas de movilización. Con ayuda de los capítulos III y IV, por último, también podremos apreciar aquella variedad, comparándola con el movimiento indígena de otros tiempos (*cf. infra* VI).

En la perspectiva general de la investigación, este conocimiento deberá, pues, mostrarnos la manera en que se reproducen la democracia y la cultura política de los ayllus, en medio de la interrelación con ordenamientos político-institucionales inspiradas en otro paradigma político. Parafraseando al postulado marxista referido

al conocimiento del esqueleto del mono a partir del conocimiento del esqueleto del hombre (*cf.*: Marx, 1955), puede decirse que la nomenclatura política tradicional de los ayllus es susceptible de conocerse a partir del estudio de la nomenclatura política de los ayllus actuales. Con sigüientemente, este conocimiento constituye el cimiento para la formulación del MPA.

Con todo, lo específico de este capítulo se encuentra precisamente en la búsqueda de los mecanismos que posibilitarán la reproducción-adaptación a nuevos contextos y dentro de éstos, al contexto organizado bajo los criterios rectores de la democracia representativa. En otro sentido, entenderemos como un aporte general de este capítulo, cuando insistamos en esa capacidad aplicada a los ayllus en general, ya sea durante la colonia (*cf.*: *supra* III) o durante la república de fines del siglo XIX (*cf.*: *supra* IV).

El contexto histórico, social y político en el que observamos a los ayllus contemporáneos en Bolivia (año 2011) se caracteriza por representar un proceso de desmontaje de la estructura institucional construida por el proyecto de libre mercado (conocido popularmente con el denominativo de “neoliberalismo”),¹ desde mediados de la década de los ochenta, del siglo pasado. Los antecedentes inmediatos del proceso de crisis del modelo de libre mercado, se remiten a los primeros años del siglo XXI (2000-2006), en los que comenzará a colapsar, finalmente, la estructura institucional “neoliberal”. Este proceso fue impulsado por la sociedad en movimiento. Los núcleos sociales de esta irrupción provinieron grandemente del área rural. Fueron los sectores indígenas y los sectores campesinos, los que interpelarían a la sociedad boliviana, posibilitando la constitución de demandas verdaderamente nacionales (entre ellas, la recuperación de los recursos naturales y la reforma estatal, vía Asamblea Constituyente). El quiebre del sistema político (SP) boliviano, así, trajo consigo el reordenamiento del “campo político” (en sentido de Bourdieu).

La profundidad del quiebre del SP y del campo político tradicional fue posible por la movilización nacional-popular, expresiva del alto grado de “acumulación histórica en el seno de la masa” (*cf.*: Zavaleta, 1987), principalmente de los sectores indígenas. Ello permitió la irradiación discursiva indígena hacia otros sectores populares, particularmente de las ciudades.² Puede decirse, pues, que el alcance

1 Conceptualmente, el término “neoliberal” no es riguroso, ya que hablamos de supuestos conceptuales liberales, universalizados gracias a la globalización de la economía de libre mercado, precisamente. Los supuestos liberales, para el caso boliviano, continuarán orientando el accionar de los equipos gobernantes, aún posterior al desmontaje formal de la estructura “neoliberal”, a partir, al menos, del año 2006.

2 Por lo demás, entre sectores populares de las ciudades y sectores indígenas, se presenta una alta relación de correspondencia. Las migraciones campo-ciudad no han roto todos los vínculos con las zonas rurales de origen (*cf.*: *infra* V.2 y V.3), vale decir, las pertenencias étnicas. Fueron estos lazos los mecanismos que facilitaron la identificación con las demandas indígenas primero y luego, la conversión de éstas en demandas nacionales.

de la interpelación, en un primer momento, abarcó a su contexto “natural” en las ciudades y se amplió posteriormente, hacia los sectores tradicionalmente urbanos de las clases medias.

Hablamos, por tanto, de un período histórico en el que el debate respecto a la reforma estatal se apoyó en la irradiación discursiva indígena. Es decir, de un período en el que lo indígena interpeló a la nación toda. Se trataba, a no dudar, de un pasaje histórico favorable a una posible hegemonía indígena y –claro– al procesamiento estatal de las demandas indígenas referidas a su reconstitución y a la consiguiente descolonización de las estructuras políticas de gobierno, en las comunidades. Posibilidad, empero, que será abortada por la orientación ideológica y política del gobierno entre el 2006-2011,³ en lo referente a las demandas indígenas.

Siendo, entonces, éste el espacio temporal en el que podremos apreciar la vida cotidiana de los ayllus en un estado tranquilidad política nacional (por lo que asumimos que sus estructuras quedarán de manifiesto en aquella cotidianeidad), conviene precisar nuestra comprensión respecto a algunos elementos. Se trata de aclarar, en lo fundamental, lo que englobará, de acuerdo a nuestro entender, el sistema de cargos, hoy todavía vigente.

El sistema de cargos

El servicio prestado por un miembro de la comunidad a su colectividad se conoce, en términos generales, con el nombre de “cargo”. Estos servicios abarcan una gama de obligaciones que cubren la totalidad de la vida social en el ayllu. Esto quiere decir, que las obligaciones abarcan las esferas económico-productivas, jurídico y espiritual. La presencia de la colonia en los ayllus ha creado, junto a los servicios indígenas tradicionales, otros nuevos, de carácter político institucional y de carácter católico religioso. Así, los servicios a la comunidad se han diversificado para abarcar tanto aquellos que se cumplieron desde el pasado pre-hispánico, como a los nuevos, surgidos con la colonia.

A los servicios tradicionalmente cumplidos los denominaremos “cargos originarios”, diferenciándolos de los que a partir de la colonia también deben cumplirse. Entre estos últimos servicios, a la vez, diferenciaremos dos categorías; las de carácter político y las de carácter religioso. Los primeros son servicios que dan lugar a los cargos políticos, mientras que los segundos dan lugar a los cargos religiosos. Aunque estos dos últimos nuevos servicios son obligaciones que provienen de un

3 Claro que confluyeron también causas estructurales e históricas, en el propio movimiento indígena, para que tal aborto fuera posible. Sin embargo, no es nuestro propósito auscultar dichas causas.

sistema ajeno al indígena (el colonial), destaquemos su presencia enmarcada bajo el principio indígena del servicio a la comunidad. Con todo, en algunos casos (*cf: infra* V.1) distinguiremos los cargos originarios y políticos de los religiosos. A estos últimos nos referiremos con el denominativo de servicio y no con el de cargo, a fin de acentuar el hecho de la disolución de los servicios religiosos, en los ayllus contemporáneos, como se podrá evidenciar en algunos ayllus contemporáneos (*cf: infra* V.1 y V.3). En otros casos (*cf: infra* V.2) los cargos originarios y los cargos religiosos conformarán un orden secuencial en el *thaki* o camino que debe recorrerse para acceder a los cargos originarios más importantes.

En el marco de los servicios indígenas tradicionales, éstos se legitiman también porque constituyen el recorrido, a lo largo de la vida, por el cual un miembro deviene en persona con derechos y obligaciones dentro del ayllu. Estos servicios son obligaciones que se cumplen para beneficiar a la comunidad y en ese sentido es que se los entiende como “cargos”, porque carga una responsabilidad en beneficio de la colectividad. Se refieren a tareas diversas, a cumplirse por un determinado lapso de tiempo (en la actualidad, con frecuencia un año), en el camino de la adquisición del reconocimiento en tanto persona plena (*jaq'i*, en aymara). Por ello son cargos que, en forma secuencial y ascendente, van desde los más pequeños hasta los más altos, mientras que, paralelamente, se incrementa la responsabilidad. La secuencia permite la adquisición paulatina de experiencia, de conocimiento, en las formas de servir a la colectividad, así como en la tarea del relacionamiento entre la dimensión individual y la dimensión colectiva que dicho servicio demanda, en la que sin embargo predomina la importancia que lo colectivo posee. Son varios cargos en este camino, en este *thaki* hasta alcanzar la conversión en *jaq'i*, que deben realizarse a lo largo de la juventud y madurez de la vida. Por ello es que el cumplimiento de estos cargos debe seguir una secuencia jerárquica, por el que el tránsito desde la escala de la baja responsabilidad hasta la más alta responsabilidad, forman al *jaq'i*.

A las obligaciones políticas y religiosas derivadas de la presencia colonial las consideramos simplemente servicios, que no forman parte del aprendizaje hacia la constitución en persona, que los cargos originarios suponen. Con ello a la vez queremos marcar la diferencia con respecto a los servicios, cargos, tradicionales. Pero la diferencia que destacamos entre unos y otros cargos, puede dar lugar a equívocas interpretaciones, referidos al *thaki*. Una, que entiende que éste, en la actualidad, solamente se compone de cargos originarios y otra, en sentido contrario, que asume que todo cargo (originario, político y religioso) forma parte del *thaki*. Ni lo uno, ni lo otro. Las identidades culturales, de cada sociedad, no son a-históricas; pero tampoco compartimos el criterio de que la interrelación social crea nuevas identidades, haciendo *tabula rassa* con las anteriores (*cf: supra* Introducción). La estructura identitaria de las sociedades es de tal complejidad, que presenta resurgimientos en el transcurso del tiempo; resurgimiento de sistemas

político organizativos, para el caso. Así y dada la gran complejidad, los cargos políticos y los religiosos en algunos casos excepcionales (*cf. infra* V.2) forman, efectivamente, parte del *thaki*, en una configuración escalonada con los cargos tradicionales. En otros casos, estos servicios no tienen mayor importancia para el *thaki*, reflejando el estado de disolución de los legados de la colonia. También se observará que el escalonamiento puede presentarse entre cargos originarios y cargos políticos o entre cargos originarios y cargos religiosos.

Los cargos originarios corresponden a la nomenclatura propiamente indígena andina (*kamayuy, jilanqu, mallku*). Aunque en algunas ocasiones las denominaciones varían con el tiempo, manteniendo empero, la lógica andina de la elección y el sentido del cargo. En el caso de los cargos políticos, nos encontramos con una nomenclatura que no pertenece al nivel ontológico indígena, por lo que la existencia de estos cargos arranca con la colonia. La introducción, en este periodo histórico, de instituciones políticas tales como corregimiento o alcaldía, nos hablan por excelencia de ello. Esta nueva configuración institucional principió en la colonia, pero se fue acoplando al ordenamiento institucional indígena previo. En un segundo momento (en la actualidad precisamente), se observa, sin embargo, rasgos de su disolución en algunos casos (*cf. infra* V.1 y V.3).

Por último, insistamos en que los servicios religiosos tienen en su origen una clara vinculación con el dominio colonial, donde emergieron institucionalmente, debido al dominio de la iglesia católica. Estos cargos se los ha denominado “mayordomo”, “alférez” y “fuera” y aunque se diferencian por las labores específicas que de uno a otro se espera, se refieren todos ellos al servicio del párroco. Los servicios abarcaban tanto a las actividades específicamente eclesiásticas, como al trabajo de servidumbre a la iglesia (es decir, al templo), en el que también se contemplaba la producción agrícola en las tierras de esta institución. Era, del todo, un sistema servidumbral en nombre de Dios y en beneficio –claro– del párroco.

1. Suyu Charkas-Qharaqhara

Como adelantamos, iniciaremos la pesquisa de la práctica democrática y la cultura política de los ayllus, en la región norte del departamento de Potosí. El tratamiento de esta problemática se realizará en torno a las variables “estructuras dirigenciales” y “lógicas de participación social”. Ambas temáticas concretizan la práctica política en los ayllus, tanto en el plano institucional (referida a la primera variable), como en el social (mediante la segunda variable). Por tanto, digamos que el problema de la democracia y la cultura política de los ayllus, será abordado desde la práctica concreta de los ayllus nor-potosinos.

Para ese fin desarrollaremos cada una de las variables, en base a su desagregación. Así, en las “estructuras dirigenciales”, nos concentraremos en los cargos

originarios, los cargos políticos y en los cargos religiosos. Mientras que en las “lógicas de participación social” analizaremos las formas que asume la toma de decisiones y las formas de movilización indígena, propiamente dicho. Mediante esta desagregación, entonces, tendremos una aproximación a la vida política democrática y la cultura política de los ayllus agrupados en el *suyu* (territorio, trad. libre) Charkas-Qharaqhara, de inicios del siglo XXI. Así podremos visibilizar, tanto en la práctica política y social, como en su interrelación con el Estado, los fundamentos político-institucionales y político-culturales, de los ayllus en esta región del país.

Por otra parte, esta apreciación tendrá una doble utilidad en la investigación. Por un lado, la comparación con los ayllus, también contemporáneos, de Oruro y La Paz (*cf. infra* V.2 y V.3, respectivamente). Pero por otra parte, nos permitirá la comparación de las mismas variables, aunque esta vez referidas a períodos históricos distintos, en ocasión de las insurrecciones del siglo XVI y fines del siglo XIX.

La especificidad de la manifestación de las estructuras dirigenciales y de las lógicas de participación social en los ayllus del *suyu* Charkas-Qharaqhara, por supuesto, no agota las manifestaciones en tales campos, en todos los ayllus de la Bolivia actual. No lo hace, debido a dos motivos. Primero, porque cada región aporta su propia historia regional, su particularidad, en la que se desarrollan los ayllus; segundo, porque los efectos de la desestructuración de los ayllus, en la colonia y principalmente luego, en la república, no han sido los mismos en todas las regiones. De la misma manera, entonces, la preservación de las estructuras indígenas dirigenciales, así como de la institucionalidad política, no se presentará de la misma manera en todos los ayllus del país.

La región norte potosina, denominada *suyu* Charkas-Qharaqhara, tiene en la actualidad una división que abarca a cinco provincias: Bilbao, Ibañez, Bustillos, Charcas y Chayanta. Ocupada antiguamente por las naciones Charkas y Qharaqhara, presenta aún hoy cuatro franjas étnicas, que configuran las cuatro *markas* andinas de la región, tal cual fueron apreciadas durante el siglo XVI: Sakaka, Chayanta, Pukwata y Macha. Organizada en la Federación de ayllus originarios indígenas del norte de Potosí (FAOI-NP), abarca las *markas* (pueblos, en aymara; traducción libre) o *suyus* (territorio, traducción libre) Sacaca, Chayanta, Pocoata y Murumuru, en las que se organizan los ayllus del norte potosino.

En el *suyu* Charkas-Qharaqhara, es decir en la región del norte de Potosí, se ha sobrepuesto a los ayllus, en la república, la estructura política-administrativa. Así, como adelantáramos, esta región está compuesta por cinco provincias. A su vez, cada una de estas provincias contiene varios municipios. Tenemos, de esa manera, que la provincia Bustillo tendrá tres municipios, la de Chayanta cuatro, la de Charcas dos municipios, la de Ibañez también dos y la provincia Bilbao igualmente otros dos municipios. Los límites de esta macro-región que configura el *suyu*

Charkas-Qharaqhara son, al este, con el departamento de Chuquisaca, al norte, con el departamento de Cochabamba y al oeste con el departamento de Oruro.

Formada por una topografía variada, la región se caracterizaba por la presencia de varios pisos ecológicos, constituidos principalmente en las intersecciones de las montañas. Ello permitía la siembra de maíz en abundancia. Sin embargo, para fines del siglo XX, debido a políticas liberales y la importación de productos agrícolas del exterior, el impacto negativo afectó grandemente a la producción local, llevándola con el tiempo hasta las puertas del colapso. Así, la articulación de la producción agrícola en general fue limitada al mercado regional, conformado por los campamentos mineros y los pueblos intermedios que orbitaban alrededor de la minería. La crisis de la minería de mediados de la década de 1980, también afectó a la producción agrícola del norte potosino. Sin embargo, esta crisis se agudizó a extremos debido a la sequía que azotó la región, por la misma década, provocando flujos migratorios hacia las principales ciudades del país y el estado de abandono de la región.

Con el nuevo proceso político y económico nacional inaugurado con la NCPE, también en el *suyu* Charkas-Qharaqhara se notaron algunos cambios. Principalmente, en lo referido al acceso de servicios, como el tendido eléctrico y la red de telecomunicaciones. Junto a ello también debe añadirse la construcción de carreteras asfaltadas, de importancia nacional, como ser la carretera diagonal “Jaime Mendoza”, para vincular Oruro-Potosi-Chuquisaca-Santa Cruz. El impacto inmediato de todo ello ha sido una dinamización de la economía regional-local. El centro de mayor dinámica de esta regional es la ciudad intermedia de Llallagua, la cual, junto la con la vecina ciudad de Uncía, conforma el mercado local de mayor dinámica económica del norte de Potosí.

1.1 Estructuras dirigenciales

Cargos originarios

Los servicios que se cumple en favor de la comunidad en el *suyu* Charkas-Qharaqhara son conocidos comúnmente con el denominativo de “cargos” o “servicios”. Estos pueden agruparse en cargos originarios, cargos políticos y servicios religiosos. Los cargos originarios abarcan desde el ayllu de base, es decir desde la comunidad o *jisk'a* ayllu, hasta el nivel global de los cuatro *suyus*, que conforman la FAOI-NP. A diferencia de ello, los cargos políticos tienen vigencia en los *jisk'a* ayllu y los *jach'a* o grandes ayllus, pero no acceden al nivel de la FAOI-NP. Por último, la vigencia de los servicios religiosos muestra una notoria dispersión; mayor aún que la de los cargos políticos, entre los ayllus de las cuatro *markas*. Su vigencia la encontramos todavía en alguno que otro *jisk'a* ayllu. En consecuencia puede decirse que en Charkas-Qharaqhara, el sistema de cargos ofrece una

prevalencia de los cargos originarios, seguido por los cargos políticos, mientras que los servicios religiosos manifiestan altos grados de dispersión.

La prevalencia se observa en la estructura del sistema de cargos, en el que se combinan estos cargos con los cargos políticos. En el orden que conforma este sistema encontramos una estructura jerárquica, en el que los cargos originarios ocupan los sitios más altos, seguidos por cargos no originarios y ello, a pesar que ambos son de servicio. El estatuto orgánico del ayllu Sullka Urinsaya, de la *marka* Sacaca,⁴ por ejemplo, establece la jerarquización, de la siguiente manera: “Consejo de autoridades originarias del Ayllu.- Composición.

Segunda mayor⁵

- Jilanqu
- Alcaldes comunales
- Corregidores con sus mama autoridades
- Juntas
- Juntas educativas
- Líderes y
- Consejo técnico” (art. 18).

El Consejo de autoridades es, propiamente, el órgano del (auto)gobierno del ayllu, por lo que, en efecto, las “cabezas” de este gobierno serán indígenas, nombrados de acuerdo a la lógica de su constitución. Tal es así que para “ser elegidos al Segunda mayor y jilanqu se requiere: a) Ser originario natural de alguna de las comunidades o cabildos [...] c) Ser electo por su comunidad o cabildo. d) Estar chacha warmi” (art. 22). Los cargos no indígenas, en el caso del ayllu Sullka Urinsaya serán entonces cargos auxiliares, en la tarea del relacionamiento cotidiano con la sociedad nacional.

Uno de los principales distintivos de lo que denominamos lógica indígena andina de constitución de las autoridades, es la rotación (el *muyu*) en la nominación de los cargos. Es un principio general en los ayllus, ciertamente, aplicable a todos los cargos. Juan Mamani Flores, *mallku* de la FAOI-NP nos los recuerda, anotando: “realmente, nosotros en muyu, como autoridades nos manejamos”

4 Este documento, aprobado inicialmente “en grande”, es decir en general, no fue todavía (estamos en el año 2011) revisado, discutido y aprobado en detalle por los ayllus. Esta es la razón por la cual no se encuentra en vigencia, aunque sí recoge las directrices de los lineamientos de la organización de autoridades del ayllu sullka urinsaya.

5 El cargo de Segunda mayor tiene orígenes en el periodo prehispánico y representaba un cargo complementario al del mallku, es decir al de la principal autoridad. Pese al carácter complementario, el Segunda era un cargo “subordinado, que debería comprenderse en el marco de la lógica dualista de la organización social andina tradicional” (Thomson, 2007: 53).

(Juan Mamani Flores, entrevista; 24-noviembre-2011). Lo interesante de esta afirmación es que se trata de un ayllu –Sullka Jilaticani, de la *marka* Sacaca, municipio Sacaca– reconstituido en el año 2005. “Realmente, mi ayllu ahoritita, de lo que estamos reconstituidos, antes era sindical, en lo cual nosotros ejercíamos corregidores. Era el cantón ovejería, así se llamaba. Ahora se llama ayllu Sullka Jilaticani” (Juan Mamani Flores, en entrevista).

Siendo el nivel más pequeño del ayllu la comunidad, ésta también será denominada “jisk’a ayllu”. En este nivel se encuentra el cargo originario más pequeño; nos referimos al cuidador de los sembradíos o chacras, llamado generalmente *yapu kamayu*. Los cargos originarios se inician entonces con el *yapu kamayu*, denominado “en otros [ayllus] pachaqa, con lo que se inicia el thaky o camino de servicio” (Becerra, entrevista; 21-mayo-2011). El *kamayuyu* cuida las chacras ante el ganado, ante animales silvestres y ante inclemencias climáticas. El tiempo de duración de la gestión en este cargo es variado, ya que “en algunos sectores cuida por semanas, en otros por un año” (*ibíd.*). Aunque es considerado un cargo originario “pequeño” en el servicio a la colectividad, los que lo cumplen “todos deben ser casados, pero por emergencia pueden ser solteros” (Gregorio Cruz, entrevista; 21-mayo-2011).

Este primer cargo, sin embargo, recibe distintas denominaciones, dependiendo de los ayllus. En algunos casos, estas denominaciones pertenecen a la nomenclatura colonial, pero son entendidas como *kamayuyu*; en otros casos, se trata de denominaciones propias, ya sea en quechua o en aymara. “Mi primer cargo es pachaca, después jilanqu, después kuraka, después mallku. [...] Alcalde comunal es el pachaca, pues. Diferente nombre nomás” (Cornelio Niño Chocani, entrevista; 24-noviembre-2011). Así, el *thaki* comienza entonces con este cargo. “Alcalde comunal, eso es el primero. Después, segundas menores, después viene el jilanqu, después viene segunda mayor. Después de eso venimos aquí, al mallku” (Juan Mamani Flores, en entrevista). La diferencia de estas denominaciones podría deberse, claro, a las distintas historias de cada ayllu, ya que el del *mallku* Cornelio Niño Chocani, del ayllu Pisaca, de la *marka* Pocoata, anteriormente, es decir en el período de la organización del sindicalismo rural, post-revolución nacional de 1952, no fue sindicato agrario. Recuerda Cornelio: “comprendemos cuatro ayllus: ayllu Collana, ayllu Pari, ayllu Pisaca, ayllu Chacalla; así comprendemos nuestro histórico, de ante pasado es. Desde siempre había sido ayllu; ha servido al sector mitayo, a los españoles. Después, eso no hemos olvidado; sí” (Cornelio Niño Chocani, en entrevista). La colonia ha impactado en este ayllu, pero no en términos de su disolución o modificación substancial, porque líneas de continuidad se han manifestado. “Hemos hecho a la sucesiva el jilanqu. Lo que ha ido al sector mitayo, primero, segundo, tercero, cuarto; hasta el momento estamos manejando eso. Por eso he llegado yo aquí. He hecho el jilanqu, en mi turno me ha tocado; sí” (Cornelio Niño Chocani, en entrevista).

Al cargo de *kamayu* se accede a través de la rotación, del *muyu* turno. El *muyu*, en este caso, circula al interior del ayllu, entre los miembros habilitados para *kamayu*. Por ello, participan en ella todos los miembros del ayllu; tanto los “originarios” (es decir los del lugar), como los “agregados” (o sea, quienes se asentaron en la comunidad, provenientes de otras latitudes). Ambas lógicas –el *muyu* turno y la inclusión generalizada de todos los miembros del ayllu– también se reproducirá para los siguientes cargos originarios inmediatamente superiores, como el de *jilanqu*. Para estas responsabilidades superiores, quedan implicados también los comunarios “foráneos”. En efecto, “de acuerdo al comportamiento y a su capacidad, puede llegar el forastero” (*ibíd.*), a ocupar cargos jerárquicos. Sin embargo, frecuentemente éste ocupa cargos menores y algunos cargos políticos, como el de alcalde comunal.

La secuencia de cargos originarios iniciada con el *kamayu*, continuada por el *jilanqu*, pasa luego al de segunda mayor y en algunos *suyus* incluso continúa con el cargo de *kuraka*, para concluir con el de *mallku* de la FAOI-NP; máxima instancia de autoridades originarias en el norte potosino. Esta secuencia, a la vez, nos remite a los diferentes niveles del ayllu. Así, en el *kamayu*, aunque su servicio se asienta en la comunidad o *jisk'a* ayllu en algunos casos llega a servir a todo el *jach'a* ayllu que, recordemos, abarca varios *jisk'a* ayllus, como en el ejemplo del ayllu Qhari de la *marka* Pocoata. El cargo de *jilanqu*, por su parte, corresponde al cabildo, que es tal porque agrupa a varios *jisk'a* ayllus o comunidades. El *jilanqu* es nombrado a través del *muyu* turno de los *jisk'a* ayllus que conforman el cabildo y su función tiene un año de duración. El requisito para asumir el cargo de *jilanqu* es, claro, haber cumplido los cargos originarios precedentes. En el ayllu Chayantaka, de la *marka* Chayanta, por ejemplo, existen 18 cabildos, cuyos *jilanqu* son posesionados en el cargo por el segunda mayor, máxima autoridad del ayllu. Una mitad de los *jilanqu* es posesionada en anata (carnavales) y la otra en el mes de agosto.

En términos de territorio, la autoridad del *jilanqu* abarca al cabildo –que, a su vez, insistamos– contiene varios ayllus. “El *jilanqu* es autoridad a nivel cabildo; de las siete comunidades” (*mallku* Modesto Choque; Archivo FAOI-NP entrevistas, enero 2011). Choque, *mallku* de la FAOI-NP (2009-2011), es oriundo del ayllu Sullkawi, de la *marka* Pocoata. Su cabildo lo conforman, efectivamente, además de su ayllu, otros seis más y se caracteriza porque en este cabildo puede observarse algunas modificaciones, en relación al pago de tasa por la tierra impuesto por la colonia. “No hay tasa; solamente hay aportes. Antes pagábamos, pero ahora no. Hay aportes, solo para que camina, gestiona, todos los proyectos. Cada persona anual pone seis bolivianos” (*ibíd.*).

Claro que además del gestionamiento a los proyectos del cabildo, las acciones del *jilanqu* pueden abarcar incluso el reordenamiento político administrativo del territorio y la consiguiente conformación de nuevas estructuras políticas. Adelio Quino Aya, *kurak mallku* de la FAOI-NP (2009-2011), lo ejemplifica. “En 2004 me

fui como jilanqu del ayllu Chakana, de las cinco comunidades. Entonces, cuanto estuve jilanqu del ayllu Chakana, he creado un Distrito [municipal], el Distrito Chakana. Y después, cuando he salido de jilanqu, directamente he salido como sub-alcalde del distrito Chakana” (*kurak mallku* Adelio Quino Aya; Archivo FAOI-NP, entrevistas, enero 2011). Adelio Quino proviene de la comunidad Vila Vila, del ayllu Chakana, del municipio Pocoata, de la *marka* Pocoata. El impulso para la creación de un distrito municipal resulta contradictorio con las pulsiones de la reconstitución de la propia *marka* y parece responder antes al interés personal del entonces *jilanqu* y no así al espíritu de la mayoría de las autoridades originarias. “Estamos mirando reconstruir toda la *marka* Pocoata, porque antes no había municipio y que la *marka* se ha dividido en tres municipios: Pocoata, Toro Toro y San Pedro” (*ibíd.*), reconocía el *kuraj mallku*, Adelio Quino en 2011, ya en su condición de principal autoridad de la Federación de Ayllus del norte de Potosí.

Debido a que solamente las comunidades más grandes tienen alcalde comunal, las demás

tienen directamente su *jilanqu* y si son dos, tres comunidades [pequeñas] tienen su encargado *jilanqu*⁶ nada más. El *jilanqu* nombra al encargado del *jilanqu* en la comunidad, para que comunique a él mismo, para que esté haciendo reuniones, para que esté juntando a la gente, antes que nada (Becerra, en entrevista).

Debido a ello y según el *mallku* Teodorio Becerra, “el alcalde comunal es todavía su mayor del encargado *jilanqu*” (*ibíd.*), aunque mantiene una posición inferior a la del *jilanqu*.

Un peldaño superior al del *jilanqu* se encuentra el cargo de Segunda mayor. En la división del ayllu por niveles, este cargo correspondería al ayllu mayor. El cargo de Segunda mayor también es nombrado por la lógica de la rotación del *muyu* turno y para su elección, el cabildo al que le corresponde el turno presenta una terna a la consideración de las bases del ayllu, aunque –recordemos– al interior de este cabildo y siguiendo la lógica del *muyu*, corresponde al ayllu en el que “cae” el turno. La elección última del Segunda mayor corresponde así a las “bases del ayllu”; las que en consideración de los méritos y la capacidad de los propuestos elaboran la terna que será presentada en el cabildo. Esto quiere decir que, “claro, todos pasan el *thaki*, pero al siguiente *thaki*, para una autoridad un poco más máximo [el Segunda mayor, para el caso], elige la comunidad, la base, en un cabildo” (Gregorio Cruz, en entrevista). La rotación del turno “pasa” por una comunidad, por un *jisk’a* ayllu, para el máximo cargo, dentro del ayllu mayor. Al interior del *jisk’a* ayllu se sigue la lógica del *muyu* turno entre sus miembros para

6 El “encargado” *jilanqu* no representa un cargo propiamente, ya que su designación proviene del *jilanqu* y es a él a quien sirve. Puede decirse que se trata de una especie de delegado-secretario del *jilanqu*, en aquellos ayllus en los que será necesario un “encargado” suyo.

nominar a los candidatos, de entre quienes han cumplido los cargos originarios anteriores. Éstos son presentados al cabildo del ayllu mayor en una terna, para que sea esta instancia la que, finalmente, elija a la autoridad. El Segunda mayor conforma propiamente el gobierno del ayllu y en tanto tal, “es bien respetado en el ayllu” (Angel Cayo, mallku Justicia, Consejo de *mallkus*; 26-abril-2011).

Esta conformación, claro, no excluye al resto de las autoridades de dicho cuerpo gubernativo, aunque a la cabeza del Segunda mayor. Es decir, que el gobierno del *jach'a* ayllu se encuentra conformado por un cuerpo colectivo, compuesto por autoridades originarias de los distintos niveles del ayllu. La propuesta de Estatuto orgánico del Ayllu Panacachi, de la segunda sección del municipio de Chayanata, de la provincia Rafael Bustillo, nos lo aclara. Según este documento, el gobierno de dicho ayllu está conformado, de acuerdo al orden jerárquico, por

- Segunda mayor,
- Jilanqu del cabildo,
- Alcalde comunal,
- Tata Justicia,
- Alcalde escolar y los
- Pachaqas (*cf.*: Estatuto ayllu Panacachi, art. 14).

En este caso, el rasgo distintivo viene dado por el cargo de *tata* justicia (señor justicia, pero no juez, ya que el que juzga es el cabildo comunal y el *tata* justicia hace cumplir el veredicto; traducción libre), que en la mayoría del resto de los ayllus no se encuentra. De acuerdo a la propuesta de Estatuto, se trataría de una autoridad, en la estructura de gobierno “del cabildo que en jerarquía es menor al jilanqu” (estatuto citado, art. 31).

Este gran ayllu se conforma por 9 cabildos, los que en su organización territorial, reproducen las tradicionales parcialidades del *alajsaya* (la parte superior) y del *manqasaya*, es decir, la parte de abajo. Sin embargo, además de esta conformación dual, en este caso también encontramos una tercera división, denominada *taypirana*, o sea, la parcialidad del centro. Estas tres parcialidades no son contradictorias con la dualidad del esquema andino, por cuanto el *taypirana* no es sino la unión de las dos parcialidades anteriores y actúa en tanto centro vital.⁷

En la *marka* Pocoata, a partir de mediados de la primera década del presente siglo, por encima del segunda mayor encontramos todavía un nuevo nivel de

7 El concepto *taypi*, que en el ejemplo actúa como subfijo, no es un concepto topológico, sino antes un instrumento hermenéutico, que permite comprender el principio organizador de la relación de contrarios antagónicos. Ello, en consecuencia, no niega que dicho principio pueda, claro, también servir para la organización del territorio, como en este caso. Para ampliar el debate respecto a las características del *Taypi*, véase Guzmán, 2009.

autoridades reconstituidas. Se trata del *kuraka*, autoridad originaria superior, que apesar de ubicarse encima de los segunda mayor, no llega a ser todavía *mallku* (título reservado a los componentes de la FAOI-NP). En esta *marka* “existen dos ayllus mayores, dos parcialidades: *alaxsaya* y *manjasaya* y cada una tiene su *kuraka*; de ahí se van ordenando sucesivamente hacia abajo” (*mallku* Emilio Gagueguillo, FAOI-NP, comunicación personal; 27-abril-2011). Se trata de las grandes parcialidades del sector arriba y del sector abajo, respectivamente en Pocoata, que representan la organización de los ayllus según la configuración dual del territorio. Este principio organizativo se encuentra presenta en todos los niveles del ayllu y tiene, en este caso, la fase última de la organización dual de la *marka* Pocoata. Tal es así que el *mallku* Cornelio Niño nos aclara. “Yo soy *alaxsaya*, pues. De ahí era *kuraka*. El *urinsaya* también tiene su *kuraka*. Dos *kurakas*. Se ligue en septiembre también; en septiembre, por un año. Un año es *kuraka*. En el propio ayllu los posesionan” (Cornelio Niño Chocani, en entrevista).

Consiguientemente la sola presencia del *kuraka*, sirve también para la precisión del carácter jerárquico de la organización, del sistema de autoridades originarias. Nótese que en el plano de las parcialidades de la *marka*, la estructura del cargo de *kuraka* se presenta en términos diárquicos, lo que aún no acontece en los niveles inferiores subsiguientes: el ayllu medio, el cabildo o el *jisk'a* ayllu. La organización dual, a su vez, es una aproximación, en el proceso de la reconstitución de los ayllus, a la lógica diárquica existente durante la precolonia en la región andina (*cf.*: Rostworoski 1999).

Una configuración similar al de la *marka* Pocoata y sus 12 ayllus, encontramos en la *marka* Sacaca. Ésta cuenta con 9 ayllus mayores. También aquí, la organización territorial última se presenta en términos de dos parcialidades mayores, la de arriba y la de abajo, aquí denominadas *aransaya* y *urinsaya*, respectivamente. Sin embargo, no cada una de estas parcialidades cuenta aún con sus respectivos *kuraka*. En el estado actual de la reconstrucción del sistema de autoridades originarias, por tanto las *markas* aún no han completado el mismo, con la configuración de su diseño dual de autoridades mayores. En algunos casos, como en el de Sacaca, este diseño en su nivel superior comienza (a partir del año 2010) a configurarse, apoyándose en este inicio solamente en la elección de un *kuraka*. Al contrario, en otras *markas*, la necesidad de reconstituir a las autoridades *kuraka* todavía es tema de debate interno. Esto se puede ver, finalmente, con respecto a lo que sucede en la *marka* Chayanta, en la que, “más que todo, todavía no hay su cabeza” (Becerra, en entrevista), es decir sus *kurakas*.

El sistema de cargos originarios, por último, culmina en el nivel de las cuatro *markas* que conforman Charkas-Qharaqhara. En este nivel, las autoridades originarias son denominadas *mallkus*. Su nominación se realiza en el *tantachawi* (lit. gran asamblea o sea congreso; traducción libre), en el que participan todas las autoridades originarias de los ayllus del norte potosino; desde *jilanqus*, segunda

mayor y *kurakas*, así como ex-autoridades, junto a quienes ostentan cargos políticos. La gestión de los *mallkus* tiene una duración de dos años y su nominación corresponde a la lógica de la rotación del *muyu* turno; esta vez según *markas* y dentro de ellas, de acuerdo a los *jach'a* ayllus. También aquí, para estos cargos superiores, se combinan el principio de la rotación del *muyu* con el de la meritocracia.

En el nivel general, regional, de las cuatro *markas*, en el norte potosino, el órgano de gobierno viene a ser el consejo de autoridades. Este consejo, conformado por los *mallkus*, que provienen de las cuatro *markas*, asume entonces el carácter de gobierno propio, en este nivel regional. Su relacionamiento, por tanto, con el Estado, se establece con los niveles superiores de éste, es decir con la Presidencia, Ministerios o la Gobernación departamental. Se trata de una realidad que resulta aceptada aún por los principales operadores estatales, como puede observarse en el acuerdo firmado entre los *mallkus* de la FAOI-NP y el Presidente, el 4 de octubre de 2011, luego de una audiencia en el palacio de gobierno, en La Paz. El acuerdo es firmado por “el Consejo de Gobierno Originario de los Suyus Chcarkas-Qharaqhara” y el presidente.⁸

Cargos políticos

Los cargos políticos que, en servicio de la comunidad se cumplen, son los de “líder” de la comunidad, alcalde y corregidor; excepcionalmente, donde fueron organizados Distritos municipales, también debe considerarse al sub-alcalde como un cargo político. Empero, estos cargos no forman parte del *tbaki* (*cf. supra*) de los cargos de autoridad originaria. Sin embargo, al igual que en los cargos originarios, también entre los cargos políticos encontramos diversos niveles jerárquicos, que corresponden a distintos niveles del Ayllu. Pero, entre los cargos políticos, no a todos se les reconoce autoridad; en esos casos, las funciones que cumplen se circunscriben al de apoyo a la comunidad. Por otra parte, digamos que estos cargos tienen diferentes orígenes. Unos (los de alcalde y corregir) se originan en la

8 El acuerdo en cuestión fue firmado en medio de un contexto nacional convulsionado, a raíz de la marcha en defensa del Territorio Indígena del Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), iniciada a fines de agosto por los indígenas de ese territorio amazónico y respaldado por la Central indígena del oriente boliviano (CIDOB; organización indígena de las tierras bajas) y el Consejo nacional de ayllus y *markas* del Qullasuyu (CONMAQ; organización indígena de las tierras altas). Esta acción de protesta fue secundada por amplios sectores nacionales, particularmente de la ciudad sede de gobierno (La Paz). Pero, no todos los ayllus participaron activamente en la acción y la FAOI-NP, específicamente, mantuvo una pasividad expectante, aunque aprovechó la situación, para obtener de parte del gobierno algunos acuerdos. Formalmente, esta federación, mediante el acuerdo firmado, comprometió al gobierno a la suspensión temporal de los trabajos de exploración minera en Sacaca, a fin de proteger los reservorios de agua de la contaminación y precautelar los lugares considerados sagrados (*mallku quta*, la laguna del *mallku*; traducción libre) del lugar.

colonia, mientras que otros, como el de líder y los de la junta escolar, responsable de salud, tienen su origen en la Bolivia de las últimas décadas del siglo pasado.

A pesar que no forman parte del *thaki* de autoridad originaria, entre los requisitos y la lógica de nominación, se encuentran grandes similitudes con los que rigen para los cargos originarios. Tal es así que, por ejemplo, el Estatuto del ayllu Sullka urinsaya, al respecto se señala, “[p]ara ser elegido sub-alcalde y otras autoridades superiores se requiere: a) Ser originario de alguna de las comunidades o cabildos [...] b) Haber ejercido con responsabilidad cargos de segunda mayor, jilanqu, mallku y alcalde comunal. c) Respetar muyu turno” (estatuto del ayllu sullka urinsaya, art. 22). Entonces, a pesar que este cargo no forma parte del *thaki* del cargo originario, sí se valora en este caso, el cumplimiento de aquellos cargos. La razón para ello se encuentra en la experiencia, en el relacionamiento con las instituciones estatales, que conlleva el ejercicio de los principales cargos originarios, como son los de *jilanqu*, segunda mayor y/o *mallku*. Por otra parte, junto a este requisito, hay que subrayar aquél referido al respeto del *muyu* turno que, como vimos, proviene de los principios de la democracia del ayllu.

El cargo político más pequeño se refiere al denominado “líder” de la comunidad. Puede ejemplificarse, con este cargo el caso particular de la asunción de responsabilidades, pero excenta de autoridad, porque “el líder, es líder nomás de su comunidad y su tarea es orientar; pero no es autoridad. En cambio, la Autoridad tiene, pues, autoridad en el ayllu, por eso también es Autoridad” (Aurelio Ambrosio, Consejo de *mallkus*; 1-mayo-2011). Este dato es importante, también para apreciar la relación entre lo individual y lo colectivo, en el cumplimiento de una responsabilidad y el ejercicio de autoridad. El término “líder” tiene una clara connotación individual, contraria a la predominante visión comunitaria de las sociedades de los ayllus. Sin embargo, en éstos el líder no tiene autoridad, es decir no ejerce su individualidad en tanto “líder”. Al contrario, la capacidad individual de éste se encuentra subordinada al servicio de la comunidad, a la que debe aportar con sus “orientaciones”. Así, los sendos “talleres de formación de líderes” que las ONG auspician con insistencia en los ayllus del norte potosino y que ocasionaron las sospechas que, a la larga, el sistema de autoridades originarias tendería a desintegrar su carácter colectivo, en beneficio de un sello individual, quedaron superadas.

Los demás cargos (junta escolar, alcalde y otros), aunque también son de servicios sí contienen autoridad, porque “representan” a la comunidad a lo largo de su gestión, en las distintas instancias institucionales del Estado. Se trata, sin embargo, de una “autoridad” inferior a la que conlleva el ser autoridad originaria. El primero, representa a la colectividad en los asuntos de la educación colegial ante el Ministerio de Educación, expresado por la Dirección distrital. Por ello se entiende el cargo como el de “un servicio de autoridad a la educación” (Gregorio Cruz, en entrevista). Para el ejercicio de este cargo, en el ayllu Chayantaka de la *marka* Chayanta, el requisito es el de ser persona casada, porque “su deber es

ejercer más o menos como un padre de familia, a la educación” (*ibíd.*). La duración del cargo es de un año y su elección corresponde a la lógica del *muyu* turno. Un hecho similar se observa con respecto al del responsable de salud.

Por medio de estos cargos, la comunidad ejerce el control social en las áreas de educación y de salud. En tal sentido, el “junta escolar” y el responsable de salud deben presentar en los periódicos cabildos comunales, el informe de su área de responsabilidad y (re)transmitir las decisiones de la colectividad, a las instancias estatales respectivas (observación directa del cabildo del ayllu Qariwa 30-abril-2011).

En la nomenclatura de los cargos políticos, también nos encontramos con el cargo de alcalde (*cf. infra* V.2) Aclaremos que en estos casos, este cargo se diferencia del “alcalde comunal” inscrito en el marco de los cargos originarios (*cf. supra*), porque aquí sí hablamos de un cargo político en el marco comunal. En los casos de la presencia del alcalde comunal, se supone que el cuidado de los sembradíos corresponde al *pachaqa* o *kamayyu*. En este sentido, este cargo de alcalde comunal supone un escalón superior a los dos cargos anteriores, es decir, al del responsable de la junta escolar y del responsable de salud; pero, insistamos, no se encuentra presente en todos los niveles del ayllu. En el ayllu Chayantaka, por ejemplo, al alcalde comunal solo se lo encuentra en las comunidades más grandes. En las comunidades pequeñas encontramos a un encargado de *jilanqu*. En estos casos y siguiendo el sistema de autoridades, el alcalde comunal ocupa un sitial superior a éste. Su gestión dura un año y la lógica para la nominación no responde al *muyu* turno (lo que significa que, incluso, ex-autoridades originarias puedan reasumir un cargo político). En este ayllu, el cambio de la mitad de los alcaldes se realiza en *anata* (carnaval, traducción libre) y la otra mitad en agosto. En ambas ocasiones también son renovadas las autoridades de *jilanqu*.

En algunas comunidades grandes, como en San Miguel de Qari, del ayllu Qariwa, perteneciente a la *marka* Pocoata, incluso encontramos dos alcaldes comunales, correspondientes a las parcialidades internas de las comunidades de arriba (los arribeños) y de las comunidades de abajo (los abajeños). El cambio de estos alcaldes se realiza en ocasión de la fiesta patronal del pueblo –el 29 de septiembre– oportunidad en la que los alcaldes que asumirán al sub-siguiente año, son seleccionados. Aquí, incluso, rige la lógica de la rotación del turno, a diferencia de Chayantaka, al interior de los miembros de cada parcialidad.

Entre los cargos políticos el más importante es el de corregidor. Se trata de un cargo que se ejerce en algunos ayllus. Al igual que todos los cargos políticos, también éste no es parte del *thaki* originario, aunque el cumplimiento de los cargos originarios menores se considera positivamente para asumir como corregidor. Por otra parte, la presencia de este cargo marca algunas contradicciones que deben aclararse. En principio, se trata de un cargo que según varios *mallkus* ya no existiría y que se encontraría asimilado, bajo otro nombre y función, a la estructura de los cargos originarios. Por otra parte, se trata de un cargo que, a

la luz de la NCPE no existe ya. En todos los casos, la presencia de este cargo, su asimilación a la estructura de los cargos originarios o sencillamente su desaparición, debe enmarcarse en el tiempo político boliviano particular (2009, año de la vigencia de la Nueva Constitución y 2011, año de la observación), en el que se desarrolla el proceso de reconstitución de los ayllus y sus autoridades. Como todo proceso, éste es complejo y contradictorio. Es, pues, el tiempo de transición entre un ordenamiento político institucional y otro. El impacto de este tiempo político de transición en los ayllus, nos presenta precisamente estas contradicciones, en relación, para el caso, al cargo del corregidor.

Así las cosas, entonces, entendamos las opiniones de las propias autoridades originarias sobre el tema. Acerca del cargo de corregidor, Gregorio Cruz señala que, “anteriormente ese cargo había sido del español, ¿no? Entonces, justamente la figura era como autoridad política; eso era. Pero ahora, poquito a poco estamos cambiando, ya no existe ese cargo. Puede ser que ese cargo no vamos a perder, solamente vamos a cambiar de nombre” (Gregorio Cruz, en entrevista). El cambio no es abrupto en todo el norte potosino, porque “actualmente hay todavía corregidores. Existe, pero acompañados de la autoridad del segunda mayor trabajan ellos” (*ibíd.*). Tampoco es general su asimilación o su desaparición, ya que, mientras en algunos casos hablamos de asimilación, en otros todavía los encontramos vigentes. Donde el cargo de corregidor se ha disuelto del todo, es en el máximo nivel de la representación de las autoridades originarias del norte de Potosí, vale decir en la FAOI-NP. En la Federación, efectivamente el corregidor ha sido asimilado a la estructura de cargos originarios, con el denominativo de *tata mallku* de justicia.

En los niveles inferiores, entonces, la situación muestra mayores grados de contradicción. En algunos casos, como en el ayllu sullka Jilaticani, de la *marka* Sacaca, es la observación a la nueva Constitución lo que ha contribuido a su desaparición o asimilación. Así, este cargo

hasta el momento ha sido asimilado; esos cargos no existen. Porque, según la Constitución, en ningún artículo ha dicho que el Cantón [unidad territorial política administrativa, vigente hasta antes de la aprobación de la nueva CPE] hay, que es que Corregidores son autoridades. Entonces, realmente, nosotros según el Estatuto hemos visto. Esas autoridades, en sindical había; eso nosotros ya hemos rechazado (Juan Mamani Flores, en entrevista).

Por supuesto que entre los cargos políticos también debemos considerar aquellos que se refieren a la representación de los ayllus, en la institucionalidad estatal, ya sea municipal, departamental o nacional. Son los cargos representativos como los de concejal municipal, asambleísta departamental o parlamentario nacional asumidos, según nuestras observaciones, como cargos políticos, por parte de los ayllus. Para estos casos, pero, la lógica andina de la rotación del *muyu* turno o la postulación por parte de su cabildo o de su ayllu mayor, pierden importancia, ante las designaciones provenientes por parte de los partidos políticos. “Hablando

de senadores [parlamentarios, aunque también es extensivo a la representación que ejerce el asambleísta o el concejal municipal], vienen de arriba. No es de la organización, es elegido por el color político también” (Adelio Quino Aya, en entrevista). En consecuencia, no únicamente estos cargos se encuentran lejos de las huellas del *thaki* originario, como el resto de los cargos políticos, sino que la distancia entre la sociedad de los ayllus y su “representación” política en los distintos niveles de la institucionalidad estatal es notoria.

De todas maneras, es el “color político”, es decir son los partidos políticos, quienes en último término eligen a los representantes de los ayllus, al margen de la organización, o sea al margen de la institucional política originaria, vigente en todos los niveles del ayllu. La utilidad que estos cargos pueden representar, entonces, para los ayllus y sus autoridades originarias, es temporal, en función de la cercanía con la institucionalidad estatal, que aquellos representantes políticos poseen. En la medida en que aquella utilidad presenta baja capacidad mediadora, serán los ayllus, quienes se opongan políticamente a sus “representantes” formales, así como a la institucionalidad estatal a la cual pertenecen.

Distinta es la situación, en relación al cargo político del sub-alcalde, correspondiente a un Distrito municipal. Este cargo no es electivo, en el sentido del voto individual y secreto. Son los ayllus y el cabildo, quienes eligen a su sub-alcalde. Lo hacen siguiendo la lógica de la democracia de los ayllus. La elección se realiza “en forma rotativa, de acuerdo al turno” (Estatuto del Ayllu Chayantaka, art. 9), bajo propuesta del cabildo al que pertenece el “postulante”.

Cargos religiosos

Para los máximos niveles de la estructura de cargos, es decir en la FAOI-NP, en las *markas* y en los ayllus mayores, no existen cargos religiosos denominados mayordomo, alférez y fuera. Estos cargos los encontramos en algunos *jisk'a* ayllus o comunidades. Claro que ello se debe en gran medida a la presencia de los templos en las comunidades, en torno a los que se organizan las fiestas patronales. Estas fiestas, a su vez nos remiten a la reducción toledana y la consiguiente fundación de los pueblos indígenas, durante el inicio de la colonización. Pero, a pesar de estos templos, no debe asumirse que también se encuentre cotidianamente en ella el párroco presente. Al contrario, en la mayoría de las comunidades o *jisk'a* ayllus, ya no encontramos de manera permanente al párroco. Éste, solamente llega para celebrar la misa durante las fiestas patronales que la comunidad celebra, porque habitualmente se encuentra en la capital municipal correspondiente. Por este servicio, la comunidad retribuye con un monto económico, que varía de uno a otro ayllu, al clérigo. En ese orden, los cargos religiosos representan con mucha claridad legados coloniales. Aunque, simultáneamente puede entenderse a la fiesta patronal, también como un elemento identificador de la propia comunidad.

Así, mayordomo, alférez y fuera en los ayllus mayores o *jach'a* ayllus, son tan poco frecuentes, que puede hablarse de un proceso de extinción.

Hasta el momento, realmente nosotros hemos rechazado [aquellos cargos]. Estamos rechazando con alma. Pero hasta el momento, en esas fiestas, no estamos cien por ciento, ¿ya? En este momento, hay fiestas patronales; todo hay, ¿no?, como decimos, Tata Santiago, etc., etc. Hay esas fiestas, pero realmente nosotros manejamos como autoridad, ¿no? (Juan Mamani Flores, en entrevista).

La preservación de las fiestas patronales e incluso la de los santos (el más frecuente es el Tata Santiago; el señor Santiago)⁹ que sirven de imagen a las mismas, no supone entonces, necesariamente también la mantención de los cargos religiosos, de origen colonial. Apoyados en Juan Mamani, podemos decir que también en este caso, al igual que en el del cargo político de Corregidor (*cf. supra*), se observa un desplazamiento de los cargos de origen colonial. Las funciones que éstos cumplían, para el caso respecto a los servicios religiosos, son entonces asumidas por las autoridades, aunque solamente en relación a la festividad patronal.

De tal forma, que en los ayllus, las fiestas se “hacen nomás; lo hace el pasante. Pero no, ya no manejan eso de los españoles que había, ¿no?, crucitas, ¿no?, eso nosotros ya rechazamos. Sí, como costumbre hacemos. Realmente hacemos con nuestra Pachamama [*cf. nota anterior*], todo en eso relacionado” (*ibíd.*). El desplazamiento anotado, entonces, abarca a la vez al propio contenido de una festividad patronal, asumida ésta como la fiesta de un patrono del altar católico. También en este campo, pero, estamos ante un proceso en su fase inicial, por lo que incluso este segundo desplazamiento no puede considerarse como la ruptura con el legado católico. Es posible pensar que aún en este nuevo desplazamiento (el de la cruz católica, por la Pachamama, para el caso), nos movamos en el ámbito del legado colonial. Es posible asumir este criterio, si consideramos “*Pachamama*” como una deidad femenina, es decir, en el léxico católico cristiano, una virgen; por lo que, nuevamente, hablamos de un proceso inicial, similar a los observados en las reconstituciones del territorio, de la organización social y de los sistemas de autoridad.

9 En el altiplano boliviano, abundan las fiestas patronales que tienen como referencia a Santiago, así como la fecha (25 de julio) de esa festividad. Las raíces se encuentran en los años iniciales de la conquista. Al grito de guerra “Por Santiago” (un antiguo legado de las cruzadas europeas en contra del mundo musulmán) arremetían las tropas españolas contra las comunidades indígenas, disparando sus arcabuces. El detonador ruido, similar a estruendo de un rayo, junto al grito de “Santiago”, llevaron a identificarlo con el rayo (*Illa*, en aymara). En el período pre-hispánico, la festividad del *Illa* se celebraba en lo que hoy es el 25 de julio; festividad que continúa celebrándose, pero bajo el denominativo de “Santiago”. Esta festividad, antiguamente, era la ocasión para rituales iniciáticos (lo que sigue practicándose) en los círculos de los “sacerdotes” aymaras (*yatiri*, en aymara y *jampiri* en quechua). Este ejemplo de Santiago es extensivo, en lo que a la sobre posición del panteón católico a los referentes cósmicos de la espiritualidad andina se refiere, hacia otras imágenes santificadas.

Al contrario, en el marco de la lógica del pensamiento andino, *Pachamama* es un compuesto conceptual, es decir, son varios conceptos aglutinados conformando uno nuevo. Es factible ello, debido a que tanto el aymara como el quechua son idiomas aglutinantes. Se trata de un compuesto conceptual resultante de la convergencia de tres conceptos. *Paya*, (dos o dualidad), utilizado aquí en su abreviación de *Pa*; *ch'ama* (energía, en su momento de eclosión) y finalmente *maya* (uno o unidad) utilizado también en su abreviación de *ma*. En este sentido, el significado de *Pachamama* resulta en “la dualidad de la energía, en la unidad”; muy distante, como se observa, de toda deidad o imagen santificada; sin importar si es o no femenina.

En el contexto socio-político de la primera década del presente siglo, en el que se inscribe el proceso de reconstitución de los ayllus o lo que se ha dado por llamar, de descolonización, en particular para el caso de las sociedades rurales, los ecos del legado religioso colonial aún se mantienen. Éstos llegan débiles a los niveles medios e inferiores del ayllu y se encuentran ausentes en los niveles superiores. Los cargos religiosos que hemos observado en las comunidades, en particular en San Miguel de Qari, en el norte de Potosí, son dos de los tres creados durante la colonia. Se trata del mayordomo y del alférez, encontrándose ausente el de fuera.

El *kurak mallku* de la FAOI-NP, Gregorio Cruz, recuerda

un poquito cuando [yo] estaba todavía chiquito, mi papá ha hecho esa función [la del mayordomo]. Sí, netamente era el cuidado de la parroquia que hacía. Era trabajo que realizaba coordinadamente con el Padre, o sea que había sido obedecer al Padre. Porque antes tenían como norma, de hacer con la iglesia un servicio. Seguramente gestionaba los pasantes de las diferentes comunidades, ¿no? Tenía que ir a informar cuándo, cómo, hacer la misa. Entonces, poco a poco se ha perdido; ya no existe ese mayordomo (Gregorio Cruz, en entrevista).

En algunos *jisk'a* ayllu, como en San Miguel de Qari, al contrario, aunque encontramos al mayordomo y al alférez, la actividad que desarrollan ya no consiste en la asistencia al párroco en la organización de la misa, porque además, también en este pueblo, como es frecuente en la región, no reside permanentemente el párroco. Entonces, la función que cumplen ambos cargos religiosos de origen colonial, son la de pasante de la fiesta de San Miguel, el 29 de septiembre; es decir, la de organizador de la festividad, a fin de “pasar” la fiesta patronal. En este caso, se preservan ciertamente los nombres (mayordomo y alférez), pero sus funciones son muy distintas a las que cumplían durante la colonia y hoy solo se circunscriben a las de “pasantes” de la fiesta patronal de San Miguel, considerado el santo del pueblo.

Sin embargo, en otros ayllus, estos cargos no únicamente se preservan, sino que incluso la función que cumplen se amplía, en comparación a la de solamente pasante. Por ello, estos cargos, “sigue, está –nos dice Cornelio Niño Chocani– nosotros estamos manteniendo. Todo mantenemos: mayordomo, dios tata, alférez,

todo. Yo también, este año de dios awki, dos años he hecho [de pasante]. De medio año he venido aquí” (Cornelio Niño Chocani, en entrevista). En este ejemplo, observamos que el legado colonial de la cristianización, se reproduce, a pesar de la ausencia del párroco, la mayor parte del año o del contexto político nacional de descolonización, en particular en los pueblos indígenas. Destaca ello, no únicamente por el recuerdo y la valoración del “dios tata” (Dios, el señor) o aquello de “este año de dios awki [dios ancestral]”, muy semejante al “en este año de nuestro Dios padre”, que figuraba en toda comunicación escrita, en el mundo colonial.

La función de estos cargos religiosos será la de “cuidar la iglesia, sí. Cuando llega la misa pagamos 80 bolivianos al cura, sí. Esa es función. Hay que limpiar, hay que ayudar, Cada domingo hay que dar un acullico, también un alcoholcito [libiar con alcohol]” (Cornelio Niño, en entrevista). Destaquemos que, a pesar que dos de los cargos religiosos que los indígenas debían asumir durante la colonia se mantienen, el tercero (el de Fuera) se ha perdido. Por otro lado, la obligación que conllevan esas funciones también resulta modificada, con relación a las funciones iniciales de dichos cargos. Ello se debe a que, reiteramos, el párroco solamente llega al ayllu, en ocasión de la festividad patronal; ocasión en la que se le cancela los 80 bolivianos. El resto de los domingos (días habituales para la celebración de la misa, en el mundo católico) es el mayordomo y el alférez quienes “sirven”, “atienden” al templo, por medio de un acullico y la libación (*ch’alla*, en el mundo andino) con “alcoholcito”. Ello nos habla, pues, del impacto que la ausencia del párroco ahora causa en la comunidad, en relación a la religión y las prácticas espirituales.

Estamos frente a la auto organización indígena, ahora en relación a la atención y el cuidado del templo; obligaciones que durante la colonia y hasta bien entrada la república, eran asumidas por orden eclesiástico. En el *jach’a* ayllu Pisaca, del cual proviene Cornelio Niño, estas obligaciones son entonces asumidas por los propios comunarios.

Del [*jach’a*] ayllu somos, cada uno conocemos del lugar; no es de un ayllu nomás. Como muyu también es; otro muyu es pues. Ese muyu no se toma en cuenta para autoridad. Igual un año es, los mayores dos años. Pero joven no puede hacer. Lo que toca a un joven, ya está con mujercita, ese nomás, a ese toca (*ibíd.*).

Es una obligación colectivamente asumida, por ello también hablamos de un *thaki*, de un recorrido, aunque este recorrido no forma parte de la trayectoria para asumir los cargos de autoridad originaria. Aquí también, el *muyu* rota, tanto por entre los distintos pequeños ayllus que componen el gran ayllu, como al interior de éste, con lo que el principio de la rotación (el *muyu* turno) queda nuevamente habilitado.

Los cuatro grandes *suyus* del norte potosino, en consecuencia, presentan una amplitud muy variada, no únicamente en lo geográfico, sino principalmente en

lo que al sistema organizacional de cargos se refiere. En esta región, ciertamente observamos el predominio de la matriz andina, junto a un proceso notorio de disolución de los cargos originados durante la colonia. Este proceso, pero, a la vez muestra complejidades tales que relacionan unos cargos (los originarios) con otros (los coloniales), sin que, empero, lleguen a confundirse unos y otros (“otro muyu es pues”). El predominio anotado, lo hemos observado en la lógica de la elección de las autoridades, en la rotación del turno para asumir la responsabilidad y en el sentido del servicio a la colectividad, durante el tiempo que dura la gestión. Pero, se trata de un cuadro que, pese a su complejidad, no cuestiona el predominio de los cargos originarios. Por otra parte, digamos que estamos en presencia de dos movimientos contradictorios (el del predominio y el de la disolución), expresivos de los nudos socio-institucionales de un solo momento histórico; precisamente el de la reconstitución de los ayllus. Expresan así, solo un momento dentro de un proceso más largo, en el que la nota sobresaliente viene dada por la reconstitución de una matriz indígena andina, reconocida formalmente ahora en la Constitución Política del Estado (CPE).

Lo importante será subrayar, empero, que este predominio significa, principalmente, la reproducción de valores y principios andinos. Entendemos que son estos valores y principios los que orientan la constitución y estructuración de los sistemas de cargos y de representación. Incluso, en los cargos que pertenecen a otras nomenclaturas, como ser la colonial o la republicana. La orientación, claro, está dada en el marco de la interrelación con aquellos otros ordenamientos.

1.2 Lógicas de participación

En este acápite abordaremos las formas bajo las que la población de los ayllus del *suyu* Charkas-Qharaqhara participan en el debate de los asuntos públicos, que involucran unas veces de manera directa al ayllu y otras de manera indirecta, al constituir intereses del departamento al que pertenecen o finalmente, al país todo. El problema a considerarse se refiere a dicha participación, en una sociedad comunitaria. Así, la participación social estará condicionada por el carácter colectivista de las sociedades de los ayllus.

El abordaje será desarrollado en dos momentos analíticos: la toma de decisiones, primero y luego, la movilización indígena. Para el primero, consideraremos principalmente la participación social colectiva, por lo que la toma de decisiones y la deliberación previa son eventos colectivos y tienen su institucionalidad, en el cabildo o asamblea general en los ayllus y en el *tanta charwi* (congreso o también entendido como “gran evento para la deliberación”, traducción libre) o congreso regional, es decir Congreso de los ayllus del norte potosino. Mientras que en el momento analítico referido a la participación social hablaremos de la forma en la que son tomadas las decisiones, así como la forma de la movilización propiamente.

El desglose de los dos momentos en el análisis, nos servirá, entonces, para comprender las modalidades de la toma de decisiones, teniendo en cuenta que el ayllu presenta un orden interno segmentado. Ello quiere decir que las decisiones, en unos casos, abarcarán a los ayllus en su nivel general, en otros casos a su nivel intermedio o finalmente, en otros casos, a los niveles inferiores, a los pequeños (o *jisk'a*) ayllus. Pero este conocimiento también tiene la utilidad de familiarizarnos con la manera en que son validadas las decisiones generales, desde los segmentos inferiores e intermedios del ayllu. Por otra parte, estas formas de deliberación también deberán ser observadas, según el grado de participación de la colectividad, de la que se forma un nuevo conocimiento en los participantes, esta vez referido al problema puntual que se delibera. Para nuestro segundo momento de análisis, el abanico de la observación abarcará el seguimiento, la evaluación y el control a la gestión de las autoridades, hasta la movilización indígena. Mientras que en el primer caso nuevamente se mostrará su aplicación, de acuerdo al orden segmentado del ayllu, la movilización revelará distinciones en su puesta en práctica, también según el grado de participación de los comunarios de base y de sus autoridades.

La especificidad de los mecanismos, tanto de la toma de decisiones, como de la movilización, son elementos en los que se expone la concretización de algunos componentes de la cultura política; para el caso, de las acciones y actitudes de los ayllus del *suyu* Charkas-Qharaqhara. Entendemos que por medio de tales mecanismos, se objetivizan los valores y los principios que portan aquellos ayllus. Así, esta especificidad comprendida desde un nivel de mayor abstracción analítica, nos posibilitará a la vez, en el conjunto de la investigación, compararlas tanto con los ayllus de otros departamentos, como con los ayllus de otros momentos históricos (*cf.* *supra* III y IV).

Formas de toma de decisiones

La participación social en la toma de decisiones de la colectividad se diferencia cuando de los distintos niveles del ayllu se trata, por un lado y por otro, cuando del plano general del *suyu* Charkas Qharaqhara se habla. Esta diferencia radica en el tipo de participantes en los distintos eventos deliberativos y no solamente en el carácter de estos eventos. Mientras que en la comunidad de base la participación es directa, en los niveles superiores, esta participación es “delegada”. La delegación, pero, tendrá la función no de sustituir la decisión adoptada en los niveles de base, sino la de (re)transmitirla, a los niveles superiores. Así, la participación de las bases, en la toma de decisiones, se mantiene aún en los niveles superiores, a los que se accediera a través de la delegación.

Este mecanismo entra en tensión, sin embargo, cuando las decisiones asumidas en los *jisk'a* ayllus difieren, en los cabildos de los niveles superiores del ayllu. Se

trata de una oportunidad en el que la lógica del consenso funciona a la vez como mecanismo de la unidad. El requisito para ello, será que las propias decisiones asumidas en los niveles inferiores sean decisiones genéricas, es decir no específicas. Es esta generalidad lo que, a la vez, permite los márgenes en los que se moverán sus delegados y autoridades, en eventos deliberativos de los niveles superiores del ayllu. Importa ello, porque no solamente nos habla de la tensión entre decisiones asumidas en los niveles inferiores con respecto a las decisiones de los niveles superiores, cuando se presentan este tipo de casos, sino también debido a que nos ilustra de la función de la delegación-representación. En efecto, aunque éstos no sustituyen las decisiones asumidas en los niveles inferiores, sí cuentan con márgenes necesarios como para, en el desarrollo de los eventos deliberativos de niveles superiores, encontrar los puentes necesarios que posibiliten el consenso, con el resto de los *jisk'a* ayllus.

Entonces, en el nivel básico del ayllu tenemos la participación general de la comunidad en los eventos deliberativos, denominados generalmente como cabildo comunal. Efectivamente; citemos a manera de ejemplo el cabildo comunal en Santiago de Qari, del ayllu Qari, de la *marka* Pocoata, el 30 de abril de 2011. En aquél evento participaron todas las autoridades originarias en vigencia y las ex-autoridades, junto a la población. Este tipo de cabildo es convocado por las autoridades, cada vez que temáticas o problemas que incumben a la generalidad de la población así lo demandan. Globalmente se trata del “nivel primario de decisiones que servirá para plantear propuestas [en el que] participan autoridades de la comunidad, líderes y bases hombres y mujeres [a convocatoria] del jilanqu, en coordinación con el Alcalde de la Justicia” (Estatuto del ayllu Panacachi, art. 45). En términos generales es ciertamente el nivel primario de la deliberación y abierto a toda la comunidad, aunque su convocatoria no necesariamente podrá provenir de la coordinación con el alcalde de justicia, como en el caso específico de Panacachi.

En un nivel superior del ayllu, encontramos la agrupación de varios ayllus en el cabildo; se trata de una instancia de deliberación y toma de decisiones (el cabildo) abierta a la participación de todos los comunarios. En este caso nos referimos a la máxima instancia de deliberación colectiva y se reúne, periódicamente, de manera ordinaria cada mes, a convocatoria del Consejo de autoridades. Para el caso del ayllu Panacachi, participan en esta instancia, “todas las autoridades, segunda mayor, sub-alcalde, Jilanqu, alcaldes comunales, escolares, pachaqas, de agua, sursis, líderes y bases [...]. Además de los representantes elegidos por el ayllu como diputados, concejales y otras que ocupan cargos de función pública” (estatuto citado, art. 41). Podemos decir que estas reuniones abiertas de un cabildo (o sea, de la agrupación de varios *jach'a* ayllus) es entonces la instancia en la que se elige al segunda mayor en tanto principal autoridad, al *mallku* que irá en representación a la Federación de ayllus, así como a los representantes que optarán por cargos públicos, en representación del ayllu (*cf.*: estatuto citado, art. 42).

Subiendo un peldaño en la organización territorial, estamos en el nivel de las parcialidades de una *marka*, es decir en el nivel de la parcialidad de arriba (*aransa-ya*) y de la parcialidad de abajo (*urinsaya*). En esta instancia, la participación de la población tiene otros rasgos. Estas particularidades se refieren a la participación delegada. En este nivel, el principal evento participativo también será denominado cabildo, aunque aquí hablamos del cabildo a nivel de una parcialidad de la *marka*. Por ello los asistentes a estos cabildos son ya delegados de sus respectivas comunidades. Asisten, juntamente a las autoridades de los cabildos, de los ayllu, de los “líderes” de las comunidades, autoridades menores de éstas, las ex-autoridades de los diferentes niveles organizativos de la parcialidad y delegados de los *jisk’a* ayllus, que son elegidos solamente para este evento. Un evento de esta naturaleza puede ejemplificarse en el cabildo de las dos parcialidades, de la *marka* Sacaca, convocada en ocasión de la elección de los primeros *kurakas* de la *marka*, en el proceso de reconstitución de los ayllus en el norte potosino. Ciertamente fue elegido un solo *kuraka* en el cabildo de la *marka* Sacaca, realizado el 9 de enero de 2011, pero aun así, representa un avance en el proceso de recuperación del sistema de autoridades. “Cada ayllu llevaba a sus candidatos y el cabildo ha consagrado, ha elegido; los otros no han traído a su candidato y entonces un *kuraka* nomás tenemos” (*kuraka* Cancio Rojas, comunicación personal, ayllu Sullka urinsaya 7-VII-2011).

Finalmente, en el plano general del *suyu* Charkas-Qharaqhara podemos encontrar tres eventos de participación: el consejo de gobierno del *suyu*, el cabildo de autoridades y el *tanta chawi*. Son eventos que se diferencian entre sí, debido a la participación de las autoridades y líderes comunales. Así, en el Consejo de Gobierno participan los *mallkus* de la FAOI-NP. En el cabildo de autoridades, junto a los *mallkus* de la Federación, participan también los *ex-mallkus*, los *kurakas*, los segundas mayores y los *jilanqus*; todos ellos en tanto autoridades originarias. A ellos se suman los líderes de las comunidades. Por último, la participación en el *tanta chawi*, además de las autoridades y líderes que vimos en el cabildo, también participan miembros de base, de las comunidades y las autoridades políticas (concejales municipales, alcaldes, asambleístas departamentales o parlamentarios nacionales) electos, del norte de Potosí. Por tanto, entre todos los eventos, éste es el que con una más amplia participación social cuenta la FAOI-NP tiene dos *tanta chawi*: uno denominado *mara tanta chawi* (es decir, un *tanta chawi* anual, en el que se evalúa la mitad de la gestión de las autoridades) y otro denominado *jach’a tanta chawi* o gran congreso, que se realiza a la finalización de la gestión de las mismas y sirve, entre otras, para la elección de las nuevas autoridades.

Formas de movilización

Por formas de movilización, en la observación de los ayllus contemporáneos del norte de Potosí, vamos a entender la participación social tanto en la gestión de

las autoridades, como en la movilización social, propiamente. Se trata, no únicamente de la participación social en aquellos dos campos, sino de la prolongación del principio de la deliberación y toma de decisiones colectivas. En tal sentido, puede afirmarse que el involucramiento de la sociedad indígena de los ayllus en el seguimiento a la gestión de las autoridades originarias, así como en las acciones colectivas, constituyen distintas modalidades de movilización.

La gestión de las autoridades de los ayllus del norte de Potosí es constantemente evaluada, por parte de sus “mandantes”. Lo hacen, por medio de distintos eventos participativos y abarcan todos los niveles del ayllu (*jisk'a* ayllu, cabildo, *jach'a* ayllu, *marka* y *suyu* Charkas-Qharaqhara). Esto quiere decir que encontramos una correspondencia entre tipo de autoridad, nivel del ayllu, evento participativo e informe presentado para su evaluación por los participantes. Con todo, es aquí, en las evaluaciones periódicas y colectivas, donde, en consecuencia, se funda el principio del “gobernar obedeciendo”. La aplicación de este principio supone un hábito colectivo, en la práctica democrática de los ayllus. En tal sentido, es que podemos hablar de él como un rasgo paradigmático de la cultura política de los ayllus bolivianos (*cf.* *infra* VI y VII).

Tenemos así, a manera de ejemplo, que, en el ayllu de base Qariwa la discusión en el cabildo del 30 de abril del 2011, giró en torno a la posesión del nuevo *jilanqu*. La posesión fue antecedida por un ritual andino que inauguró el evento. Posteriormente, las autoridades salientes recordaron la forma de la elección de la nueva autoridad y los problemas pendientes del ayllu, que deberían encararse junto la conducción del nuevo *jilanqu*. Estos problemas pendientes fueron, pues, aquellos que durante su gestión, las salientes autoridades no habían logrado resolverlos y de los cuales la comunidad estaba no solamente informada, sino a la vez, los había evaluado con anterioridad. Finalmente, el *mallku* de la FAOI-NP presente, posesionó a la autoridad originaria, recomendándole las obligaciones que como *jilanqu* asume, para con su ayllu. Tanto el informe de las autoridades salientes, como el presentado por el *mallku* de la FAOI-NP fueron discutidos colectivamente, sin que el encuentro emitiera resoluciones sobre aquellos.

A nivel de la *marka* hemos señalado, a manera de ejemplo, el cabildo de Sacaca en ocasión de la elección de los *kurakas*. Sacaca cuenta con diez ayllus, organizados a su vez en dos parcialidades, cada una conformada por cinco ayllus. El cabildo no solamente tuvo que elegir a los *kurakas*, sino, principalmente, señalar a quienes resultaron electos, a nombre de las comunidades, las obligaciones que debían cumplir. Es decir, el cabildo establecía ya con anterioridad a la elección de los *kurakas*, el “programa”, las tareas, que éstos debían cumplir, como mandato de los ayllus. Importa este hecho, porque las autoridades originarias asumen el cargo con mandatos, tareas, es decir con un “programa” de obligaciones a cumplir, pre-establecido por el cabildo. Esto es válido tanto para un ayllu (como el ejemplo de Qarawi) como para una unidad territorial mayor, como es una *marka*.

Digamos, antes de continuar con el ejemplo de Sacaca, que inicialmente la elección del cabildo debía recaer en dos *kurakas*; uno por cada parcialidad, reproduciendo el principio ancestral de la diarquía de autoridades, en correspondencia con la dualidad en la organización del territorio. Para ello, pero, cada uno de los ayllus componentes de las dos parcialidades, debían presentar a sus candidatos a *kuraka*, para que sea el cabildo la instancia final de la elección. Sin embargo, la parcialidad *aransaya* no tenía terna de candidatos a presentar. Por ello el cabildo únicamente eligió a un *kuraka* –proveniente del ayllu Sullka urinsaya–, aunque reconociéndole autoridad sobre ambas parcialidades de la *marka*. Lo importante es señalar que aquí, por medio de la decisión del cabildo, se ejemplifica la flexibilidad de las sociedades de los ayllus, en el proceso de su reconstitución. Siendo el primer evento para restituir el ancestral cargo de los *kurakas*, la imposibilidad de la conformación “diárquica” de estas autoridades no excluía que, con todo, el cargo sea restituido, aún sea con un solo *kuraka*. Una decisión que marcaba el carácter transitorio de un solo *kuraka*, a la luz de las tareas que la nueva autoridad debía cumplir. En efecto, la gestión del flamante *kuraka* se inicia con tareas encomendadas, es decir con obligaciones dadas por los ayllus, reunidos en cabildo. Serán las autoridades originarias de los ayllus de la *marka* Sacaca (segundas, *jilanqus*) quienes le formularan, le recomendaran, las tareas que todos los ayllus esperan cumpla el *kuraka*. La principal de estas obligaciones giraba, pues, en torno a la reconstitución de las instancias indígenas aún faltantes, como la de la presencia del segundo *kuraka*. El tiempo de duración de la gestión del flamante *kuraka* fue señalado por dos años, pero, también según la resolución del cabildo, al primer año deberá, ante un cabildo similar, informar las tareas cumplidas y los logros alcanzados, en el marco de las obligaciones que le fueron encomendadas.

El seguimiento y la evaluación de la gestión, en el plano general del *suyu* Charkas-Qharaqhara, es decir en el plano de las cuatro *markas* del norte de Potosí, se realiza también por medio de los diferentes eventos participativos. En estos eventos, las autoridades informan acerca de la gestión cumplida, las dificultades y los imprevistos encontrados, así como de nuevos problemas que alteraron la secuencia de las obligaciones encomendadas. En todos los eventos se cumple, ciertamente, esta rutina, pero lo que varía en cada uno de ellos, es el alcance de los informes que son presentados. En ese orden, en el *jach'a tanta chawi* o gran congreso, hablamos de la evaluación final de la gestión de los *mallkus* de la FAOI-NP; gestión que tiene dos años de duración. En el *jach'a tanta chawi* realizado entre el 25 al 27 de febrero del 2011 en Uncía, efectivamente presentaron los distintos *mallkus* sus informes de actividades de la comisión bajo su responsabilidad. Esta presentación fue primero escrita, luego de acto de inauguración del evento, pero al siguiente día, las autoridades volvieron a presentar el informe, aunque esta vez de manera oral. La evaluación de estos informes antecedió a la formulación del nuevo programa que fuera encomendado a las

nuevas autoridades¹⁰ y ocupó dos días de los cuatro días que durara el evento. Sólo después y como último acto del *tanta chawi*, fueron elegidas las nuevas autoridades en el evento, siguiendo los principios de la rotación (el *muyu*), por *markas* y al interior de éstos, por cabildos.

A diferencia del *jach'a tanta chawi*, el *mara tanta chawi* se convoca un año después del *jach'a*, es decir, a la mitad de la gestión de las autoridades de la FAOI-NP, en tanto principales autoridades originarias del *suyu* Charkas Qharaqhara. Este es un evento que suele realizarse en el mes de diciembre, a fin de evaluar el tramo de la gestión recorrido, calificarlo y eventualmente introducir modificaciones, ajustes o complementos, tanto programáticos como orgánicos. Bajo estos criterios son abordados las actividades y los proyectos en ejecución. Claro que también en este evento, se analiza y se toma posición, en tanto pueblos originarios del norte de Potosí, con respecto a temáticas de carácter coyuntural.

Distinto a ambos *tanta chawi*, tenemos otro evento de participación masiva, que es el cabildo a nivel de *suyus* Charkas-Qharaqhara. Este encuentro es convocado por la Federación cuando una problemática que afecta a la totalidad de las *markas* así lo requiere. Los problemas que lo motivan pueden ser de diverso orden: orgánico internos, político nacional, económico productivo o sectorial (es decir, de interés de los indígenas de todo el país). Se convoca, cuando por ninguna de las instancias intermedias propias se ha podido tomar una decisión acerca de dicha problemática. La dificultad de asumir una decisión, por parte de las estructuras de las autoridades originarias, puede deberse tanto a la dimensión de la problemática¹¹ o porque las autoridades no logran consenso, en las distintas instancias de gobierno interno, sobre aquella problemática. La amenaza mayor para las estructuras de autoridades originarias no se encuentra tanto en las decisiones divididas, sino en la consecuencia de éstas, para la unidad de la estructura del gobierno de Charkas-Qharaqhara. La dimensión de la problemática, el grado de responsabilidad en la toma de decisiones sobre el particular y el requisito de la unidad del *suyu*, demandan pues que en tales circunstancias, la decisión sea asumida por medio de una amplia participación de las bases. Para el caso, el cabildo a nivel de los pueblos indígenas del norte de Potosí, constituye un mecanismo de (auto)protección, ya que la posibilidad de un *tanta chawi* de emergencia podría, al contrario, sellar el quiebre de las estructuras de autogobierno propio.

Los eventos periódicos de evaluación-reconducción, durante la gestión, al contrario de los *tanta chawi* o del cabildo general, se caracterizan porque la concurrencia

10 El contenido de estos “programas”, en realidad se asientan en las demandas establecidas, en la pacificación de los Ayllus, luego de la última denominada “guerra entre Laymes y Qaqachacas”, cuyo punto más alto fue alcanzado a mediados de la última década del siglo XX, principalmente.

11 Un tema frecuente de estas características, es el referido a la actividad minera en la región y la explotación en nuevas áreas, consideradas ya sea como zonas sagradas (*wak'as*) o como reservorio de recursos naturales, particularmente hídricos.

a los mismos es más restringida que en los anteriores eventos. Tenemos en estos periódicos encuentros, a la reunión del Consejo de Gobierno, correspondiente a la FAOI-NP. Este Consejo se encuentra conformado por los *mallkus* y las *t'allas*, al que además asisten los técnicos (*yanapiris*; lit. ayudantes) de la institución. La reunión del Consejo se realiza cada mes, durante dos días. En él, cada autoridad (*mallku* y *t'alla*) informa sobre las actividades cumplidas. Eventualmente, también transmiten, esas autoridades, informes, demandas o posiciones de sus ayllus de origen. Mediante estos últimos, esas autoridades también corroboran lo que, ante la Federación, presentan las autoridades del ayllu o de la *marka* en cuestión. Así, por ejemplo, el Consejo de Gobierno realizado en 1 y 2 de febrero del 2011, entre su temario consideró el D.S. 748 de diciembre del 2010, referido al “gasolinazo” y la posición que los distintos ayllus del país asumieron frente al mismo. También fue debatido el tema referido a la muerte de cuatro policías en Uncía, en el año 2010, acusados por los comunarios de extorsionadores y por el gobierno central, señalados como víctimas del linchamiento en la zona. Otra problemática de consideración entonces fue el juicio iniciado en contra de la Federación Única de Trabajadores campesinos del norte de Potosí. Esta federación campesina había hostigado a los ayllus y su protesta, como consecuencia de la marcha de rechazo a la política económica del gobierno. En la ciudad de Lla-lagua se dio una masiva movilización en contra del “gasolinazo”, protagonizada, principalmente, por el ayllu Chullpa, perteneciente al municipio de esa ciudad.

El Consejo del 26 y 27 de abril, por su parte, abordó centralmente la discusión sobre la Ley de deslinde jurisdiccional. Debe entenderse que esta temática fue considerada como una derivación de la muerte de los cuatro policías, por cuanto aquél instrumento legal limitaba las atribuciones y los alcances de la administración del sistema de justicia indígena. Lo destacable, en este caso, es que de un hecho ocurrido en la zona, se visibilizó ante los indígenas, las limitaciones que la Ley de deslinde jurisdiccional imponía al ejercicio del autogobierno indígena. Junto a esta temática de alcance estatal-nacional, el Consejo también consideró otras, de mayor interés específico. Entre ellas podemos citar el informe del Consejo Distrital de Educación, los informes de los proyectos de desarrollo implementados en los ayllus y su correspondiente evaluación, así como los informes presentados por los *mallkus* salientes, referido al 9no *Jach'a tanta charwi*. En esa oportunidad, siendo el segundo consejo de gobierno de los nuevos *mallkus*, la base técnica de la consideración de aquellos informes fue el informe administrativo y económico que presentaron los *yanapiris* de la Federación.

Continuando, debe señalarse que en cada Consejo de Gobierno, además del debate referido a las diversas temáticas del momento, el encuentro debe elaborar el cronograma de actividades para el mes siguiente. Importa esta añadido, porque por medio de la programación de las actividades se concretiza el supuesto del autogobierno indígena en la región. En este orden, puede concluirse que son pues varias áreas temáticas en las que las principales autoridades originarias actúan. Lo hacen,

llevando las decisiones asumidas en los diversos eventos y sobre los que, a su vez, debaten, evalúan y toman posición mensualmente los Consejo de Gobierno de la FAOI-NP. Áreas tales, como las de la coyuntura política nacional, las de proyectos sociales y productivos en la región del norte potosino y las de interés indígena específico, marcan el espacio del debate entre los *mallkus*. En consecuencia, puede decirse que, en efecto, las autoridades de la FAOI-NP ejercen el gobierno indígena en los ayllus del norte de Potos, por medio de los consejos de gobierno.

Por último, tenemos un evento que, ocasionalmente es convocado por la Federación de ayllus. Se trata del cabildo de autoridades originarias; encuentro distinto al del cabildo del *suyu*. La diferencia radica en que al cabildo de autoridades asisten todas las autoridades originarias, es decir, *mallkus*, *t'allas*, *kurakas*, segundas mayores, *jilanqus*, alcaldes comunales, corregidores, “líderes” de las comunidades, *ex-mallkus* y *ex*-autoridades originarias de los ayllus. En los cabildos de autoridades, lo destacable es la toma puntual de decisiones ante problemas concretos y de carácter coyuntural. Precisamente, a principios de mayo del 2011, la FAOI-NP se vio en la necesidad de convocar a un evento semejante. El domingo 1 de mayo, cerca de las diez de la noche, fueron detenidos dos policías y un chofer (este último perteneciente al municipio de Chayanta), en un cruce de caminos, en el ayllu Aymaya, de la *marka* Chayantaka. Los *mallkus* de la FAOI-NP fueron quienes detuvieron a las tres personas, debido a las constantes denuncias de extorsión por parte de los policías. La intersección de caminos era la ruta por la que transitaban, en la región, los automóviles introducidos al país por medio del contrabando. Pero también circulaban los vehículos de los propios comunarios del ayllu.

Según las denuncias que los comunarios presentaban a los *mallkus*, ambos efectivos policiales realizaban cobros ilegales de manera constante a los motorizados que pasaban por el cruce. Debido a ello y ante la información de la población de la zona, en sentido de que los dos uniformados y el chofer nuevamente se encontraban en tal actividad aquél domingo, se trasladaron los *mallkus* al lugar, sorprendiendo *in fraganti*, a los tres personajes en el cobro de dinero. Esa actividad fue documentada por medio de fotografías y grabaciones de audio, antes que, ayudados por los comunarios, procedieran a aprehender a los dos uniformados y el civil. Traslados a las oficinas de la FAOI-NP, en las afueras de Llallagua, fueron denunciados al día siguiente, ante la fiscalía y presentados a la prensa. Los aprehendidos fueron mantenidos en reclusión en las oficinas de la Federación de Ayllus y presentados junto al armamento, el dinero recaudado, en conferencias de prensa. Estamos en la mañana del 2 de mayo y a partir de ese momento, a convocatoria de la FAOI-NP, se reunió en forma permanente el cabildo de autoridades originarias, hasta la resolución del problema. La conclusión de éste vino por medio de una reunión con autoridades del gobierno central, llegadas desde La Paz el 3 de mayo. El acuerdo llegó cerca de la media noche y solo entonces, quedó disuelto el cabildo de autoridades.

En las constantes reuniones de este cabildo, la acción de la FAOI-NP, así como el contenido de los pronunciamientos ante la prensa, fueron acordados en consenso. Incluso se debatía la oportunidad para la convocatoria a conferencias de prensa, así como el planteamiento que se llevaría a la reunión con las autoridades del gobierno central o el orden de las intervenciones de las autoridades originarias en dicha reunión. Puede decirse, entonces, que en este conflicto, la conducción de la dirección del gobierno del *suyu* Charkas-Qharaqhara, fue una conducción colectiva, del conjunto de las autoridades originarias de los ayllus de la región y sin importar el rango que ostentaban. De esta conducción, efectivamente, los *mallkus* de la Federación de ayllus del norte de Potosí, solo eran los portavoces.

Resumiendo, podemos decir que en la lógica de participación social, en los ayllus del norte de Potosí, predomina el carácter colectivo que esa participación asume. Lo hace, pero, matizado por formas restringidas, limitadas en cuanto a su concurrencia y diferentes a la participación general. Pero ambas, tanto la forma general como la forma restringida de la participación, no niegan la participación de la base social, debido a que se trata de la delegación, por medio de la que se despliega la participación, *strictu sensu*, general de los niveles inferiores del ayllu. Mediante esa delegación la decisión asumida en los niveles inferiores no es sustituida por los representantes o autoridades de tales niveles, sino re-transmitida hacia los niveles superiores.

Debido a ello es que afirmamos la prevalencia del principio de la participación general. Para la movilización social, también es válido distinguir los grados de la participación general que se presentan en unos y otros casos. En este sentido, la relación entre la participación restringida solo a las principales autoridades, la participación más amplia de los comunarios hasta la participación general, se encuentra en función de varias consideraciones, como ser del nivel del ayllu, del tipo de temática a considerar o del tipo de conflicto que involucra al ayllu.

2. Ayllu Condocondo

El ayllu Condocondo pertenece al municipio de Huari, de la provincia Sebastian Pagador, del departamento de Oruro. Constituido en cantón, luego de la creación del Municipio en marzo de 1953, Condocondo tiene como pueblo central a San Pedro de Condo. Este pueblo era, antes de la conquista española, una población denominada Quntu, a los pies del cerro sagrado (*wak'a*) Asanaqi. En Quntu vivían los principales *mallkus* de la diarquía Asanaqi – Quillaca. Con las reformas toledanas, el pueblo, Quntu, se convirtió en San Pedro de Condo en 1571 (*cf.*: Abercrombie, 2006). En tanto pueblo de reducción, contaba con un templo, que representaba la principal estructura de la reducción y del adoctrinamiento.

Se encuentra rodeado por cantones del mismo municipio de Huari y por otras provincias del departamento orureño. Así, limita al nort-este y norte, con la provincia Avaroa, al oeste con la capital municipal, Santiago de Huari, al sur, con los cantones del mismo municipio, Castilla Huma (al sur-este) y Guadalupe (al surs-oeste). Ancestralmente este gran ayllu pertenecía a la parcialidad Asanaque, de la diarquía Asanaque-Quillacas. La antigua confederación Quillacas-Asanaque ocupaba el territorio que en la actualidad “abarca tres provincias contiguas: Abaroa, Pagador y Ladislao Cabrera en el departamento de Oruro” (Molina, 2006: 35) y tenía como idioma al aymara. Sin embargo, con el dominio del incario, a partir del siglo XV, la quechuización forzada se impuso, para el uso público, al menos, como nueva lengua andina en la región. Con la colonización española, a partir de la década de los treinta del siglo XVI, también el castellano se impuso en la zona. Así, en la actualidad, la población del ayllu Condocondo, es trilingüe, habla español, quechua y aymara, aunque bajo el predominio del quechua, seguido por el español y finalmente el aymara.

La principal actividad productiva, hasta inicios del presente siglo, estaba constituida por la agricultura diversificada. En su mayor parte, la producción se destina al auto-consumo, mientras que el excedente es orientado a la feria semanal en Challapata¹² (a 20 km hacia el norte, capital de la vecina provincia Avaroa) los días sábado y domingo. Sin embargo, durante la última media década (año 2006 en adelante), debido al auge de la quinua en el mercado internacional, también en Condocondo, la siembra de este producto se ha vuelto predominante, seguido de lejos, por la siembra de los tradicionales productos para el autoconsumo. El atractivo mercado internacional ha incentivado a gran parte de la región centro y sur del altiplano orureño para privilegiar este producto. Lo que no puede ser comercializado en el mercado internacional, es destinado para el mercado interno. En éste, juega un rol importante la feria semanal de Challapata.

Una segunda actividad económica de importancia es la de “servicios”, en las que agrupamos a actividades tales como la construcción, el transporte. Son servicios que se presta en las grandes ciudades (principalmente Oruro, Cochabamba, La Paz y Santa Cruz) y se generan gracias a las migraciones temporales. Estas migraciones se producen luego de la cosecha (marzo) y se prolongan hasta la siembra, que se inicia en septiembre e involucra en su mayor parte a la población masculina adulta. Esta práctica migratoria estacionaria sirve a los comunarios para completar sus ingresos económicos y configura un modelo, que Olivia Harris denomina como “economía anfibia” (*cf.*: Harris, 1987).

12 La feria semanal de Challapata es el evento comercial más importante de esa región, dado que convoca al circuito comercial de los departamentos de Oruro, Cochabamba y Chuquisaca, principalmente. Debido a ello, su influencia también llega a atraer algunos comerciantes mayoristas de La Paz y Santa Cruz. Así, por medio de esta feria, Condocondo se articula indirectamente con el mercado nacional.

Una tercera actividad económica de importancia en Condocondo, es la comercialización de plantas medicinales, fetos muertos como ser de la llama o de la oveja, de los abortos (producidos por diversas causas) de los animales. Anualmente, entre la última semana de marzo y la primera semana de abril, se realiza en la capital municipal Huari, la “Feria del Jampi” (del *yatiri*, en aymara). Se trata de una feria tradicional, que se celebra desde los tiempos de la colonia. Tiene una importancia de dimensión internacional, debido a que convoca a compradores venidos del sur peruano, el norte chileno y del norte argentino. La mayor parte de los compradores, pero, provienen de los distintos departamentos del país. Se trata, por tanto, de un evento de gran importancia cultural, económica y comercial para el ayllu Condocondo, debido a que la mayor parte de los insumos que se comercializan en la feria y que son necesarios para la ritualidad andina o la sanación por medios tradicionales provienen de este ayllu. En tal sentido, puede señalarse que este evento también ayuda a complementar los ingresos económicos del comunario, durante el año.

Por último, digamos que los ayllus de Condocondo cuentan con la mayoría de los servicios básicos. Este elevado acceso es notorio, particularmente en la capital cantonal, el pueblo de San Pedro de Condo. Algunos servicios, como el referido a las telecomunicaciones, abarca virtualmente a todos los ayllus, es decir, la señal de las telecomunicaciones cubre la totalidad del cantón. Una cobertura algo menor, encontramos con relación al servicio de electricidad, mientras que servicios tales como el agua potable o el alcantarillado, de manera notoria cubre únicamente el pueblo de San Pedro de Condo. Respecto al servicio del transporte, digamos que el pueblo se halla a cinco kilómetros de la capital municipal –Huari– y se vincula mediante un camino de ripio que, sin embargo, es transitable durante todo el año. Condo cuenta con servicios de transporte en forma continua desde y hacia Huari y durante dos veces al día, hacia y desde la capital departamental, Oruro. Este servicio va mermando, pero, a medida que nos alejamos del pueblo, la capital del cantón, por lo que estos ayllus alejados se encuentran débilmente vinculados por la red caminera.

Condocondo actualmente, cuenta con seis comunidades o *jisk'a* ayllus:¹³ Su-llkallana, Callapa, Maga Kawayá, Araya Kawayá, Aray Callapa y Collana. Entre

13 Al igual que en los otros ayllus observados tanto en Potosí como en La Paz, también en Condocondo, los comunarios tienen un doble hábitat, es decir dos residencias. Una, la habitual y la otra, en las tierras colectivas, aunque bajo su posesión para la producción individual. Esta doble residencia destaca, cuando estas últimas tierras se encuentran muy alejadas del lugar habitual de residencia y se las conoce bajo el nombre genérico de “estancias”. No debe, claro, confundirse con las “estancias” de la Hacienda, ya que, insistimos, representan las tierras de posesión individual, aunque pertenecientes a las tierras colectivas del ayllu. Aquí, entonces, el término de “estancia” hace referencia al verbo “estar”, por lo que es el lugar en el que el comunario está físicamente presente, principalmente cuando la producción agraria lo demanda.

éstos, Sullkallana y Callapa son los más grandes y el primero es considerado, incluso, como *peq'i* o cabeza de todo el ayllu Condocondo. Las dimensiones de los *jisk'a* ayllus repercutirá en la duración de la gestión de la principal autoridad del ayllu mayor. Las seis comunidades son el resto de lo que antiguamente conformaba Condo y que con el tiempo se ha desmembrado. El último desmembramiento se ha producido a fines de la década de los sesenta del siglo pasado. En esa oportunidad, una parcialidad, conformada también por seis comunidades con denominaciones igual a las de Condo, se ha desprendido. La parte desprendida es denominada Condo norte, aclarando el sentido de las mismas denominaciones para el igual número de comunidades de Condo; se trataba efectivamente de la parcialidad de una anterior configuración dual. Paralelamente, este desmembramiento ha dividido también algunos *jisk'a* ayllus, como Sullkallana (la comunidad más grande), de la que se desprendieron dos núcleos. “Antes teníamos tres cabildos; el segundo cabildo y el tercer cabildo, Sullkallana tercero, se han ido con Condo norte. Cada uno de los cabildos tiene su propio cacique; por eso antes había tres cabezas” (Evaristo Kollo en entrevista; Sullkallana 30-julio-2011).

La razón inmediata de la separación de Condo norte, fue la creación de la provincia Sebastian Pagador, colindante con la provincia Avaroa, a la que pertenece Condocondo. Durante el mismo periodo, una tendencia similar ha surgido en el *jisk'a* ayllu Kawayá Maga, aunque de manera silenciosa. En este caso, los comunarios han ido dejando sus tierras de la parte alta del ayllu, para asentarse en la parte baja, del mismo *jisk'a* ayllu, al lado de la carretera hoy asfaltada, camino al sur, hacia Santiago de Quillacas. El objetivo era aprovechar las mejores tierras en la parte baja del ayllu, ya que las tierras del sector de arriba eran, en su mayor parte, rocosas. Sin embargo, con la aprobación de la Ley de Participación Popular (LPP), en 1994, este proceso de desplazamiento se aceleró. Con ello, los comunarios buscaban beneficiarse con los recursos económicos que les correspondía, de acuerdo a la LPP y según el número de habitantes. “La mayoría han preferido irse ahí y ahora tienen su propio corregidor, su propio cacique. Tal vez incluso están pensando en ser cantón, porque bien grande es el terreno” (comunicación verbal; comunario del ayllu Kawayá Maga, San Pedro de Condo, 28-agosto-2011).

Sin embargo, una motivación más profunda, a decir de los comunarios, fueron las peleas rituales (denominados *thinku*), entre parcialidades, que se celebraba en ocasión de la “fiesta de la cruz”, el 3 de mayo y conocida antiguamente en el mundo andino como la fiesta de la Chakana.¹⁴ El carácter violento (peleas entre comunarios

14 La traducción cristiana, en los inicios de la colonización, ha denominado a ésta como la fiesta de la cruz (que se celebra a lo largo del altiplano, entre el 3 al 10 de mayo, debido a una configuración estelar particular), en el entendido que los indígenas se referían a la constelación estelar formada por cuatro estrellas, como a la “cruz andina”. Sin embargo de ello, el término andino de *chakaqbana*, es un compuesto conceptual que se refiere, en su traducción literal, al “puente (*Chaka*) de la luz (*qbana*)”. Es un portal, por el cual la luz (cósmica) se materializa

de una y otra parcialidad) de esta festividad, propia del mundo andino, se celebraba no únicamente en el norte Potosí, en el pasado (donde aún se preserva en la Bolivia moderna; *cf.*: Platt 1987), sino en todo el altiplano.¹⁵ Así también, el *thinku* tenía lugar entre las parcialidades de Condocondo. En aquellas ocasiones, los comunarios de Condo norte bajaban al pueblo San Pedro de Condo, para la celebración de la misa y la posterior batalla, pelea, ritual denominada *thinku*. En el recuerdo de los comunarios de Condo está todavía el carácter violento de tales batallas rituales, al punto tal de obligar al regimiento militar asentado el Challapata (a unos 20 km. de distancia) a precautelar el pueblo durante aquella festividad. “Pasaban por la calle y desde la esquina ya nos mostraban el puño. Nosotros tampoco nos dejábamos” (Justo Pilco en entrevista; 7-marzo-2011). Las peleas individuales también involucraban a las mujeres, las que con igual ferocidad que los hombres entablaban el *thinku*. “Grave era pasar por la q’enchá calle [aymara, calle de mal presagio; traducción libre], porque ahí todos se daban” (Evaristo Kollo, en entrevista). El motivo subyacente, de la ferocidad de aquellos *thinkus*, con todo, se encontraba en la presión demográfica, sobre los recursos naturales disponibles en el ayllu.

Con todo, una de las más notorias consecuencias de la división de las dos parcialidades de Condocondo, fue la ruptura de las relaciones de complementariedad, principalmente en los rituales que simbólicaban la misma. Se entiende que la fiesta de la *chaka-qhana* fue una más de las estas expresiones simbólicas, ya que entre las de nuestro interés, figuraban aquellas referidas al sistema organizacional de las autoridades originarias. Con el desmembramiento de Condocondo, pues, las autoridades también dejaron de expresar a aquella totalidad y se recluyeron en sus respectivas comunidades o pequeños ayllus. En este nuevo reducido espacio, empero, continuaron aplicando los principios de la complementariedad y el *muyyu*, como puede observarse en la conformación de sus estructuras de autoridad.

2.1 Estructuras dirigenciales

El tema referido a las estructuras dirigenciales, en el ayllu Condocondo, al igual que en los ayllus del suyu Charkas-Qharaqhara, será desglosado en cargos originarios, cargos políticos y en cargos religiosos. Este desarrollo, para resolver la

en este mundo en forma de vida (es decir se nace) y por el cual también retorna a su origen, luego de desvanecerse en este mundo (o sea cuando esa forma vital *muere*). En ese sentido, la festividad de la *chakana* es la festividad de la luz (cósmica) y es comprendida, entre los yatiris, como la festividad de la sabiduría, de la luz.

15 Tal es así que durante la sublevación indígena, en medio de la guerra federal (1899-1900) y en ocasión de la proximidad de la fiesta de la cruz, durante 1900, las autoridades de gobierno “federal”, asentadas en La Paz, expresaban su temor por la actitud que “la indiada” pudiera asumir. No vacilaron en armar al vecindario de poblaciones tales como Guaqui, Viacha, Laja, cercanas a La Paz, para “defenderse” durante aquellas fiestas, en las que se temía una invasión indígena (*cf.*: AC-FZ, Archivo de La Paz).

problemática, ampliará así, el abanico de realidades estructurales, de la dirigencia de los ayllus contemporáneos y se complementará con el desarrollo de la lógica de participación social. También esta última temática será, de igual manera, desglosada en sub-sistemas referidos a las formas de la toma de decisiones y a las formas de movilización. El cierre del desarrollo de esta problemática con ambos sub-temas, entonces, nos revelará la especificidad del ayllu Condocondo; es decir, la particularidad en la que se concretiza la cultura política de los ayllus.

Cargos originarios

Los cargos originarios en el ayllu Condocondo tienen en el cargo de yapu kamayu su responsabilidad más pequeña. En el polo opuesto de los cargos originarios, es decir en el de más alta responsabilidad, encontramos al cacique (anteriormente “llamado jilanqu”; Justo Pilco en entrevista). El cacique corresponde al principal cargo originario de la comunidad *ojisk'a* ayllu. Aunque el denominativo “cacique” proviene de la colonia, en Condocondo, al asumírsele como cargo originario –ya que se lo denomina también *jilanqu-*, representa el escalón último en la estructura de cargos, en las comunidades.

El cargo de *kamayus* se cumple en cada uno de los seis ayllus, aunque con diferencias en cuanto a la cantidad de *kamayus* a lo largo de una gestión. Mientras los ayllus más grandes (Sullkallna y Callapa) tienen varios *kamayus* (hasta cuatro), en los restantes ayllus este número es menor, debido a la también menor cantidad de habitantes y consiguientemente, chacras sembradas a ser cuidadas. La elección del *kamayus* se realiza el 10 de enero, pero la gestión que cumple no abarca todo el año. Los periodos en los que debe cuidar los terrenos, son básicamente el de la siembra y el de la cosecha. “Después, el barbecho ya no se cuida. Barbecho recién estamos haciendo ahora [marzo; 2011]. Sembrado nomás se cuida, hasta que se cosecha” (Max Ayzacayo Mamani en entrevista; 8-marzo-2011). La cosecha concluye hasta abril, dependiendo, sin embargo, del tipo de productos sembrados. Una segunda característica del cargo de *kamayus* en Condocondo, es que las mujeres no cumplen esta responsabilidad, por lo que tampoco es requisito para asumir el mismo, que el *kamayus* sea casado.

Entre los seis ayllus, solamente el de Callapa mantiene cuatro *yapu kamayus*, cuya función será la de cuidar las chacras, según los sectores de las mantas, es decir de las tierras colectivas, junto a las que se encuentran las chacras particulares. Para este fin, las tierras de Callapa se organizan en cuatro sectores, cada uno bajo la responsabilidad de un *kamayus*. Estos sectores son Papamanta, Qanuna, Kalahuíra y Achachi. Los otros ayllus mantienen un número menor de *yapu kamayus*. Así, por ejemplo, el ayllu Sullkallana mantiene un solo *kamayus*.

La edad para asumir el cargo de *yapu kamayus* generalmente fluctúa entre los 14 a 19 años (aunque encontramos excepciones, de personas que asumieron la

responsabilidad a una de menor edad y otras de mayor edad). “Mi papá me hizo [asumir] ese cargo de *kamayyu*. Allá yo tenía doce años, por ahí. Entonces pequeño nomás era. De ahí viene otro turno, de pasante de San Andrés. Después de veinte años cae” (Andrés Cardozo en entrevista; 8-marzo-2011), recuerda el cacique (gestión 2011-2012) de Callapa. El mecanismo principal para asumir el cargo se encuentra, entonces, en la proposición que presentan, para tal fin, los padres a la autoridad originaria. La recepción de las postulaciones, por parte del cacique, sin embargo, tiene que ser puesta a consideración de una reunión general de la comunidad (de una “comuna”) para la aceptación de la misma. Luego de cumplida la secuencia de la postulación presentada por el padre y la aceptación de la comuna, puede figurar el nombre del postulante en el Libro de Actas del ayllu, quedando así oficializada la misma. Con todo, sin embargo, este procedimiento inicial se realiza con al menos dos años de anticipación, al año establecido para asumir de *kamayyu*. Con el cumplimiento de este servicio se inicia entonces el *thaki*, que culminará con el cargo originario máximo del ayllu. El cargo de *yapu kamayyu* recordemos, a la vez dará la posibilidad para el siguiente servicio, cuya responsabilidad sin embargo no corresponde a la nomenclatura de los cargos originarios (*cf. infra*), pero sí es requisito para asumir el principal cargo originario.

La función del cuidado de las chacras que cumple el *kamayyu*, se refiere a la protección de los sembradíos frente a la presencia del ganado en y ante las inclemencias climáticas. Entre estas obligaciones, el primero ha perdido en la actualidad alguna importancia, porque el ganado que poseen los pobladores del ayllu no es tan abundante, como en el pasado, por lo que tampoco es necesario que el *kamayyu* tenga que vivir, durante su gestión, en las chacras. “Ya no es como antes; antes el kamayyu vivía en su chujllito [en las chacras] y ahí se encontraba, mientras cumplía” (Justo Pilco en entrevista). Hoy en día, la chujlla —una especie de vivienda temporal, rústica, de ramas y paja, se levanta solamente en la fiesta de anata (los carnavales). Ahí, el kamayyu espera desde la mañana la visita de las autoridades originarias de la comunidad, para la celebración de la *ch’alla* de los sembradíos.

La segunda obligación deviene en la más importante. Las inclemencias climáticas se refieren a la helada, el granizo e incluso a la falta de lluvias, frente a las cuales la función del *kamayyu* es proteger a la comunidad. Según Pilco, muchos kamayyus “ya no saben cuidar [a las chacras] de los granizos. El año pasado [2010] se ha venido el granizo. Ni en Huari han podido detener” (Justo Pilco en entrevista). Esta tarea de cuidar las chacras debe cumplir el *kamayyu* solo. Así, para la protección de los sembradíos frente a las heladas

hay que prender fuego, hay que hacer humear. Para el tema del granizo, hay que luchar con petardos. O sea, para que la lluvia se aleje, ¿no? Ahora el cuidado ya no es tanto, porque antes había muchos animales, pero ahora no hay. Hemos migrado

a las ciudades y entonces poco animal se tiene ahora y el kamayu ya no tiene que cuidar todo el año redondo (Rodrigo Ayzacayo Mamani en entrevista; 8-marzo-2011).

Al contrario, frente a la ausencia de lluvias, no es solamente el *kamayu* quien debe realizar las acciones pertinentes para superar esa dificultad. Son los *kamayus* de todos los seis ayllus de Condocondo, juntamente a sus caciques, quienes acuden a las acciones para ello. “Con los caciques y los kamayus, sí se hace un cambio de aguas y nos convocan los kamayus” (*ibíd.*). El denominado “cambio de aguas” se refiere a un ritual colectivo y consiste en cambiar las aguas entre el río que nace en las alturas del Asanaque y el lago Poopó. El ritual de cambio de agua se divide en varias partes. En la primera, los *kamayus* suben al Asanaque para traer agua. Durante la noche de luna llena y con la asistencia de todos los comunarios, en una capilla destinada para ese propósito, se preparan las ofrendas. El responsable de este preparado es el *jampiri* (en quechua, equivale al *yatiri* en aymara y significa “el que sabe”; traducción libre). La preparación de la mesa ritual (una ofrenda en base a yerbas, grasa de llama y lana, entre otros) consiste en la confección de doce “platos”, es decir de porciones de tales ofrendas. “Al día siguiente suben los caciques y los kamayus al cerro sagrado o *wak’a* Asanaque, para ofrecer la mesa ritual preparada en una noche antes” (Evaristo Kollo en entrevista). El río que nace en sus alturas alimenta a lo largo de su trayectoria a todas comunidades del ayllu mayor de Condocondo, razón por lo que la administración del agua resulta de importancia general para todos los comunarios.

Para concluir con la descripción de este cargo, digamos que el servicio prestado como *kamayu* habilita a la persona a tener acceso a terrenos. Por otra parte, el cargo, a la vez que sirve para continuar con los servicios de mayor jerarquía, permite que la persona adquiera el derecho a la posesión de parte de los terrenos de la comunidad y con ello adquiere, consiguientemente, también nuevas obligaciones. “Después de kamayu paso a ser contribuyente y como contribuyente ya tengo dos terrenos que la comunidad me da. En esos terrenos me siembro, ¿no?, quinua, papa, todo” (Rodrigo Ayzacayo Mamani en entrevista). La contribución, por terreno, tuvo el 2011, un costo de 10.- Bs. por año. El hecho del pago mismo, representa un viejo recuerdo de la tasa o tributo, que se cancelaba durante la colonia. Aunque se trata más de un monto simbólico, sirve, con todo, para mantener el lazo entre el comunario y el ayllu, así como entre obligaciones y derechos. A la vez, las contribuciones forman un fondo común de la comunidad, a fin de solventar los gastos de los trámites que los proyectos del ayllu demandan para su seguimiento.

El cargo originario siguiente será el de cacique, pero antes de ello, el *ex kamayu* debe cumplir todavía con un cargo intermedio que, en rigor, no es originario, aunque sí forma parte del *tbaki*, para llegar a ser cacique. Este nuevo servicio, intermedio entre el *kamayu* y el cacique, al contrario, es de carácter religioso

(*cf. infra*). Entre el cargo de *kamayuyu* y el cargo religioso, para su cumplimiento, media un lapso de tiempo entre 20 a 22 años y entre éste y el de cacique un lapso similar. Así, la principal autoridad originaria del ayllu, accede a prestar este servicio ya de persona madura.

El '91 he pasado [la fiesta de San Andrés] y de ahí, hasta aquí, el 2011, veinte años, ha llegado mi turno de hacer cacique. Somos dos [caciques]. Heriberto Condori es el otro, ¿no ve? Antes era uno nomás, ahora somos dos. Ahora va a ser consecutivo [dos caciques], porque hay jovencitos que se están arrastrando, entonces van a pasar fiesta, va pasar cacique también, a mucha edad ya. De esa manera hemos cambiado para que hagan dos. Yo en mi camino estoy; el otro es como arquiri nomás, como mi seguidor de mí" (Andrés Cardozo en entrevista).

La presión del creciente número de habilitados para asumir el cargo de cacique, entonces, ha llevado a Callapa a incrementar el número de la autoridad. Lo interesante es que sean dos caciques, quienes cumplen el cargo por un año. Podría, frente a la misma presión haberse optado por desdoblar el cargo, asumiendo uno la mitad del año y el otro la otra mitad. Sin embargo, en la solución asumida por el ayllu, encontramos nuevamente las huellas de la organización dual de la estructura de las autoridades indígenas andinas, cuyas raíces se anclan en el pasado prehispánico. Aquí, claro, fueron factores contemporáneos, los que contribuyeron a que sean dos cacique los que asuman tal responsabilidad, pero lo interesante es el tipo de solución dada a dicha problemática.

Juno a los factores contemporáneos parece pesar también la edad en la que asumen los comunarios la máxima responsabilidad dentro del ayllu Callapa y la exigencia que demanda el mismo. "Entonces ya va a llegar a ser persona de tercera edad. Entonces casi ya no puede activar, porque es un cargo muy delicado. De esa manera ya somos dobles. Entonces esos jovencitos que pasen más bien a su debido tiempo, ya no a la vejez" (*ibíd.*) La responsabilidad del cargo, rebasa los marcos de los problemas internos ayllu, porque demanda, a la vez, la interrelación con la institucionalidad estatal externa. Institucionalidad que varía también según los niveles, es decir que puede abarcar el ámbito municipal departamental o nacional.

A pesar que en este ayllu los caciques, a partir del año 2011 sean, entonces, más jóvenes que sus predecesores, se mantiene aún la diferencia con respecto al cargo originario de *kamayuyu*. En efecto, el de cacique se realiza por personas casadas, es decir en pareja o *chacha-warmi*. La consideración subyacente para ello, se debe a la responsabilidad que conlleva el principal cargo del ayllu para con todos los comunarios. No se trata solamente de una responsabilidad en la gestión, sino incluso en el comportamiento familiar y social cotidiano. "Uno, como autoridad, ejemplo tiene que dar, porque como un padre es para todo el ayllu. Todo observan las bases" (Evaristo Kollo en entrevista).

Hasta la década de 1970 del pasado siglo, el cargo de cacique era denominado *jilaqata*. “Ese cargo hoy se llama cacique, aunque algunos lo entienden de la misma manera que *jilaqata*” (Justo Pilco, en entrevista). Para otros comunarios, el cargo sigue siendo el de *jilaqata*; “solamente hoy lo llamamos en castellano, con cacique” (Evaristo Kollo en entrevista). Ello significa que el cambio de la denominación no ha supuesto la modificación ni del carácter, ni de la función, ni de la lógica para su elección. En tal sentido, resulta comprensible por qué los términos de *jilaqata* o cacique sean asumidos por los comunarios indistintamente, para referirse al cargo de la principal autoridad originaria del ayllu. Es pensable que la aparente contradicción en el uso de los denominativos, se deba a la presión externa del pasado inmediato, que tendió a menos valorar los idiomas indígenas quechua-aymara, frente a la valoración positiva del español por un lado y por otro, al legado propio, expresado en el uso del término “*jilaqata*”. Para el caso entonces, en Condocondo, habiendo seis comunidades o *jisk'a* ayllus, tenemos también seis caciques o *jilaqatas*.

Durante el ejercicio del cargo, el cacique o *jilaqata* es acompañado por su esposa, quien en ausencia del esposo asume el cargo de principal autoridad, con las mismas atribuciones y funciones. La gestión cacical tiene un año de duración y la autoridad asume el mismo en pascua (que correspondió el 2011 a la tercera semana de abril). Esta fecha para el cambio de las principales autoridades, abarca a los caciques de todas las comunidades y se orienta por la lógica de la rotación del *muyu* turno; lógica que, como vimos, ya rige desde el primero de los cargos como es el de *kamayuyu*. El *muyu* se mantiene, a la vez, incluso para los cargos políticos, dentro de las comunidades (*cf. infra*).

Cada comunidad nombra, en cabildo, a su cacique con una anticipación de dos años, siguiendo el turno pre-establecido, luego del cumplimiento de pasante de la fiesta patronal. Quiere decir ello que la rotación del *muyu* corresponde al orden de la lista constituida en el libro de Actas, al momento de la inscripción para asumir el cargo de *kamayuyu*. La anticipación de dos años sirve para que las nuevas autoridades dispongan del tiempo necesario como para ahorrar económicamente, almacenar productos y organizarse familiarmente para encontrarse en la capacidad de afrontar las obligaciones que demanda el servicio al ayllu.

Entonces, en pascua, toda la comunidad acompaña a su nuevo cacique al pueblo [de San Pedro de Condo], pero ya se sabe quién va a reemplazar a ese cacique al año siguiente y en la comunidad, también quién será el cacique dentro de dos años. Ahí el cacique asume el cargo y al día siguiente asisten todos los nuevos caciques donde el corregidor y las demás autoridades, para que les otorgue su certificado de autoridad originaria. Con esa credencial, va [el flamante cacique] a Challapata, a presentarse ante la Federación campesina; aunque también puede ir donde los mallkus de Jaqisa, para su reconocimiento como autoridad originaria [de la comunidad] (Evaristo Kollo en entrevista).

Subrayemos el hecho que es sobre la base de la decisión del *jisk'a* ayllu o comunidad que el corregidor de Condocondo o *jach'a* ayllu, certifica, “válida” mediante documento, al cacique. Fuera del ayllu, este reconocimiento puede provenir tanto de la Federación sindical campesina, como de la organización de ayllus, agrupados en Jaqisa. Es decir, que en el caso de Condocondo, no encontramos una adscripción rígida a una u otra organización indígena campesina (a pesar de tratarse de dos instituciones muy diferentes entre sí y aún contradictorias). Incluso puede decirse que esta suerte de “doble pertenencia” les permite una vinculación mayor, con instancias nacionales indígena o campesino.

Entre las principales responsabilidades que el cacique debe cumplir además, claro, de la tramitación y seguimiento a los proyectos presentados por la comunidad ante diversas instancias estatales, figuran aquellas referidas a la custodia de la documentación del ayllu, tanto de carácter histórico, como de los Libros de Acta de las gestiones recientes; es decir de la documentación que contiene la memoria del presente. Entre esta última documentación tiene particular importancia la referida a los trámites del saneamiento colectivo de las tierras del ayllu. Pero también destaca la dedicación de la autoridad originaria por los proyectos de carácter productivo, referidos principalmente a la administración y optimización del recurso agua. Con respecto a la documentación de carácter histórico, por medio de las cuales el ayllu conoce la trayectoria que ha permitido su actual configuración, el interés cotidiano es menor y solo adquiere importancia cuando de litigios de límites territoriales se trata. Litigios que involucran no únicamente a otros ayllus, sino al propio Estado, ante el cual se reclama el reconocimiento del carácter colectivo de determinados límites. Por ello, entre los documentos históricos se encuentran incluso títulos de tierras de la colonia, junto a otros de data más recientes y referidos a pleitos judiciales, litigios o documentos de la reforma agraria de 1953.

Esta variada documentación bajo custodia del cacique permite mantener, entre las autoridades, también el conocimiento de la división y subdivisión que afectaron a lo largo del tiempo a las tierras del ayllu y en cuyo resultado, en la actualidad, se fundamenta la legalidad y la legitimidad histórica de la posesión de las tierras de Condocondo. “Ahora, en el momento, estamos con los títulos ejecutoriales de José de la Vega, del Perú. Según los títulos ejecutoriales antiguos [de la colonia] dicen, ¿no?, ha dividido los terrenos, como José de la Vega, que era el último en dividir el terreno” (Eulogio Cuellar Guarachi en entrevista; 8-marzo-2011). La documentación, en el caso del ayllu Callapa, también involucra al pueblo San Pedro de Condo considerado, desde la reducciones toledanas del siglo XVI, como población central de Condocondo y que se encuentra en el territorio del ayllu Callapa. Esa documentación, señalan los comunarios, “está donde nuestro cacique. Entonces, aquí, nuestro jilaqata, don Pablo Cardozo los tiene. Jilaqata por jilaqata van [pasando] los títulos. Hay mitas, servicios que hemos prestado también al cerro de Potosí” (*ibíd.*).

Cargos políticos

Los cargos políticos pueden dividirse en tres clases; aquellos que son nombrados por la comunidad, aquellos que deben ser designados por la institucionalidad estatal en base a elecciones en el marco del SPboliviano. A los primeros corresponden los cargos de alcalde comunal y de corregidor, mientras que en el segundo se encuentra el de subalcalde. Junto a ambos cargos, sin embargo, encontramos el cargo de concejal municipal, en representación del ayllu de Condocondo. Debido a esta diferencia, los requisitos para asumir estos cargos también tienen características distintas. Esta distinción, por otra parte, revela una mayor o menor influencia de la lógica política andina (la rotación del turno en el cumplimiento de las obligaciones, la elección en cabildo comunal y la toma de decisión colectiva) o de la lógica política institucional del Estado, ya sea mediante la designación estatal o la elección por medio del voto secreto e individual. Lo interesante es observar que durante la primera etapa para la nominación de la representación en cargos tales como el de concejal municipal, ambas lógicas se conjuncionan. En los casos de alcalde comunal y de corregidor, hablamos de una mayor influencia de la lógica andina, mientras que en el de sub-alcalde, observamos el predominio de la lógica institucional del Estado.

El cargo de alcalde de la comunidad es el principal cargo político en la comunidad o *jisk'a* ayllu. A él se accede por medio de la rotación del *muyu* turno, para la prestación de este servicio a la colectividad. La rotación del *muyu* se observa para este caso, aunque se trate de un cargo político. En las funciones del alcalde, a su vez, podemos encontrar una nueva diferencia. Una es la que cumple hacia su comunidad y otra es la que cumple, en representación de su comunidad, auxiliando o asistiendo al corregidor (aquí el cargo se denomina “alcalde auxiliar”), tanto en las relaciones con su contexto externo (municipal, provincial o departamental), como en el desarrollo de la gestión. Respecto al primero, el alcalde cumple las funciones de control al interior de la comunidad. A esta autoridad acuden las personas con quejas y problemas sociales de toda índole dentro del ayllu. Todo alcalde asume el cargo en el mes de enero y su gestión tiene un año de duración.

Por su parte, el alcalde auxiliar del corregidor proviene de ayllus distintos a los del corregidor y asume la función, junto al corregidor. En este caso, la lógica del *muyu* turno se aplica al ayllu, del cual debe provenir el titular de este cargo de carácter político. La asistencia al corregidor supone “caminar como su sombra, caminar como su guarda espalda” (Ricardo Mamani, reunión de autoridades del cabildo). A asistencia al corregidor que cumple el alcalde, se lo hace por turnos, es decir, con otro alcalde, con quien se alternan en la labor. Por esta razón, se conoce también a este alcalde bajo el denominativo de “alcalde de turno”. Cada turno se alterna por un lapso de dos semanas de duración, es decir de medio mes.

Un tercer tipo de alcalde, en los ayllus de Condocondo es el alcalde de aguas, aunque también es conocido como “juez” de aguas. A diferencia de los anteriores alcaldes, el titular para este cargo es elegido solamente en el Ayllu Sullkallana, pero su autoridad abarca a todo Condocondo. Ello se debe a que es en Sullakallana desde donde bajan las aguas para toda la zona. En cada toma de agua, complementariamente, se elige un jarrero o responsable de agua; éste tiene una duración de un año su gestión. Condocondo tiene cuatro tomas de aguas: Chajhua, Chaupicalla, Mullipumku y Qullana. La lógica de la nominación, al igual que en los otros cargos, se rige por la rotación del turno. Lo novedoso radica en el hecho que en cada toma de aguas, los comunarios beneficiarios pertenecen a los diversos *jisk'a* ayllus de Condocondo. Así, la rotación del turno de jarrero marca una complejidad que también recorre a los distintos ayllus, en cada toma.

Distinta es la situación del sub-alcalde, si bien mantiene la lógica andina de la rotación del turno para su elección, por entre las seis comunidades, su designación final corresponde al Municipio de Huari (claro, respetando la nominación realizada en Condocondo). Para su elección, el ayllu al que le corresponde el turno en su rotación presenta a su postulante, el que es presentado, a su vez, al gobierno municipal por intermedio del ayllu mayor a fin de que asuma como sub-alcalde del cantón. Por ello subrayamos que, también en este cargo, se combinan las dos lógicas. En el momento de la elección rige la lógica de la rotación del *muyu* turno y en el momento de la designación, por parte del municipio, predomina la lógica de la institucionalidad estatal, diferente a la lógica anterior.

En consecuencia, aquí la lógica del *muyu* abarca a cada una de las seis comunidades o *jisk'a* ayllus. Así,

la elección del sub-alcalde lo hacen en forma rotativa. Sí, empezando del ayllu Callapa y a lo que sigue. Luego, así, en círculos, ¿no?, más o menos de acuerdo a su ubicación. Primero, el ayllu Callapa, que queda al oeste. Luego, sur oeste quedaría Kawalli, al sur este quedaría Callapa Araya; así, en ese sentido va. Y luego al este y ahí queda el ayllu Sullkallana y al norte quedaría el ayllu Collana. En ese sentido va rotando (Emiliana Pilco Zolá en entrevista; 5-XII-2011).

Pese a la práctica del *muyu* turno en esta elección, este cargo no forma parte del *thaki*, por lo que haber cumplido con los cargos dentro de este *thaki* no constituyen un requisito.

El otro cargo político de gran importancia dentro del ayllu mayor es el de corregidor. Se trata de un cargo que, al igual que el de los alcaldes comunales o el de sub-alcalde cantonal, no requiere haber cumplido con los cargos originarios, aunque sí se exige sea persona casada. Como medio de elección del corregidor actúa la lógica de la rotación. El *muyu* turno transita por entre los *jisk'a* ayllu y al interior de éstos, para la nominación del corregidor. En consecuencia, tenemos

aquí nuevamente una combinación entre la lógica de la rotación del *muyu* junto a la prescindencia del requisito de los cargos originarios; prescindencia que proviene de la lógica de la institucional del Estado. Esta complejidad, finalmente, se incrementa luego de la aprobación de la NCPE, debido a la propia denominación del cargo, bajo el término de corregidor. Efectivamente, este texto constitucional, no solo que no reconoce al corregidor, sino que las instancias estatales que validaban el cargo (las subprefecturas, a nombre de las prefecturas departamentales) tampoco tienen vigencia en el nuevo ordenamiento institucional. En consecuencia, la vigencia del corregidor, así como su legitimidad social (aunque no legal) en Condocondo, únicamente le viene dada por su nominación por parte de los ayllus.

La duración del tiempo de la gestión en el cargo, que debe ser garantizado el ayllu de turno, varía sin embargo. Solamente los dos ayllus grandes –Sulkallana y Callapa– cumplen el cargo por el lapso de dos años, mientras que los otros cuatro ayllus lo hacen por un año. Excepcionalmente un corregidor cumple los dos años de la gestión que corresponden a su ayllu, porque, frecuentemente, para la gestión de dos años el ayllu presenta al cabildo dos propuestas, es decir dos nombres. Éstos se alternan en el cargo, cumpliendo cada uno un año de gestión. Cuando el cabildo general, de las seis comunidades considera muy beneficiosa la gestión de un corregidor que proviene de los ayllus grandes, entonces la alternancia queda anulada y es la misma autoridad la que completa el año restante, en el cargo.

Para la elección final del corregidor, el ayllu a quien llega el turno presenta en el cabildo del ayllu mayor una terna, para que, en tanto instancia última de elección, nomine al corregidor. La elección del cabildo se realiza generalmente respetando el orden de la terna presentado por el *jisk'a* ayllu; lo que no disminuye la potestad del cabildo, sin embargo, para elegir no al primero de los candidatos. Durante los últimos años (2005-2010) el cabildo ha ratificado al primer candidato de la terna, aunque excepcionalmente (el 2011) fuera el segundo de la terna, quien asumiera el cargo.

El corregidor, entonces, es la principal autoridad política del ayllu Condocondo. Sin embargo, este cargo político no conlleva una mayor autoridad para su titular, en su ayllu de origen que el cacique, es decir que la autoridad originaria local. En tanto primera autoridad política, representa al *jach'a* ayllu, en todos los trámites administrativos, frente a las instancias institucionales del Estado. En particular, frente a la Gobernación (anteriormente llamada Prefectura) departamental y ante los representantes políticos, en particular de la Asamblea del departamento. En esta función puede encontrarse todavía el legado de la función primera que supuso el cargo, desde la colonia; la del cargo político y su representación ante las instancias estatales mayores.

Por último, tenemos al cargo de concejal municipal. Se trata de un cargo que no es constante en Condocondo. Este ayllu forma parte del municipio de Huari, el cual está compuesto por seis cantones, denominados también distritos. “En el

municipio de Huari, bueno, se maneja tanto como Distritos o como cantones, ¿ya? Entonces, los recursos se manejan más en función de cantones” (Emiliana Pillco Zolá en entrevista), nos explica la concejal. La representación de los seis distritos, pero, debían ser distribuidas entre las cinco concejalías del gobierno municipal, razón por la cual, en el pasado Condocondo no contaba con una representación. En efecto, “en las anteriores elecciones municipales que se llevaron, bueno, no teníamos participación, no teníamos representante como concejal, no teníamos, ¿no? Y luego, esta vez ya vieron, pensaron en el interés del pueblo; antes más era a interés personal” (Emiliana Pillco Zolá en entrevista).

Para asumir el cargo de concejal municipal, al igual que el resto de los cargos políticos, tampoco es requisito el haber cumplido con el *thaki* de autoridad originaria. Quiere decir ello que aquella elección no fue en función de las autoridades originarias, sino en función de la lógica de la competencia electoral, entre partidos políticos. De hecho, la concejal Pillco Zolá, anteriormente nunca asumió un cargo de servicio, ya sea originaria o político y en su criterio, la elección respondió más a la predisposición que ella demostrara por coadyuvar con el ayllu, en el gobierno municipal. “Creo que han elegido a las personas que podían colaborar. En ese sentido, entonces, creo, que fue la elección, no en función a autoridades que ya hubieran hecho en el pasado” (Emiliana Pillco Zolá en entrevista).

Cargos religiosos

Con excepción del ayllu Callapa, ninguno de los otros cinco en Condocondo, mantiene todavía los tres cargos religiosos: el de mayordomo, de alférez y el de fuera. En Sullkallana se mantiene uno solo de estos cargos, mientras que el resto de los cuatro ayllus han perdido con el tiempo los cargos religiosos. Quienes ejercen estos cargos reciben el nombre común de “pasantes” y son los encargados de organizar las fiestas patronales correspondientes al ayllu Condocondo. En consecuencia, puede decirse que los cargos religiosos nos remiten ciertamente al legado colonial que dejara la iglesia, pero paralelamente su falta de vigencia plena nos habla de la disolución de dicho legado.

La festividad que el ayllu Callapa organiza corresponde a la fiesta de San Andrés, el 30 de septiembre, mientras que el ayllu Sullkallana organiza la festividad de San Pedro, el 29 de junio. El último tercer ayllu que organizaba aún una fiesta de esta naturaleza, era Araya Kawalla. Bajo su responsabilidad estaba la fiesta de la Virgen Candelaria, el 2 de febrero, pero la misma se fue perdiendo en los últimos años. En el resto de los ayllus, estas festividades quedaron en el olvido desde hace mucho tiempo.

Los cargos religiosos son asumidos luego de haber cumplido con el cargo de *kamayuyu*, con un lapso de tiempo que media, entre 22 a 24 años. En efecto, Rodrigo Ayzacayo, recalca: “mi *kamayuyu*, por ejemplo, estoy cumpliendo a mis 25 años. Si la

fiesta me toca, a mis 49 va a ser. Después, a mis 70, cacique.” (Rodrigo Ayzacayo en entrevista). El cargo religioso y el cumplimiento de pasante, entonces forman parte del *thaki*. En este *thaki*, en Condocondo, el cargo religioso se encuentra como punto intermedio entre el cargo de *kamayú* y el de cacique.

Entre los tres cargos religiosos, las diferencias (*cf. supra* I) establecidas desde la colonia, continúan vigentes en Callapa, aunque adecuadas a las condiciones creadas por la ausencia del párroco en el pueblo. En ese sentido, las actividades referidas a la citación a los comunarios para la asistencia a la misa, al apoyo al párroco durante la celebración de ésta, se reducen al día de la fiesta. La obligación de cuidar el templo, mientras tanto, se mantiene, aunque ya no por todo el año. En efecto, para el 2011, “Juan Cabrera es el mayordomo y él cuida la iglesia. Cuida la iglesia sus 45 días, después a otro también le pasa, como por turno pues” (Ricardo Limachi en entrevista; 8-marzo-2011).

El mayordomo es quien “carga” con la imagen de San Andrés; es decir ésta se encuentra bajo su cuidado, durante su gestión de pasante. En la fiesta de *anata*, acompaña al cacique y a las otras autoridades del ayllu, llevando la imagen de San Andrés, en el recorrido por las cuatro *mantas* que cuidan los *kamayús* (*cf. supra*). En cada *manta*, la imagen es colocada en un lugar destacado, para que todos los presentes puedan *ch'allarla*. “De la comunidad de Callapa su obligación es cumplir San Andrés; es nuestro patrón” (Juan Cabrera en entrevista; 8-marzo-2011). Para que la comunidad cumpla con esta obligación, se encuentra el cacique, quien debe recordarles continuamente.

En la fiesta de San Andrés, entonces, el mayordomo debe entregar la figura de San Andrés al pasante que asumirá la responsabilidad el próximo año. Recordemos que, por lo tanto, la secuencia bajo las que los pasantes cumplen la obligación del cargo, se encuentra en la secuencia ya dada durante la inscripción al cargo de *kamayú*. El orden bajo el que se ha cumplido este primer cargo originario, entonces, será también el mismo que organizará la secuencia para el cargo religioso.

Algo distinta es la función que el alférez debe cumplir. Recordemos que también este cargo, es un cargo de pasante de la fiesta y en Condo se diferencia de las funciones del mayordomo, porque “el trabajo del alférez es recibir el preste del otro alférez [es decir, del pasante de turno]. Recibimos preste y al siguiente año pasamos como alférez. Así, el '91 yo he pasado fiesta” (Andrés Cardozo en entrevista). Pese a las diferencias en las funciones entre mayordomo y alférez, durante la fiesta patronal, luego de cumplida esta obligación aquellas diferencias se diluyen y ambos se encuentran habilitados para asumir el cargo de cacique, cuando el *muyú* turno llega. Este hecho es el que ha contribuido para que, ante el cargo de cacique se aglomere un número cada vez mayor de “habilitados”, razón por la cual este ayllu se vio en la obligación de institucionalizar los dos caciques (*cf. supra*).

La estructura de cargos, en Condocondo, está compuesta por solo dos cargos originarios, correspondientes al menor o inicial de la trayectoria de cargos

(el *kamayú*) y al máximo, referido al *jilanqu* o llamado también cacique. De igual manera, los cargos políticos de la comunidad se reducen también a dos: el de corregidor cantonal, que representa al cargo político más importante y el de su ayudante o auxiliar, el alcalde comunal. Mientras que los cargos religiosos (mayordomo, alférez y fuera) por su parte, únicamente se mantienen en uno (el ayllu Callapa) de las seis comunidades o *jisk'a* ayllus; en otro (ayllu Sullkallani) se mantiene un solo cargo religioso y en el resto de los cuatro pequeños ayllus estos cargos ya no tienen vigencia. Destacar ello importa, porque en estos casos, en la trayectoria o el *thaky*, los cargos religiosos se intercalan con los dos cargos originarios, en los ayllus Callapa y Sullkallana.

En todos los ayllus, pero, los cargos políticos no forman parte de ese *thaki* y aunque el corregidor constituye un cargo de mayor actividad, debido a que por medio del corregimiento, Condocondo se vincula, institucionalmente, con las distintas estructuras estatales. En este sentido, en este ayllu, desde el punto de vista de las estructuras dirigenciales la importancia del legado de la matriz andina quedaría relativizada, por la presencia e importancia de un cargo (el de corregidor) originado en la colonia. Se complementa con la estructura dirigencial la lógica de participación, movilización, social. En este caso, destacan los legados andinos, referidos a la lógica de la rotación (el *muuyu*) del turno y a la obligatoriedad de asumir un cargo de servicio a la colectividad. También en este caso, a la vez, adquiere gran importancia la participación colectiva, en la toma de decisiones, la elección de proyectos de desarrollo y el seguimiento a la gestión de las autoridades.

2.2 Lógicas de participación

Formas de toma de decisiones

En el ayllu Condocondo encontramos cuatro eventos participativos, en los que las autoridades informan a la sociedad de base de las actividades y se asumen colectivamente decisiones. El cabildo del *jach'a* ayllu (en el que, sin embargo, solo informan las autoridades), la reunión de autoridades, el cabildo comunal y la reunión de regantes, en las tomas de agua. En algunos ayllus (como en el ayllu Callapa) se presenta una quinta modalidad de evento participativo, denominada "comuna". Para cada uno de estos eventos, la participación de los comunarios varía. Claro que también varía el cargo que sustenta la autoridad, responsable en dirigir aquellas reuniones. Debido a la amplitud de eventos deliberativos, puede decirse que todos los comunarios participan, por medio de uno u otro evento, en la toma de decisiones de su ayllu, asumiendo de esa manera, colectivamente, la responsabilidad en la administración de la comunidad.

El cabildo del ayllu se reúne cada año a principios de enero, para elegir a la principal autoridad, es decir al corregidor de Condocondo. Esta elección se realiza

de la terna que presenta el *jisk'a ayllu*, por el que circula el *muyu* turno aquél año. A este cabildo asisten las autoridades políticas en ejercicio (corregidor, alcaldes comunales, alcalde auxiliar), los caciques de cada uno de los seis *jisk'a ayllus*, los *kamayus*, el responsable del Comité de Vigilancia (CV), el representante de la junta escolar, el sub-alcalde, el responsable de salud, ex-autoridades políticas, ex-autoridades originarias y los comunarios de base; aunque la asistencia de éstos es de manera voluntaria. También asisten, claro, quienes figuran en la terna para asumir el cargo de nueva autoridad, es decir los “postulantes”. Incluso se observa la presencia de los residentes, en particular aquellos que cumplirán la obligación de pasantes en las fiestas patronales durante el año en curso, quienes lo harán al año siguiente o quienes asumirán cargos originarios en sus respectivos ayllus.

Una segunda oportunidad ordinaria, en la que se reúne el gran cabildo de Condocondo es en ocasión del cobro de la tasa de los terrenos. Este cabildo ordinario se celebra anualmente a mediados de septiembre, en el pueblo de San Pedro de Condo. El encuentro se convoca exclusivamente para el cobro de la tasa y el evento tiene características de esparcimiento, por lo que no se discute ningún tema. En este ambiente casi festivo, transmite el corregidor los informes de los caciques, respecto al cobro de las tasas por los terrenos asignados. La nota de alegría que se observa en esta oportunidad, simboliza la recuperación del derecho colectivo de los territorios, por parte del ayllu. En este orden, el cobro de la tasa, a diferencia del mismo mecanismo durante la colonia, representa aquí un acto de validación de la propiedad colectiva de las tierras de estos seis ayllus.

Esta manifestación forma parte, entonces, de la memoria colectiva y es antecedida por reuniones internas, en cada ayllu, en la víspera al cabildo. Estas reuniones, presididas por los respectivos caciques o *jilaqatas*, son eventos no solamente preparatorios para la asistencia al cabildo, sino principalmente oportunidades para “recordar” a las antiguas autoridades originarias. “En nuestras reuniones internas, se realiza algunas costumbres, *ch'allando*, recordando a los nuestros abuelos, biseabuelos, a nuestras autoridades” (Alfredo Cárdenas, comunicación personal, S. Pedro de Condo, 17-IX-2011). La principal motivación de la reunión es, entonces, la recordación, aunque el evento es también aprovechado para presentar al nuevo cacique del ayllu, que asumirá el cargo al siguiente año. Resaltan las líneas de continuidad, de la memoria colectiva del ayllu Condocondo, porque ligan, mediante la *ch'alla* en memoria de las autoridades del pasado, con la autoridad y la actividad presente (la asistencia al cabildo, del día siguiente), así como con la autoridad del futuro (la del próximo año). Se trata, pues, de un evento interno de las comunidades, en el sentido amplio, es decir, de una reunión referida a la intimidad de la historia de cada una de las comunidades, razón por la cual ciertamente la presencia de personas extrañas a las mismas, resulta dificultada.

El cabildo del gran ayllu de Condocondo también se reúne cuando algún problema específico así lo demanda; en estos casos, sin embargo, se diferencia

del cabildo anual porque este último es convocado tradicionalmente en enero y para el fin señalado. Al contrario, el cabildo de emergencia es convocado por acuerdo entre el Corregidor y los seis caciques, para que la población discuta y tome decisiones respecto a una problemática de interés general. A manera de ejemplo, citemos la convocatoria a un cabildo de esta naturaleza. El sábado 14 de mayo del 2011, el Corregidor y los caciques acordaron convocar a un cabildo general de Condocondo, a fin de discutir y aprobar un proyecto co-auspiciado por instituciones tanto públicas y como no gubernamentales de captación de aguas, que involucraba a las seis comunidades. La asistencia al cabildo estuvo pues motivada por un tema de interés general, agrícola productivo, a fin de conocer el punto de vista de los técnicos responsables de la institución encargada en la construcción del sistema de captación de aguas. Fueron considerados, al mismo tiempo, los costos de la obra, el plazo de construcción de la misma, la afectación de esa construcción durante ese plazo a la producción agrícola de la zona y la solvencia institucional de la empresa constructora.

En el nivel de la comunidad o *jisk'a* ayllu, la reunión de participación general las autoridades, ex-autoridades, responsables de educación, de salud y comunarios de base, también se denomina cabildo. En este caso, sin embargo, se trata de un cabildo comunal y las problemáticas a considerar son de incumbencia exclusiva de dicha comunidad. En este evento el involucramiento a la sociedad local, efectivamente abarca a la totalidad de los comunarios del *jisk'a* ayllu, aunque representados por las autoridades de todas las áreas de la vida social del ayllu, por lo que la asistencia de los comunarios de base no es obligatoria, sino únicamente en casos de gran preocupación colectiva. Por ejemplo, en el ayllu Sullkallana tuvo que realizarse un cabildo de esta naturaleza a fines de enero del 2011. El motivo radicaba en la ausencia del corregidor titular; cargo que aquél año correspondía precisamente a Sullkallana. La ausencia de esta autoridad perjudicaba a la totalidad del ayllu Condocondo y además, suponía un desprestigio para la comunidad de Sullkallana, ante el resto de los cinco *jisk'a* ayllus. Por ello exigieron los restantes cinco pequeños ayllus a Sullkallana encontrar una solución al problema. Esta solución vino por medio de un cabildo comunal en Sullkallana, al que incluso asistieron algunos residentes de varias ciudades. En él los comunarios de Sullkallana habilitaron, con el conocimiento y consentimiento del resto de los ayllus, como corregidor, al segundo candidato de la terna propuesta inicialmente.

Continuando con Sullkallana, digamos que en éste se organizan a lo largo del año, tres cabildos ordinarios, al margen de los cabildos de emergencia, como el que se acaba de señalar. A estas reuniones ordinarias “vienen también los residentes y ahí se discute todos los proyectos, todos los problemas de la comunidad. Nosotros, en esos casos, informamos todo lo que hemos realizado” (Evaristo Kollo en entrevista). Se trata, en estos casos, efectivamente de eventos periódicos que no se alteran, a pesar que en el interín entre uno y otro cabildo

ordinario pudieron haberse realizado varios cabildos de emergencia. “Claro que, cuando hay necesidad de un cabildo, nosotros convocamos nomás, pero los tres cabildos del año igual tienen que realizarse” (*ibíd.*). A los cabildos de emergencia los residentes no tienen obligación de asistir, aunque, insistamos, lo hacen en casos extremos. Por ese motivo únicamente se realizan cabildos de emergencia solo con los comunarios del lugar.

Algunos *jisk'a ayllus* también organizan periódicamente, a lo largo del año, reuniones comunales, denominadas “comuna”. La “comuna” del ayllu Callapa, se convoca a principios de cada año, para la discusión de la distribución de las mantas, la definición de los sembradíos en ellas y la administración y el uso del agua de riego. “Tenemos reuniones en comuna; todo el ayllu. Entonces, ahí sacamos la resolución” (Andrés Cardozo en entrevista). ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre un cabildo comunal y una “comuna”? En el cabildo de Callapa, esta diferencia radica en el carácter de ambos eventos. Mientras en el cabildo la actividad es mayormente informativa y la asistencia de las bases es voluntaria en la comuna se asumen decisiones, con la asistencia obligatoria de todos los comunarios. Las resoluciones colectivas se adoptan en relación a los terrenos y también en relación a la nominación de las autoridades. Se trata de un evento general que vuelve a repetirse, en tanto comuna, en pascua. “Otra comuna se realiza en pascua, donde hay que elegir a los caciques”, señala Cardozo (en entrevista).

Importa anotar que la distinta denominación (cabildo comunal, para Sullkallana y comuna, para Callapa), no modifica el carácter de estos eventos. En el caso de este último ayllu, ciertamente, encontramos una diferencia entre uno y otro evento, pero debido al carácter resolutivo que tiene la reunión denominada “comuna”, es posible afirmar que el principio de la deliberación y la toma de decisiones colectivas, radica en esta última, por lo que el cabildo comunal, como instancia democrática colectiva, resulta con menor valor, en lo que a asistencia respecta. Con todo, importa, pues, insistir en la vigencia del principio colectivo y no tanto en la denominación del evento, en el que se practica tal principio.

Otro evento, que también recibe el denominativo de cabildo, es el que se celebra en base a la reunión de las autoridades en ejercicio, “las cabezas” de Condocondo. Aquí hablamos, por tanto, del cabildo de autoridades y dirigentes. En esta instancia participan el corregidor, los caciques de cada uno de los *jisk'a ayllus*, el alcalde comunal del pueblo, el alcalde auxiliar del corregidor, el Sub-alcalde, la H. Concejal municipal, los responsables del CV, de la junta escolar, de Salud, de los Comités específicos, como ser de electrificación, de aguas, las ex-autoridades y los ex-dirigentes. Debe subrayarse que, habitualmente, es el corregidor quien preside la reunión, en tanto máxima autoridad de Condocondo. En su ausencia, será el Sub-alcalde el responsable de la conducción del evento, tal como ocurriera durante el mes de enero del 2011, cuando el Corregidor titular no asumía el cargo.

Nótese que las autoridades originarias se encuentran relegadas en la dirección de este cabildo; instancia principal del autogobierno en Condo.

Por último, entre las formas de toma de decisiones, mencionemos la nominación para la candidatura a la concejalía municipal. Al igual que para la designación de las autoridades originarias o las autoridades políticas en los cargos de alcalde comunal y corregidor, también en este caso, la decisión de postular a una determinada persona para las elecciones de concejal municipal se asume de manera colectiva, en eventos de deliberación, desde las instancias inferiores (la comunidad) hasta la instancia mayor, es decir, del *jach'a* ayllu.

Primeramente me eligieron en mi comunidad, luego a nivel del pueblo [es decir] a nivel de ayllu, nuevamente me eligieron. En la elección en mi comunidad fue en un cabildo, en una asamblea. Luego, a nivel del pueblo, bueno, en una asamblea magna, ¿no? En una asamblea magna de todos los ayllus, los seis ayllus que conforman en pueblo de Condo (Emiliana Pillco Zolá, en entrevista).

La sujeción a esta forma colectiva de designación sirvió de sustento, para la postulación luego, de la candidata nominada, por medio del partido político (para el caso, el gobernante partido Movimiento al socialismo, MAS, 2006-2014) y la asistencia al acto electoral del municipio.

En este trayecto, sin embargo, puede observarse una modificación de la práctica de la democracia del ayllu, hasta su subordinación a la democracia representativa. La canalización de la candidatura por intermedio del partido político, sujetó más a la concejal a esa instancia partidaria, que a las propias autoridades originarias, entre otras razones, debido a que el propio gobierno municipal de Huari estuvo conformado mayoritariamente por delegados de aquél partido. A la vez, en el nivel mayor, como ser en el departamento y en el plano nacional, tal vinculación facilitaba el relacionamiento con las instituciones estatales, debido a la identificación partidaria. Esta vinculación será entonces motivada por razones políticas, antes que por los requerimientos para el desarrollo de proyectos indígenas autónomos. Para las instituciones políticas representativas importaba, pues, el respaldo al partido de gobierno de turno. Así, los ayllus quedaron cooptados, es decir incorporados de manera subordinada, a un proyecto político ajeno a sus demandas, referidas, principalmente al autogobierno.

Formas de movilización

El desarrollo de la gestión de las autoridades de los ayllus de Condocondo viene acompañado por la vigilancia periódica de parte de los comunarios. Este seguimiento abarca a todos los tipos de autoridades y de todos los niveles, por lo que el cumplimiento de una gestión no está exenta de tales mecanismos de control.

Tanto para las autoridades originarias, como para las autoridades políticas regirá en consecuencia este mismo principio, referido al control y la evaluación colectiva del desempeño de la autoridad, para la ejecución de las decisiones asumidas también de forma colectiva. Ante esta colectividad deben, la autoridad originaria y la autoridad política, presentar por tanto el informe de las actividades desarrolladas. Con todo, los dos elementos (la evaluación de la gestión de la autoridad y la toma de decisiones), sin embargo, rigen de manera diferenciada, según las distintas temáticas. Se trata de una diferencia, no en relación a la evaluación y a la toma de decisiones, sino en relación a la distinta participación de la comunidad, según el tipo de evento deliberativo se trate (*cf. supra*).

Así, además de temas tales como el referido a la crisis en el nombramiento del corregidor que vimos anteriormente, un cabildo comunal también puede considerar temas específicos de interés solamente de dicha comunidad. Hablamos en este caso, del nombramiento de sus autoridades, particularmente de la elección del cargo originario más pequeño (para el caso, el de *kamayuyu*), con el que principia la trayectoria de responsabilidades, es decir el *thaki*. En este caso, excepcionalmente, si ningún padre de familia propusiera la inscripción de su hijo en la lista del libro de Actas de la comunidad, ante el cacique, será el cabildo el que elija a quienes deban asumir dicha responsabilidad. A manera de ejemplo tenemos el referido al ayllu Callapa. “Me he reunido en una comuna [cuando no había propuesta a *kamayuyu*]. La comuna se llevó [a cabo]. Se eligió ahí al *kamayuyu*, en plena reunión se eligió a los *kamayuyus*, en el cual yo me propuse para prestar este servicio” (Rodrigo Ayzacayo en entrevista). Cuando no hay inscritos, en el libro de Actas para ese fin, la decisión de quién y cuándo será *kamayuyu* ciertamente corresponderá a la comunidad y es ésta voluntad colectiva la que luego se plasma en la lista que figurará en el libro de Actas del cacique. A partir de este primer cargo y el orden en el que figura en el libro de Actas, regirá en el futuro el *thaki* para los sucesivos cargos originarios (*cf. supra*). Por ello, en lo posterior al *kamayuyu*, no existe propiamente elección para aquellos cargos.

Sin embargo de esta ausencia de la elección, la colectividad continúa manteniendo una importancia de primera línea con respecto al control y seguimiento de la gestión de las autoridades. Como hemos señalado, el mecanismo para ello será el cabildo comunal, tanto en temáticas específicas como en ocasiones en los que las autoridades presentan su informe, al final de la gestión que les tocó desempeñar (hablamos, en estos casos, de los cabildos comunales ordinarios). Dada la tupida red de relaciones sociales y de parentesco en la comunidad, la presentación de ese informe final adquiere rasgos formales, a pesar de lo cual el evento no deja de ser un espacio para la crítica y la evaluación, por parte de la población de base, acerca de la gestión que culmina.

Una instancia diferente, de control a la gestión de las autoridades, es la que se observa en la reunión de las “cabezas” de los ayllus de Condocondo. Se trata

de las reuniones semanales que se realizaban los sábados por la noche (aunque, para fines de 2011, se modificó el día para el viernes por la noche). A ella asisten solo las principales autoridades de los seis *jisk'a* ayllus (*cf.* *supra*), además de las ex-autoridades y los responsables de las comisiones funcionales (de luz, agua, vivienda y otras). Estas reuniones periódicas sirven precisamente para el seguimiento a los proyectos en desarrollo en el ayllu, así como para la resolución de problemáticas pendientes, que afectan a todo Condocondo. De ella y como resultado de los debates, surgirán entonces las obligaciones para las diversas autoridades; es decir, tanto para las autoridades máximas de Condocondo, como para las de cada una de las comunidades.

Importa también reiterar que las reuniones semanales son presididas por el corregidor y no por los caciques, entendidas éstas como autoridades originarias y aquél, como autoridad política. Hemos señalado que el dato nos remite a la mayor jerarquía que el principal cargo político de Condocondo mantiene con respecto a los cargos originarios. Sin embargo, este hecho no debe llevar a confusiones, en sentido de asumir que estos últimos se encuentran del todo incorporados a la lógica de los cargos políticos, porque muchos de los elementos que componen la lógica indígena subyacente en los cargos originarios (como la nominación colectiva y la rotación del turno para asumir una obligación) se encuentran en la elección del corregidor (*cf.* *supra*).

Con todo, puede decirse que la reunión de los sábados es el principal espacio del gobierno del ayllu Condocondo, porque en ella se consideran todos los asuntos de interés general para los seis *jisk'a* ayllus, se definen acciones consiguientes, así como la vinculación con las diferentes instancias estatales. A manera de ejemplo, citemos el orden del día de la reunión del sábado 5 de febrero del 2011. En la ocasión figuraba 1) Lectura y aprobación del Acta anterior; 2) Correspondencia; 3) Asunto Mina “Santa Teresita”; 4) Renuncia presentada por el Sub-alcalde; 5) Posición del ayllu frente a la invitación para el Anata Andino; 6) Asuntos varios: 6.1) Desarrollo de los proyectos de la H.A.M. para Condocondo y 6.2) Solicitud de investigación del Sr. Omar Guzmán.

Anotemos también la importancia que adquiere, en el control social con respecto a las autoridades, el acto de posesión de las nuevas autoridades, tanto originarias (caciques, principalmente), como políticas (alcaldes comunales y corregidor). Se trata de eventos que, más allá de la formalidad, suponen la “consagración” de las nuevas autoridades, con el consiguiente reconocimiento como tales, por parte de los comunarios. Es un acto, en consecuencia, en el que las nuevas autoridades adquieren el compromiso del servicio a la colectividad, a partir del cumplimiento de las decisiones que la comunidad de base adopta en sus eventos deliberativos. A la vez, pero, consolidan sus derechos dentro del ayllu en tanto *jaq'i* o ciudadano pleno, en el marco del sistema socio-político del ayllu. Por ello, la consagración es entendida como la acción por medio de la cual “se coloca en el

lugar que le corresponde” a todos los actores sociales del universo compuesto por el ayllu. La autoridad nominada es colocada en el lugar, es decir en el cargo, que le corresponderá durante el próximo año, junto con el resto de las autoridades.

Distinta es la participación social con respecto al gobierno municipal y dentro del mismo, la actuación de la concejala nominada por Condo. Ello puede apreciarse en la forma en que son introducidas las demandas de Condocondo, al Plan operativo anual (POA) del municipio.

Primeramente, en el aspecto de los proyectos, se lo hace el sub-alcalde ¿no?, como distrito, también tiene un sub-alcalde. Entonces, él va recogiendo todas las necesidades que tiene cada ayllu. [Lo hace] hablando con las autoridades [los caciques] nomás, sí. Y ya va priorizando sus proyectos. Ya, entonces, luego lo adjunta todos los proyectos y luego, en una magna asamblea [de los seis ayllus], del total de la lista de proyectos, se va priorizando. Si, por ejemplo, una comunidad ya fue beneficiada con los proyectos, al año siguiente va a tener un poco que esperar y en el posterior, sí nuevamente vuelve. Eso se lo lleva al cabildo de todo el municipio; nosotros lo llamamos cumbre municipal, que es una reunión a la que asisten todas las autoridades, todas las OTB's del municipio y personas interesadas en este cabildo, en esta cumbre, ¿no? (Emiliana Pillco Zolá en entrevista).

En realidad, entendemos que cuando el sub-alcalde “habla” con cada uno de los caciques, lo que hace es conocer las resoluciones de los respectivos ayllus, a fin de presentarlas en el cabildo general del *jach'a* ayllu. Estas demandas pueden diluirse en la cumbre municipal y la presencia de una concejal nominada por el cabildo de Condo, aunque canalizada por medio de partido político (con lo que se rompe, insistimos, los lazos orgánicos, en la gestión política, con la comunidad) no garantiza por sí misma que aquellas demandas sean incluidas en el POA. La concejal Pillco Zolá nos explica ello, recordando que “al final de cuentas, yo represento a nivel municipal y no me queda otra que trabajar para los demás distritos o cantones” (en entrevista).

La participación social pierde aún más su fuerza, cuando de evaluar la gestión municipal se trata. En este sentido, la presencia en un curul municipal de Condo queda virtualmente reducida a una formalidad.

Los informes que presentamos, eso ya está normado de acuerdo a la Ley 1528, que es una Ley de Municipalidades. Entonces ahí indica que debemos dar dos informes por lo menos. Uno, al primer semestre y el otro al segundo semestre” (*ibíd.*). Estos informes, nuevamente, no se presentan al cabildo de los seis ayllus de Condo, en tanto mandantes, sino a la cumbre municipal. “Cumbre lo llamamos, ¿ya? Yo creo que es parecido al cabildo, ¿no?” (*ibíd.*).

La dispersión de las demandas originadas en las comunidades de base, así como la propia forma de participación en el acto electoral por medio del partido

político, en tanto institución político muy diferente a la institucionalidad político de los ayllus, explica las razones por las cuales esta mediación (la concejalía) estatal resulta atrofiada, en el relacionamiento con la sociedad indígena de base. Ello, claro, ocasionará entonces movilizaciones de esta sociedad, en contra de la institucionalidad estatal, en sus diferentes niveles; unas en contra del propio municipio, otras en contra de las autoridades departamentales y ocasionalmente, también en contra de las autoridades nacionales. Para estos actos, “la autoridad nos comunica. Primero es el corregidor, después los caciques comunican a la comunidad: ‘Tenemos ésto; ésto tenemos’, diciendo. Entonces nosotros tenemos reunión esa noche o a la mañana tenemos cabildo abierto. En ahí sacamos la resolución” (Andrés Cardozo en entrevista). Las acciones que resuelve asumir el cabildo, varían desde la marcha hacia la capital departamental (Oruro), hasta el bloque de caminos afectando a Huari, en tanto capital municipal, pasando por la vigilia en la gobernación del departamento o el envío de una comisión a la sede de gobierno, para manifestar las demandas de estos ayllus.

Es en la lógica de participación, donde se manifiesta en estos ayllus, la gran influencia de la matriz andina, es decir la importancia de la democracia directa, comunitaria. En efecto, tanto en los cargos originarios como en los cargos políticos, la deliberación y toma de decisiones de manera colectiva, es el mecanismo practicado por los comunarios. Al igual que en el norte de Potosí, los eventos deliberativos pueden variar, según el volumen o el grado de la convocatoria social. Así, cuando se trata de una asamblea general, de todos los comunarios de un *jisk'a* ayllu, en alguno de estos ayllus las asambleas suelen denominarse “comuna”, mientras que cuando se trata de la deliberación de todas las autoridades, ex-autoridades, responsables de organizaciones funcionales (el juez de aguas, el responsable de comité de electrificación, junta escolar, responsable de salud), autoridades electas del cantón y las autoridades políticas, hablamos del cabildo. También, pero, se denomina cabildo general, al encuentro de todos los ayllus, convocado en ocasión del pago del impuesto o la tasa (el antiguo tributo indigenal). Este evento, a convocarse durante agosto recordemos, tiene carácter festivo y en él no se delibera o se asume determinaciones.

El pago de la tasa o tributo data de la colonia. Se trata del pago del tributo “a la corona, en cuanto ésta gozaba de un derecho eminente sobre la tierra; pero lo consideraban parte de lo que llamaremos un ‘pacto de reciprocidad’, que les garantizaba el acceso seguro a sus tierras” (Platt, 1982: 40). Por supuesto que ya no se paga este tributo al Estado. Sin embargo, el que se mantenga en los ayllus de Condocondo (así mismo en los del norte de Potosí; *cfr. supra* V.1) el cabildo del cobro de la tasa, nos muestra que se trata, efectivamente, de un mecanismo de reproducción de la memoria. Hablamos de la memoria del acceso a sus tierras, en tanto ayllu. Junto a ello, pero, también nos habla de la memoria de la coexistencia con la corona (para el caso de la colonia), es decir con el otro. En efecto, el “pacto

de reciprocidad” durante la colonia supuso precisamente la concretización de la posibilidad de tal consistencia. Se entiende que aquél pacto, por tanto, representaba a su vez el mecanismo por el cual se aseguraba el acceso a sus tierras.

Respecto a la movilización social, también debemos destacar la importancia del legado tradicional. Las movilizaciones sociales solamente son posibles si la colectividad, reunida en asamblea general o en cabildos comunales, legitiman la decisión de movilizarse. Aquí, la cadena de las decisiones surgidas en las comunidades de base y transmitidas por delegación hasta los más altos niveles, garantiza que las decisiones de las comunidades de base sean respetadas. En síntesis, entonces, digamos que en las estructuras dirigenciales y en las lógicas de movilización, predomina la importancia de los principios andinos. Éstos son visibles, pese al debilitamiento del sistema de cargos originarios, que se muestra en las estructuras dirigenciales.

3. Marka Jesús de Machaca

El municipio de Jesús de Machaca pertenece a la provincia Ingavi del departamento de La Paz. Constituye la 6a Sección de la provincia Ingavi y fue creada por Ley 2351, el 7 de mayo del año 2002. Este municipio cuenta con cinco Distritos municipales. Anterior a su creación, Jesús de Machaca formaba parte del municipio de Viacha. Antiguamente, su territorio formaba parte del “señorío de Pakaxa (o Paka Jaqi)” (Choque, 2003: 17). En este territorio, durante la colonia, el proceso de desestructuración de la territorialidad indígena conllevó la conformación de tres marcas indígenas: San Andrés de Machaca, Santiago de Machaca y Jesús de Machaca. La división de esta territorialidad, por otro lado, correspondió al proceso de ordenamiento político administrativo colonial. Con este ordenamiento principió la nomenclatura que en la actualidad se conoce, de municipio-provincia-departamento.

Jesús Machaca se encuentra al sur oeste de la provincia Ingavi y limita con dos provincias del departamento de La Paz y tres municipios de la misma provincia Ingavi. Al este limita con la Provincia Los Andes y con el municipio Desaguadero, al nor-este limita con los municipios de Guaqui y Tiwanacu y al sur con la provincia Pacajes y el municipio San Andrés de Machaca de la misma provincia Ingavi. De acuerdo al censo nacional del año 2001, el municipio Jesús de Machaca cuenta con una población de 13.247 habitantes, distribuidos, en términos generales, en forma equitativa entre hombres y mujeres.

Este municipio es considerado, desde el año 2002, como municipio indígena, gracias a la Ley 2351. Por ello, para fines estadísticos, el Instituto Nacional de Estadísticas (INE) cataloga a Jesús de Machaca como un municipio del área rural. A diferencia del municipio de Huari, observado en Oruro y de los municipios de

las cinco provincias del norte potosino, no existe por tanto la categoría de área urbana, en este municipio.

Por otra parte, digamos que la lengua predominante en este municipio indígena paceño es el aymara; lengua que es hablada por toda la población. Le sigue, en importancia, el castellano, lengua que es también hablada por una mayoría de la población, razón por la cual esta porción población del municipio, es bilingüe. En relación a los servicios con los que cuenta la población, debe anotarse que en los últimos años éstos se ampliaron notoriamente, principalmente los servicios referidos a la electricidad, a las telecomunicaciones, hasta cubrir, en cobertura, virtualmente la totalidad del municipio. Por la red vial, a su vez, que comunica a este municipio con otras provincias y con las ciudades El Alto-La Paz, diariamente y en forma constante circula el transporte. El transporte público cuenta con dos recorridos; uno de tierra en su totalidad, que ingresa por la población de Viacha y el otro que ingresa por la carretera internacional, asfaltada La Paz-Desaguadero-Puno (Perú) y a la altura de Guaqui, última población de importancia antes de llegar al pueblo fronterizo con el Perú (Desaguadero), dobla hacia el este, tomando un camino de tierra. Ambos recorridos son transitables todo el año, aunque con precauciones a lo largo de la época de lluvias (noviembre-febrero).

Por medio de estos caminos, se comunican entre sí la mayoría de los ayllus y éstos con las ciudades El Alto-La Paz. El servicio del transporte público hacia ambas ciudades, es continuo, a partir de las 4 a.m. Diariamente circulan una veintena de vehículos (buses y mini-buses), por ambas rutas, siendo la más concurrido, sin embargo, la de la carretera hacia Desaguadero. A la vez de vincular al municipio con ambas ciudades, el transporte vincula también a la mayoría de los ayllus, con la capital municipal, es decir con el pueblo Jesús de Machaca. Finalmente señalemos que una tercera ruta de la red vial se refiere a los caminos que unen a este municipio con el municipio vecino de San Andrés de Machaca y con la vecina provincia Pacajes.

El aparato productivo de Jesús de Machaca está constituido por la agricultura en primer lugar, seguido por la lechería y el ganado ovino. Junto a otras provincias del altiplano paceño, la provincia Ingavi –y dentro de ella, el municipio Jesús de Machaca– se caracteriza por ser productora de papa por excelencia. Tanto la producción agrícola, como la actividad lechera y ganadera, son cumplidas por pequeños productores, encontrándose ausente la empresa agrícola o la ganadería a gran escala. Junto a estas actividades, debe añadirse, específicamente para el ayllu Urus del lago Titicaca, la pesca como actividad económica. Con todo, la producción agrícola, así como la producción de productos lácteos (leche y queso, principalmente) y la pesca son destinados para el auto consumo y al mercado regional y urbano. La generación de ingresos tiene su fuente en estas actividades, pero se complementa con otras actividades, principalmente referidas a la prestación

de servicios en actividades tales como las del transporte, la construcción o el comercio, en los centros urbanos y de manera temporal.

Este municipio se encuentra compuesto por 27 ayllus, cuya forma organizativa continúa regida bajo los principios de la dualidad complementaria. Estos principios organizan el territorio de Jesús de Machaca entre la parcialidad de arriba y la parcialidad de abajo. La primera, denominada Markas de Ayllus y Comunidades Originarias de Arax Suxta (MACOAS) agrupa a siete ayllus y la segunda Markas de Ayllus y Comunidades Originarias de Jesús de Machaca (MACOJMA), con los restantes 20 ayllus.¹⁶ En consecuencia, se mantiene el principio de la dualidad, aunque no se trata de una dualidad simétrica, sino, antes, de la aplicación de un principio doctrinario (para llamarlo de alguna manera), precisamente el de la dualidad complementaria, que puede asumir incluso características asimétricas, como muestra el caso de esta *marka*.

Hasta fines de la década de los ochenta del siglo pasado, en la zona todavía regía la organización del sindicato agrario, como institución campesina nacida al empuje de la revolución nacional de 1952 y sus efectos sobre el área rural. Es a inicios de la década de los noventa y ante la proximidad de la recordación de los cinco siglos de la colonización española, que los comunarios se orientan hacia la recuperación de lo que, según el sistema de memoria colectiva del sector, constituían sus propias organizaciones e instituciones, es decir el ayllu, sus autoridades originarias, el *muyu* y el *thaki* principalmente. Como se verá, esta modificación no logrará borrar las huellas del sindicalismo agrario, en la re-organización misma de los ayllus, particularmente en lo que respecta a la nomenclatura de los cargos originarios (*cf. infra* V.3.1).

Para las siguientes líneas, nos apoyaremos en la observación de la parcialidad de MACOJMA, a fin de referirnos a la organización y estructura de los cargos comunales. Añadamos, finalmente, que en esta parcialidad se encuentra el propio pueblo de Jesús de Machaca, actual capital del municipio.

3.1 Estructuras dirigenciales

Para cerrar el repaso a las estructuras dirigenciales y a las lógicas de participación indígena, en los ayllus contemporáneos, abordaremos en esta última parte, entonces, estas dos temáticas en los ayllus de Jesús de Machaca. También en esta oportunidad, por motivos metodológicos, desagregaremos cada una de ellas bajo los mismos criterios utilizado para los ayllus del norte de Potosí o de Condocondo, en Oruro (*cf. supra* V.1 y V.2, respectivamente). Así, para la primera nuestra

16 Este ejemplo nos invita a reflexionar sobre las posibilidades de la dualidad complementaria en el mundo andino. Para decirlo rápidamente, ésta no solo puede ser simétrica, sino también, como en este caso, asimétrica.

preocupación girará alrededor de los cargos originarios, los cargos políticos y los cargos religiosos, mientras que para la segunda desarrollaremos los temas referidos a las formas de la toma de decisiones y sus componentes. Con ello, nuestra investigación enriquecerá aún más las posibilidades para el ejercicio comparativo entre los distintos ayllus, de sus estructuras dirigenciales y las prácticas políticas que desarrollan los comunarios. En este sentido, entenderemos que la especificidad de Jesús de Machaca configurará las expresiones concretas que asumen hoy en día los ayllus en este municipio del departamento de La Paz.

Cargos originarios

Los cargos originarios que forman el *thaki* abarcan desde “los cargos pequeños, de acuerdo a la organización [la comunidad]” (Marcelino Mamani en entrevista; 15-marzo-2011), hasta el principal cargo de MACOJMA, denominado *jach'a mallku*. Los “pequeños cargos”, sin embargo podrán variar entre una comunidad (o *jisk'a ayllu*) y otra, según veremos. Así, tenemos una diversidad, en lo referentes a los pequeños cargos del ayllu de base o comunidad y una similitud en los niveles superiores del ayllu. En la medida que ascendemos en el nivel del ayllu (a una sub-central o ayllu mayor e incluso hasta MACOJMA), la diversidad cede, pues, su lugar a la similitud de cargos.

Desde ya, la relación entre unos y otros cargos en la trayectoria o *thaki*, que va desde el inicio del cargo originario más pequeño, hasta los principales cargos en el *jisk'a ayllu*, es una relación secuencial. A partir de los principales cargos en el *jisk'a ayllu*, las denominaciones se uniforman, con lo que se facilita la percepción de la continuidad del *thaki* (valga la insistencia) hasta los niveles macros de MACOJMA. La continuidad está dada, también, por la lógica de la rotación del turno, en el cumplimiento de los servicios, en los diversos cargos; de manera que esta lógica marca un común denominador para todos los cargos. Sin embargo, para estos cargos superiores, entra también en consideración de los comunarios el mérito que presentan los postulantes, como para recibir la confianza de la población a fin de asumir tal responsabilidad. Ambos elementos –la lógica de la rotación o *muyu* y la meritocracia– son elementos distintivos del ayllu que nos permiten referirnos a estos elementos como los portadores de un orden definido, en el que se complementan la consideración colectiva del *muyu* y los méritos individuales.

Los cargos pequeños, efectivamente, pueden variar entre un ayllu y otro, aunque generalmente contienen las siguientes obligaciones: el *yapu uywa kamayu*, encargado del cuidado de los campos; el *chasqui kamayu*, encargado de las comunicaciones; el *yati kamayu*, hoy denominado junta escolar.

El primer cargo más pequeño es el ser secretario vocal o awisqipiri. Después hace el cargo de Secretario de ganadería Uywat Unjiri, ¿no? Entonces, después vienen otros

cargos, puede ser los menores cargos, ¿no? que en la autoridad originaria también está organizado así, ¿no?, la mesa directiva. Para ser mallku [originario] debe llegar a ser secretario de relaciones o sullka mallku; después de sullka mallku ya llega a ser mallku. Después de mallku, llega a ser jiliri mallku (Exalto Calderón en entrevista; 4-junio-2011).

En términos generales, el *mallku* originario es la principal autoridad del *jisk'a ayllu*, mientras que el *jiliri mallku* lo es del *jach'a ayllu*, llamado también sub-central. Esta secuencia adquiere sentido, porque constituye la manera en que el turno, el *muyu*, va rotando por entre los ayllus y al interior de éstos, por entre los comunarios. Recordemos que el principio de la rotación es uno de los rasgos distintivos de la práctica democrática de los ayllus y a la vez, un componente del *thaki*. Ello implica, pero, por otra parte, que la relación entre cargos, tiempo de rotación y comunarios, es variada. “Hay algunos thakis que a nosotros nos toca después de diez o de nuevos años. El thaki, muyu, de acuerdo a la cantidad de personas es” (Exalto Calderón en entrevista).

En el ayllu Titicani Atahuallpani, la estructura de las autoridades originarias presenta el siguiente orden jerárquico en su composición. En el nivel superior de las autoridades se encuentran cuatro *mallkus*, encabezados por el *mallku* originario, seguido por el *sullka mallku*, el *qelqa mallku* y el *jalqa mallku*; todos los *mallkus* son acompañados por sus esposas, denominadas *mallku taykas*, en el marco de la dualidad hombre-mujer,¹⁷ en la asunción de los cargos originarios. Recordemos que las *mallku taykas* tienen las mismas funciones que los *mallkus* varones, debido a lo cual pueden reemplazar al esposo, en situaciones de emergencia, en tanto autoridad. Acompañan en la directiva a los *mallkus*, los cargos menores de los *kamanis*: *qullqi kamani*, *yapu kamani*, *takhi kamani*, *uywa kamani*, *yati kamani*, *anat kamani* y *chasqui kamani*. Cuiqa centro, otro *jisk'a ayllu*, por su parte, nos presentará la siguiente composición: *Mallku* originario, *sullka mallku* de actas, *sullka mallku* de relaciones. También en este caso, cada *mallku* es acompañado por su respectiva *mallku tayka*. Complementan la directiva, los cargos menores, que en este caso serán: *qullqi apnapi*, *yati kamani*, *yanapi* y *anapiri*.

Pero, más allá de la diferente estructura de la organización originaria entre unos y otros *jisk'a ayllus* o comunidades, lo que destaca es que los *mallkus* son siempre acompañados en la directiva, por cargos menores, donde principia el

17 Excepcionalmente, en algunos ayllus, como en el de Jesús de Machaca (pueblo), encontramos un *mallku* que no tiene esposa, es decir, que no se encuentra acompañado por la *mallku tayka*. El *jisk'a ayllu* Jesús de Machaca (pueblo) forma parte del ayllu mayor, de la sub-central, denominada también Jesús de Machaca. Para la máxima autoridad de la sub-central Jesús de Machaca, el *jiliri mallku* Exalto Calderón, esa situación se justifica. “Un joven [soltero], digamos que es persona de esa edad que puede ser una autoridad y mayor de edad decimos ¿no ve? tiene derecho. Respetamos a una persona y puede hacer una autoridad, pero solito” (Exalto Calderón en entrevista).

thaki o recorrido de la autoridad originaria. Las distinciones son mayores en relación a los cargos menores e incluso a la denominación de los mismos, aunque, insistimos, todos “estos cargos forman parte de la directiva del ayllu” (Marcelino Mamani en entrevista), junto a los *malkkus* originarios; máximas autoridades de todo *jisk'a* ayllu.

A diferencia del ayllu Cuipa, del cual proviene Marcelino Mamani, en el ayllu Junqu Liqiliqi tenemos el siguiente cuadro, según deja traslucir Moisés Quizo, Alcalde municipal de Jesús de Machaca (2009-2014).

He cumplido, empezando realmente desde lo que es el chasqui [kamayu]. El chasqui es como vocal, al que los hermanos autoridades mayores pueden mandar. Posteriormente he sido, lo que llamamos cabeza (entonces era Secretario de Actas) de mi zona, de mi ayllu y así sucesivamente. Posteriormente he sido mallku originario en 1987, ¿ya? Esa vez era sindicato. Entonces era Secretario general, por supuesto (Moisés Quizo en entrevista; 3-marzo-2011).

Con este ejemplo nos interesa subrayar el reconocimiento del legado del sindicalismo agrario, en la nueva estructura que asumían los reconstituidos ayllus. En este caso, este hecho no pudo ser más claro. Ello también se mostrará en la organización de los propios niveles de los ayllus. Claro que no se trata de un simple traslado de denominaciones (como si diríamos que lo que antes se denominaba secretario general hoy se denomina *malkku originario*), porque la propia lógica de la nominación de unos y otros cargos es distinta. Pero también la presencia de cargos que en el sindicalismo no existían y que son propios de la organización del ayllu (como los *kamayus*; principalmente el *yapu kamayu*), marca una distancia con respecto al sindicalismo. De estas distinciones proviene el sello particular del ayllu: la obligatoriedad de asumir los cargos, algunos cargos propiamente andinos, el *muyu* y finalmente, el *thaki* que todos ellos trazan en la historia personal de los comunarios.

Por otro lado, a la directiva anotada de las autoridades originarias, acompañan en las reuniones habituales también las autoridades o representantes de los cargos cívico-políticos referidos a la representación vecinal (la Junta de vecinos), jefes de zona o responsables de la institucionalidad estatal en el ayllu. Entre estos últimos es frecuente la presencia del responsable de registro civil o del órgano electoral. El número de estos cargos, así como la responsabilidad que asumen es muy variada, no solamente entre una y otra comunidad, sino al interior de una misma comunidad, entre uno y otro período.

Para el nivel inmediato superior, como es el de la sub-central o *jach'a* ayllu, la estructura orgánica de los cargos originarios presenta –dijimos– mayores similitudes entre sí. Ello se debe a que es por medio de esta instancia que se vinculan, orgánicamente, las comunidades o *jisk'a* ayllus, con la instancia mayor que no es sino la

de una de las parcialidades de la *marka* Jesús de Machaca; en nuestra observación, de MACOJMA. En la estructura de cargos originarios de la sub-central del ayllu, la principal autoridad (el *jiliri mallku*) está secundado por otros mallkus. Éstos, (tomando como ejemplo la sub-central del ayllu Cuipa) ocupan las responsabilidades de *jalja mallku*, *qullqi mallku*, *qelca mallku*, *yati mallku* y el *chasqui mallku*. Cada uno de estos mallkus también se encuentra acompañado por su *mallku tayka*. A la vez, por medio de estas responsabilidades, es que la sub-central se vincula con MACOJMA. No se trata de una vinculación rígida, es decir, no corresponden estos cargos a sus similares de MACOJMA. Al contrario, pensamos que se trata de una vinculación “flexible”, es decir se relaciona con MACOJMA por medio de las distintas comisiones de trabajo (en las áreas de educación, salud, proyectos, caminos, entre las principales) que en esta instancia se conforman.

Son comisiones compuestas no por autoridades de MACOJMA, sino por mallkus de las sub-centrales. Durante la gestión 2011 fueron conformadas ocho comisiones de trabajo. En cada una de ellas participan dos ayllus o sub-centrales, por medio de *mallkus* que internamente éstos designan. Es en este nivel superior de la *marka*, donde la vinculación de las sub-centrales o *jach'a* ayllus unifica las diferentes estructuras orgánicas convergentes.

Con todo, entonces, por medio del cumplimiento de los variados servicios, la persona asciende en el cumplimiento de responsabilidad en su propia comunidad o *jisk'a* ayllu. La lógica de la elección responde a la rotación del turno, ejercitada por entre las distintas zonas que componen el ayllu, así como al interior de aquellas zonas, entre sus miembros (*cf.* Exalto Calderón, en entrevista). Conforme transcurre el tiempo de la rotación, es decir del *muyu*, los cargos que la zona debe cumplir dentro del ayllu, a través de sus representantes, van subiendo hasta concluir en el más alto –el de *mallku* originario– para, luego, volver a empezar con el cargo más pequeño y así sucesivamente. El tiempo que una rotación demanda, entonces, variará de acuerdo al número de zonas que componen un *jisk'a* ayllu o comunidad, así como de acuerdo al número de comunarios que en ella residen. Por ello, el *muyu* para asumir un cargo, puede llegar en ayllus con pocas comunidades, con mayor rapidez que en ayllus que tienen varias comunidades y por las que tiene que recorrer el turno. Se trata de una consecuencia (el tiempo de la rotación para asumir un cargo de responsabilidad) que, pues, distingue la lógica de los actuales ayllus de Jesús de Machaca, con la lógica del sindicalismo agrario del pasado en esta misma *marka*, porque en la lógica sindical los plazos para asumir una gestión en el sindicato no se encuentran normados, por lo que las posibilidades para asumir un cargo son similares para todos los comunarios.

En las comunidades –dijimos– la principal autoridad originaria es por lo tanto el *mallku* originario, secundado por el *sullka mallku* (Secretario de Relaciones, en la anterior nomenclatura sindical) y el *qelca mallku* (o Secretario de Actas,

antiguamente),¹⁸ en tanto que los otros miembros de la directiva, como ser los *kamayus*, ya no llevan el título de *mallku*. Todos, pero pertenecen a diferentes zonas del ayllu y son elegidos a propuesta de sus zonas, con lo que la representatividad y legitimidad social y territorial abarca a todo el ayllu. Para que esa elección sea válida por el ayllu, los candidatos son presentados en cabildo comunal para su nominación última. Se entiende, entonces, que a los *mallkus*, claro, también se les exija haber cumplido con los cargos originarios previos. En la estructura territorial en la que se organizan los ayllus –y que configura también la estructura de cargos– tenemos que la agrupación de varias comunidades conforman un ayllu mayor o subcentral.¹⁹ El tiempo de la gestión del *mallku* originario es de un año, desde que son, a principios de año, posesionadas por el *jiliri mallku* de la sub-central.

Recordemos que en la rotación, al cargo de *mallku* originario le sigue el de *jiliri mallku* de la sub-central. Para su elección se sigue siempre la lógica del *muyu* turno; ahora entre los *jisk'a* ayllus. La autoridad de *jiliri* también conforma su directiva, sin embargo, en base a los *mallkus* originarios. La directiva, en este nivel, está conformado de la siguiente manera: el *sullka mallku*, *qelca mallku* (Strio. de Actas), *chasqui mallku* (Strio. de Comunicación), *jalpa mallku* (Strio. de Justicia), *qulqi kamani* (Stria. de Hacienda), el *yati kamani*.

Para la distribución de los cargos, el *jiliri mallku* organiza su directiva en base a la rotación de las comunidades. La alta representatividad de la sub-central y sus autoridades originarias resulta porque abarca a todos los ayllus en su conformación. Se trata de una estructura de autoridades que en la *marka* de Jesús de Machaca expresa un nivel intermedio. Ello se manifiesta también en la posesión del *jiliri*, ya que los *jiliris* se posesionan por medio de un acuerdo con el *jach'a mallku*; acuerdo que debe considerar el orden de la posesión de las 20 principales autoridades, de cada una de las sub-centrales. Esta labor se basa en un cronograma que debe concluir hasta el 20 de enero. “Luego el *Jiliri* posesiona, de acuerdo a usos y costumbres, a los *mallkus* de su directiva” (Fredy Conde en entrevista; 15-mayo-2011). La posesión del *jiliri* se realiza por el *jach'a mallku* de MACOJMA y a partir de lo cual comienza su gestión por un año. Solamente hasta el nivel de

18 Aquí sí, la fuerte aproximación con el legado del sindicalismo, puede permitirnos pensar en una “conversión” de los cargos sindicales a denominaciones aymarás.

19 Nuevamente, el parecido con la estructura territorial del sindicalismo agrario es notorio. En éste, el núcleo básico está dado por el sindicato agrario, mientras que, en un nivel superior y agrupando varios sindicatos agrarios, se encuentra la sub-central sindical.

Lo interesante, pero, es observar que en el caso de los ayllus aquí observados, las subcentrales o ayllus mayores, coinciden, grosso modo, con los ayllus históricos de la zona. Lo cual nos permite considerar que anterior a la organización del sindicalismo agrario, la organización del ayllu regía la vida comunal y esa organización, a su vez, ha dejado su legado sobre los propios sindicatos. En el actual proceso de reconstitución del ayllu, entonces, tenemos la recuperación, efectivamente, de aquél legado. Quiere decir ello que no debe sobrevalorarse el legado del sindicalismo agrario, porque éste a su vez, porta elementos de los ayllus anteriores.

“jiliri es obligatorio el cumplimiento del thaki, porque después [para el cargo de *jach'a*] ya no es obligación” (Exalto Calderón en entrevista).

Finalmente, en el máximo nivel de las autoridades originarias en la parcialidad cantonal de MACOJMA, la más importa autoridad está representado por el *jach'a mallku*. En este nivel de la *marka* de Jesús de Machaca, la estructura orgánica presenta cuatro *mallkus* o cabezas (*pusi peq'e*, en aymara). El principal es el *jach'a mallku*, seguido por el *sullka mallku*, el *qelqa mallku* y la *wakicha mallku*, cada uno, claro, acompañado por su respectiva *mallku tayka*. Para asumir este cargo, la autoridad debe haber cumplido con los servicios originarios anteriores, desde el nivel comunal hasta el de *jiliri*, en la sub-central a la que pertenece. Aunque para la persona, en tanto individualidad no es un cargo obligatorio en el *thaki* (*cf.*: en entrevista Exalto Calderón), para la sub-central o ayllu mayor, al que por rotación del turno le corresponde, sí es un deber el cumplimiento de dicha obligación.

El ayllu mayor presenta al cabildo de MACOJMA una terna de tres candidatos, provenientes de distintos *jisk'a* ayllus internos y es esta instancia la que, después de escuchar, en una suerte de presentación de méritos, a cada uno, elige al *jach'a mallku*. Se trata de las únicas intervenciones, antes de la elección; es decir, no se presentan debates en torno a los candidatos ni entre éstos. Cada uno de los tres postulantes, a su vez, proviene de distintos *jisk'a* ayllus o comunidades componentes de la sub-central en la que ha recaído el *muyu*. La importancia de la nominación del *jach'a mallku* es tal, que para el efecto se realiza un cabildo de la parcialidad, al que asisten también, en calidad de invitados, las autoridades del gobierno municipal, instituciones gubernamentales y no gubernamentales que trabajan en la zona, así como las autoridades que asumirán el cargo durante la venidera gestión, tanto del nivel comunal, como en el de las sub-centrales, además, claro de todas las autoridades originarias de los ayllus menores. Para la elección, los postulantes se sitúan frente a la directiva de *mallkus* en funciones y detrás de cada postulante, formando una fila, se encuentran quienes respaldan aquella candidatura (ver foto 1). Este acto electoral se realiza el 21 de junio en las ruinas tiwanacotas de Wancané, en el ayllu Junqu Liqiliqi en ocasión de la celebración del *machaq mara* o año nuevo andino.

Debido a la importancia simbólica de la fecha, todo el acto es antecedido por un ritual andino de recibimiento del sol, cerca de las seis de la mañana, en el inicio del nuevo año solar. La autoridad elegida, sin embargo, es posesionada, junto a su directiva, a principios de enero del siguiente año. La posesión de las nuevas autoridades se realiza en el pueblo de Jesús de Machaca, en un cabildo especial. En este acto, las autoridades salientes entregan no únicamente los documentos (Libro de Actas, proyectos y otros), sino también los símbolos de mando. Entre éstos destaca el bastón de mando, la *chakana*, el *awayo*, el poncho y las mujeres, incluso la pollera; al momento en el que a la vez, recomiendan a las flamantes

autoridades el comportamiento que de ellas se espera, durante el ejercicio de su gestión. Por su parte, las autoridades elegidas, en esta transmisión de mando, en el gobierno de MACOJMA, observarán que efectivamente les sean entregados todos los elementos de autoridad que corresponden, ejerciendo una suerte de inventario. En caso de que algún elemento faltara en la entrega, será informado al primer cabildo de autoridades que presiden las nuevas autoridades.

También en el nivel de la parcialidad rige, por tanto, la lógica de la rotación del turno, tanto entre los ayllus mayores como al interior de éstos, entre sus habitantes, aunque con la salvedad, que la persona puede rechazar, por diferentes razones, ser postulado al cargo. En la aplicación de este principio de rotación tenemos el siguiente razonamiento. Durante la nominación de las nuevas principales autoridades, el elegido por supuesto ocupará el sitial de *jach'a mallku*, mientras que el segundo más nominado, será su inmediato seguidor. Para la tercera y cuarta "cartera", sin embargo, la lógica del *muyu* nuevamente se aplica a los grandes ayllus, de tal manera que sobre estos ayllus recaerá el *muyu*, en la siguiente gestión, para asumir la responsabilidad de *jach'a*.

Dijimos que el *jach'a mallku*, junto al resto de autoridades que le acompañan, cumple la gestión por un año. En rigor, las funciones comienzan con la posesión y ni siquiera con el primer cabildo de presentación e información de lo recepcionado por las anteriores autoridades, sino luego de la realización del *uywara* a nivel cabildo, realizado en el 2011, el 21 de enero, en el ayllu de donde provenía el entonces *jach'a mallku*. Así, todo *uywara* a nivel MACOJMA, se realiza en la comunidad del *jach'a mallku* que asume funciones, porque en el fondo se encuentran también el prestigio de dicho *jisk'a ayllu* en juego, en la gestión que cumplirá la principal autoridad de esta parcialidad. Es en esta ocasión en que se conforma la directiva de las nuevas autoridades originarias y a la vez de constituyen las comisiones de trabajo de MACOJMA, anotadas anteriormente. También en esta conformación, para las diversas comisiones, rige el principio de la rotación del turno, aunque siempre a nivel de los ayllus mayores, cuando hablamos de la parcialidad. Las comisiones se organizan en base a los *jiliri mallkus* de cada sub-central, pero como quiera que integran las mismas no personas sino ayllus, las complementan los *mallkus* originarios de las comunidades integrantes de las sub-centrales en cuestión. Antes del ejercicio propiamente de las actividades, el *jach'a* ofrece la festividad del *uywara* (una muestra de cariño ofrecida a todas las autoridades de su parcialidad), a nivel cantonal, oportunidad en la que se da a conocer cuáles ayllus integrarán qué comisiones de trabajo.

Siendo entonces el *uywara* la ocasión en la que se terminan de organizar las instancias de trabajo (las comisiones) y a la vez las nuevas autoridades ofrecen su "cariño" (consistente en un agasajo) a las autoridades originarias, compuestas por *jiliri mallkus* y *mallkus* originarios, quienes conformarán precisamente dichas comisiones, asisten al evento también los miembros del gobierno municipal,

las instituciones estatales y las instituciones no gubernamentales, con presencia en la zona. La muestra de “cariño” que las principales flamantes autoridades ofrecen, a la cabeza del *jach’a mallku*, se realiza en la comunidad de la que éste es oriundo y consiste en la invitación de almuerzo y bebida a las autoridades de cada sub-central. En el fondo, por medio de esta invitación, se establece un lazo, un compromiso, de reciprocidad entre las principales autoridades y las autoridades menores, para que le acompañen durante la gestión, mediante el trabajo esmerado en las comisiones, en el entendido de que una eficiente gestión como autoridad solamente podrá ser resultado, principalmente, de la colaboración y el acompañamiento, de todas las autoridades originarias. Esta representación simbólica, teatralizada, es muy similar a lo que Platt (1987) anotaba para la época colonial, en la relación entre *mallkus* de los máximos niveles territoriales y las autoridades originarias de los niveles medio o inferiores, de la segmentada estructura del ayllu (*cf.* *supra* I).

Cargos políticos

Aunque en los ayllus de MACOJMA también encontramos cargos políticos, éstos no forman parte del *thaki*. Son cargos, incluso, que no se presentan de la misma manera en todos los ayllus, por lo que, al igual que en relación a la nomenclatura de la estructura de los cargos originarios, podemos hablar aquí de cargos políticos que varían, particularmente en los niveles inferiores de la *marka*, entre unos y otros ayllus. En estos casos hablamos de cargos que provienen del legado colonial –como en Condocondo; *cf.* *supra* V.2– y que son denominados “políticos” por las autoridades originarias. Nos referimos a cargos tales como el de corregidor territorial o al cargo llamado en la sub-central Jesús de Machaca “autoridad política”. Por lo tanto, los distinguiremos de los cargos políticos que forman parte de la institucionalidad democrática representativa, como ser los cargos de concejal munícipe y alcalde municipal. A pesar que cualquiera de estos cargos políticos no forman parte del *thaki* originario, las mencionadas responsabilidades que conllevan, suelen asumirse una vez cumplido todos los cargos originarios que el *thaki* exige.

“Después de *jach’a* [mallku] se puede hacer cargos políticos”, aclara Marcelino Mamani (en entrevista). Aquí, hablamos principalmente de cargos políticos en el sentido representativo, dentro de la estructura estatal, porque la propia comunidad de la que es oriundo un *ex-jach’a mallu* no podría admitir que éste asumiera un cargo político “inferior”, es decir de corregidor territorial o autoridad política zonal. Tal es así que la manera en la que fue elegido el alcalde del municipio nos los ejemplifica.

Cuando ha venido lo que son las elecciones municipales, entonces me han nombrado de mi comunidad, que es Junqu Qulla marka y posteriormente he sido elegido del ayllu

Junqu Liqiliqi, a través de cuatro comunidades [que componen dicha sub-central de ayllu]. Así, necesariamente ha ido subiendo, lo que es el Distrito y al final de lo que es la sección municipal de Jesús de Machaca. Entonces, he postulado para Alcalde municipal, pero de la línea del MAS (Moisés Quizo en entrevista).

Aquí, el cargo político de Alcalde municipal sucede al cargo de *jach'a mallku*, porque abarca a las dos parcialidades (MACOJMA y MACOAS) o *suyus*, en la que está compuesta Jesús de Machaca; recordemos que el *jach'a mallku* solo representa a una parcialidad.

Un criterio algo diferente manifestaba el *jiliri* del ayllu Jesús de Machaca, cuando señalaba: “Ahora, después seguramente voy a seguir cumpliendo cargos, pero esos ya no van a ser como éste [de *jiliri*]” (Exalto Calderón en entrevista). La posibilidad de que los nuevos cargos sean originarios solo podría darse en el marco superior de MACOJMA y si el *muyu* recae en su ayllu, porque no podría cumplir un cargo originario inferior, debido al *tbaki*, recorrido, ya realizado. Mientras que la posibilidad de que los nuevos cargos sean cargos políticos, sin que hubiera recaído el *muyu* es mayor. En este caso, también existirán dos posibilidades; uno, que se trata de un cargo político no electivo o que, al contrario, se trata de un cargo electivo. Para el primer caso, hablamos de cargos tales como corregidor o autoridad político al interior de su ayllu, mientras que con el segundo caso nos referimos a cargos municipales, departamental (asambleísta) o nacional (parlamentario).

Los cargos políticos no electivos como los referidos a “autoridad política”, también se asumen a principios de enero y tienen un año de duración. Para estos cargos rige también el principio de la rotación, pero de manera flexible, es decir no es una responsabilidad obligatoria, para la persona en la que ha caído el turno. Los cargos como corregidor presentan ya una mayor complejidad.

No tenemos ya corregidores en Jesús de Machaca. Pero de manera, así como de costumbre, en algunos ayllus tienen todavía, como Santo Domingo de Machaca, que es Araxsojta; tiene su corregidor. Pero ya, realmente, lleva como costumbre nomás, como tanto tiempo se han acostumbrado” (Moisés Quizo en entrevista).

Aunque también en algunos ayllus de MACOJMA encontramos este cargo. Veamos dos ejemplos. En el *jisk'a* ayllu Cuipa España (que es el pueblo, del ayllu Cuipa), entre las autoridades encontramos el cargo de corregidor territorial; cargo que no se reitera a nivel de la sub-central ayllu Cuipa. Mientras que en el ayllu (o sea en la sub-central) Jesús de Machaca, está presente el corregidor, a secas. “Tenemos autoridad completa, aquí en Jesús de Machaca. Tenemos corregidor, respetamos, porque es un capital. También tenemos Junta de vecinos, Oficial de registro civil, la policía” (Exalto Calderón en entrevista). En este caso, la preservación del cargo responde a consideraciones prácticas (“es un capital”)

para el ayllu, por cuanto el mismo reproduce un espacio de participación para la población, cuya asimilación a la estructura de cargos originarios, como las que experimentaron los otros ayllus, puede ampliar la diversificación de obligaciones.

Los cargos que suponen la inclusión en la institucionalidad estatal (como ser Registro civil) también son considerados “políticos” en algunos ayllus. Para estos cargos, la comunidad debe presentar una terna de candidatos, a consideración de la institucionalidad estatal en cuestión; terna de la que será elegido quien ocupe el puesto. Esta terna la elige el cabildo, considerando principalmente los méritos profesionales de los candidatos. Se trata de un cargo rentado, es decir que el elegido deviene en funcionario público, en este caso, como responsable de Registro civil. Estando la nominación final en manos de la institucionalidad estatal, es que se cuida no solamente los méritos profesionales de los candidatos, sino el hecho que los elegidos no susciten rechazo por parte del Estado; es en este orden que se lo entiende como un cargo político. Aunque para estos casos también se sigue la lógica de la rotación, del *muyu* turno, tanto entre las zonas como entre los pobladores, esta consideración resulta secundarizada debido a la mayor valoración de los méritos profesionales y la compatibilidad política con las estructuras estatales.

Con todo, estos cargos políticos cumplen un papel de apoyo a la comunidad y a la gestión de las autoridades originarias. El ocupar aquellos espacios públicos abre la posibilidad que a través de ellos la comunidad pueda ver facilitada su relacionamiento con el Estado. Por ello, las actividades de apoyo al ayllu que durante una gestión desarrolla, al margen de las específicas funciones establecidas en la repartición estatal a la que pertenecen, son seguidos por el cabildo y los informes de aquellas actividades de apoyo son presentados en este nivel deliberativo. Así, resulta que es el cabildo quien ejerce, a través de sus “representantes” políticos, un control social en las instancias estatales, de las actividades de éstas y particularmente de la coordinación en beneficio del ayllu. Por ello puede decirse que también aquí, la gestión de este cargo, es asumida como un servicio a la colectividad, a pesar, insistimos, que el mismo beneficie a su titular con una remuneración salarial.

Los restantes cargos políticos, como los referidos a concejal municipal, tienen una lógica algo distinta. Importa insistir en ello, debido a que se trata de un municipio indígena; el primero en haber sido reconocido como tal en el departamento de La Paz. En efecto, Jesús de Machaca adquirió esta calidad el año 2002, luego que el parlamento boliviano le reconociera después de varios años de tramitación. A partir de la elección municipal subsiguiente, hasta la del año 2009, se realizó precisamente bajo esa condición. Sin embargo de la calidad de municipio indígena, conviene subrayar que el acto electoral privilegia al partido político como principal institución de competencia electoral, al igual que en cualquier municipio no indígena. Desde ya, la postulación más importante en las elecciones municipales del año 2009, fue presentado por el partido MAS. En tanto partido político, también éste se aleja de la lógica de la democracia del ayllu, consistente en la rotación

del turno, para asumir el cargo. Este distanciamiento no únicamente se remite a una lógica de elección de los postulantes, sino al funcionamiento institucional de las autoridades originarias, en la sociedad de la *marka* de Jesús de Machaca. Al igual que los partidos políticos considerados de “derecha”, como el MNR, MIR, PODEMOS, constituye el izquierdista MAS,²⁰ entonces, un mecanismo que impide la descolonización de estas sociedades y reproduce la visión señorial, en el manejo de la cosa pública, bajo patrones organizativos foráneos.

Cargos religiosos

Los cargos religiosos de mayordomo, alférez y fuera se han perdido en los ayllus de Jesús de Machaca, pero las fiestas patronales en los pueblos –cuya organización era una de las funciones de esos cargos– continúan realizándose. La mayoría de quienes organizan estas fiestas en la actualidad son residentes en las ciudades y retornan al pueblo, a la comunidad, solamente en ocasión de la fiesta patronal. Aunque los organizadores de aquellas fiestas ya no se denominan como en la colonia (mayordomo, alférez o fuera) en la actualidad simplemente se los denomina a todos por igual “pasantes”. La realización de la fiesta no constituye un *thaki*, por lo que tampoco forma parte del recorrido que deben cumplir las autoridades originarias. Empero, en el pueblo de Jesús de Machaca se mantiene una distinta posibilidad abierta, que muy rara vez es utilizada: “Los que no pasan autoridad, tienen que hacer pasantes” (Exalto Calderón en entrevista), explica el *jiliri mallku*. Es una medida muy excepcional que no se repetirá en el resto de los ayllus. Debido a ello, queda claro en todos los ayllus de esta *marka*, que los cargos religiosos no figuran como parte del *thaki*. Este hecho, con todo, no le quita el carácter de obligatoriedad, que entre los residentes pasantes asumen, para con la colectividad.

En ese sentido, por medio del mecanismo de los pasantes, la colectividad mantiene tanto el principio del servicio a la comunidad en la propia organización de la festividad, como –en tanto efecto subsiguiente– el principio de la “redistribución” de la solvencia individual, en beneficio de aquella colectividad. Se trata de una suerte de reciprocidad o *ayni* (en aymara), por el cual el pasante sirve a la colectividad y ésta le asume como una de sus partes, aunque resida en alguna de las ciudades del país. Desde ya, claro, el cumplimiento de pasante, no es comparable, en cuanto a los costos que esta “obligación” demanda, con los gastos que el ejercicio del cargo de *mallku* demanda, a lo largo de la gestión anual servicio. “Durante todo el año, como *mallku*, es erogación nomás. Además descuidamos

20 La distinción entre izquierda y derecha, en lo que a nuestra temática se refiere, es secundaria, porque en definitiva, ambas opciones relegan la posibilidad de la autorrepresentación indígena. Es decir, la representación indígena, por intermedio de la institucionalidad política de los ayllus y no a través del partido político, queda anulada debido a la presencia precisamente de los partidos políticos, sin importar si sean de derecha o de izquierda.

un poquito nuestro trabajo en la chacra, en la ganadería. Pero, en cambio, el pasante una vez al año nomás eroga [económicamente] aunque solo por tres días, solo eso tiene gasto” (Exalto Calderón en entrevista). En consecuencia, desde el punto de vista del gasto económico, el cumplimiento de la pasantía de la fiesta no es comparable con el servicio de los cargos de autoridad originaria.

Sin embargo de esta precisión, es factible decir que el pasante presta un servicio a la comunidad; para el caso, mediante la organización de la fiesta patronal. El cumplimiento de este servicio tiene una valoración menor ante la comunidad, que el prestado en calidad de autoridad originaria. No se trata únicamente del valor monetario que cada obligación demanda, sino de un valor social, por el que el sujeto es reconocido como miembro pleno de la comunidad (hablamos, claro, del servicio de autoridad originaria), con derechos y deberes para con ella. En el caso de los pasantes, la tarea asumida no conlleva al reconocimiento de tales derechos y deberes, ya que su cumplimiento no forma parte del *thaki*. A pesar de ello, la organización de la fiesta otorga cierto grado de reconocimiento por parte de la colectividad, lo que se expresa en un mayor prestigio social, particularmente al interior del propio grupo de pasantes y ex-pasantes. “Entre ellos [los pasantes] tienen, pues, también su organización interna y seguramente el que no ha hecho de pasante es mal visto, ¿no?” (Exalto Calderón en entrevista).

La diferencia entre ambos servicios se asienta en el hecho que los cargos originarios tienen exclusivamente como fundamento a los miembros de la comunidad, mientras que el de pasante se basa grandemente en los residentes, de diferentes tipos. En este último segmento poblacional encontramos a los residentes permanentes (que retornan solo por la fiesta),²¹ los residentes temporales (que después de un lapso de tiempo retornan a la comunidad) y como una tercera categoría, a los residentes –llamémoslos– “intermedios”. Este grupo se caracteriza por fluctuar permanentemente entre la comunidad y las ciudades (La Paz, en particular) por motivos laborales, ya sea en el transporte, el comercio o por motivos de estudio, en casos excepcionales.

La disolución de los cargos religiosos instaurados en la colonia, hasta su virtual desaparición, no debe llevar a la conclusión de un radical alejamiento de los comunarios de Jesús de Machaca, de las prácticas religiosas, en particular del catolicismo. Aún sin estos cargos y con la ausencia, durante largos períodos del año, de los párrocos en los templos de los pueblos, la influencia de la religión cristiana es tan grande en esta *marka*, que abarca incluso las propias prácticas de

21 No deja de ser llamativo el hecho que las festividades en los ayllus, se realizan en los marcos del legado simbólico del catolicismo: a los Santos o Vírgenes e incluso, cuando de las festividades de los pueblos se trata. Este hecho, sin embargo, no puede dejar a un lado el hecho que muchas de aquellas festividades fueron impuestas, durante la colonia, bajo la inspiración de la extirpación de las idolatrías y la expansión de la doctrina cristiana.

las autoridades originarias. En efecto; durante la celebración del ritual “andino”, en Wancané el 21 de junio (esta ecelebración, en 2011, se realizaba por vigésimo año, luego que fuera celebrada por primera vez en 1991, en el marco de la resistencia indígena a los cinco siglos de la colonización), en ocasión del *machaq mara*, el *yatiri* encargado del acto, iniciará el mismo, instando a todos a acompañarle en la oración del “Padre nuestro” (¿!). Además, entre la simbología que llevará, porta junto a la *chakana*, la cruz católica;²² por último este “yatiri”, en el ritual del año 2011, no tuvo la capacidad de leer los signos celestiales, al momento de la salida del sol. Si algún sentido tenía, desde el punto de vista del *yatiri*, la realización del ritual durante el solsticio de invierno que comentamos, no era la de orar a un supuesto “Padre” o “Dios”, sino el de pronosticar, a partir de la observación de los signos en el cielo (la coloración del sol, la presencia de las nubes, el tipo de nubes, la presencia de estrellas, entre otras), el comportamiento climático durante el año que principia. Esta información, como se comprende, será de gran importancia para una sociedad agrícola, como las de los ayllus andinos. Junto a ello, por supuesto, el acto tiene importancia a la vez, porque constituye una forma de reciprocidad, simbólicamente, la energía entre la comunidad y la fuente de la energía; el sol. Se sobre entiende que todo ello debe conformar un espacio de reproducción de la memoria y de la ideologías indígenas.

La fuerte presencia de la simbología cristiana también es extensiva a las autoridades originarias. En efecto, junto a la simbología de autoridad (el poncho, el bastón de mando, el chicote o lazo, el *awayo*, la *chakana* y otros) figurará también la cruz católica. No es un símbolo menor, porque también el *jach'a mallku*, durante el ejercicio de su función en tanto autoridad, así como el resto de los *mallkus* menores, portarán estos símbolos y deberán traspasarlos durante el cambio de autoridades, a las nuevas autoridades originarias.

En el ejemplo de MACOJMA, se observa que luego de recibir los símbolos de autoridad, los nuevos *mallkus* son consagrados, no por medio de un ritual andino, sino a través de la misa católica, que se celebra en el templo del pueblo. Las exhortaciones para el servicio a la colectividad, así como las recomendaciones de buen comportamiento y entrega en beneficio de la comunidad, no provienen pues

22 La fácil respuesta a este conjunto de elementos contradictorios nos señalaría que se trata del sincretismo entre la espiritualidad andina y el catolicismo. Para otros, incluso, se ejemplificaría la transculturización de los pueblos andinos, en el ámbito de la espiritualidad. Sin embargo, nos parece que ambas respuestas simplifican en demasía un proceso algo más complejo, de relacionamiento de distintas visiones (y prácticas espirituales) del mundo, que se opera en los andes. En este relacionamiento, ninguno de los elementos concurrentes se mantiene, claro, incólumne, pero tampoco se disuelve en el otro (*cf.* *supra* Introducción). Al contrario, como todo relacionamiento, expresa relaciones de poder. En ese orden, “el yatiri que camina con la cruz, no es sino un catequista disfrazado de yatiri” (Marcelo Zaiduni, comunicación personal; Millumilluni Wak'a, 21 de septiembre de 2011).

de la memoria de los ancestrales *mallkus*, sino del dios que trajeran consigo los colonizadores. En este orden, digamos que la sola ausencia de los cargos religiosos, no representa por sí misma ni mucho menos, la recuperación de la espiritualidad andina o en términos actuales, la descolonización de la espiritualidad.

En Jesús de Machaca, la estructura dirigencial presenta un claro predominio de los cargos originarios, en contraposición de la ausencia de los cargos religiosos. Los cargos políticos, de origen colonial (corregidor, alcalde comunal) también tienen poca importancia, ya que se encuentran en una fase de abierta disolución. Los cargos políticos estatales, principalmente los referidos al gobierno municipal, al tratarse de un municipio indígena, tienen mucha importancia. Estos cargos políticos, debido a ello, pueden ser asumidos luego de haber cumplido con los cargos originarios. Sin embargo, pese a esta importancia, estos cargos no forman parte del *thaki* en general, que está formado por los cargos originarios. La relación que los cargos político-estatales mantienen con los cargos originarios, es una relación de menor jerarquía, durante la gestión municipal. De todas maneras, resulta llamativo que a estos cargos solo pueda ser postulado alguien que ha cumplido con el recorrido del *thaki*, con los cargos originarios. La razón radica en que únicamente después del recorrido de aquél *thaki*, se supone que el comunario a ser postulado, tiene un gran conocimiento de los ayllus que componen este municipio indígena. Conocimiento adquirido, precisamente, gracias a la lógica de la participación social, que involucra a todos los comunarios.

3.2 Lógicas de participación

Formas de toma de decisiones

En Jesús de Machaca tenemos dos instancias de participación colectiva y una de participación restringida, solamente a las autoridades originarias. Estas instancias se mantienen en los 20 Ayllus que conforman la parcialidad de MACOJMA. Así, diferenciamos el cabildo general,²³ como instancia de participación colectiva, en dos niveles: en el local comunal y en el de la sub-central o ayllu mayor. Mientras que, por su parte, los eventos de participación restringida se refieren al cabildo mensual de MACOJMA en el plano general de esta parcialidad y a las reuniones permanentes de las autoridades originarias, tanto en el plano del ayllu mayor o sub-central, como en el de la comunidad o *jisk'a* ayllu.

Tenemos así, entonces, el cabildo de MACOJMA, que se reúne ordinariamente de forma periódica, una vez al mes o en forma extraordinaria, en cabildos de

23 Aunque no estamos observando el funcionamiento de ambas parcialidades, digamos que también se realiza un cabildo general que incluye tanto a MACOJMA como a MACOAS. Se trata de ocasiones en las que el Municipio deberá presentar su informe a la totalidad de Jesús de Machaca.

emergencia. Desde ya, vimos que los *jach'a mallkus* son elegidos en un cabildo; específicamente, en el cabildo correspondiente al mes de junio, en ocasión de la celebración del denominado año nuevo andino y luego de la ceremonia de recibimiento del sol, al amanecer. Junto a los dos *mallkus* elegidos durante el 21 de junio, también asumen, en enero, el cargo frente a un cabildo (*cf. supra* V.3.1) el conjunto de las nuevas autoridades. Se trata del primer cabildo del año que sirve para la presentación – consagración de los nuevos titulares de aquellos cargos, por lo que su realización representa más un acto festivo, de celebración de esta parcialidad. Una vez posesionado en el cargo y antes que se inicie propiamente la gestión de las nuevas máximas autoridades, el *jach'a mallku* ofrece un *uywara*, a nivel de cabildo cantonal.²⁴

Recién posterior al *uywara* y en el desarrollo de la gestión, se realizarán los cabildos periódicos. En el nivel de MACOJMA, los cabildos se realizan cada mes y siempre en un ayllu distinto. La nominación de la sede mensual del cabildo se la efectúa de acuerdo al orden del *muyu* turno, es decir al orden de la rotación. Esta rotación sigue un curso que va en dirección siempre de derecha a izquierda (*kupicheca*, en aymara) tanto en la selección de la sede, como para el *muyu* turno en la designación de las autoridades dentro de cada uno de los niveles de los ayllus en Jesús de Machaca. El cabildo de MACOJMA es la instancia en la que las principales autoridades de la parcialidad informan del estado de los proyectos en desarrollo y en la que estos informes son evaluados colectivamente, para la toma de decisiones, en tanto parcialidad. Esta instancia deliberativa la presiden los cuatro *mallkus* del MACOJMA y asisten al mismo los *jiliri mallkus* de las 20 sub-centrales o ayllus mayores, así como los *mallkus* originarios de los *jisk'a* ayllus o comunidades; todos

24 El *uywara* se ofrece a todo nivel; así tenemos *uywara* a nivel cantonal (*cf. supra* V.3.1), *uywara* a nivel sub-central y *uywara* a nivel comunal. Se trata de un evento, en el que la nueva autoridad (*jach'a mallku*, *jiliri mallku* y *mallku originario*, respectivamente según los niveles del ayllu) expresa su “cariño”, es decir, establece lazos de reciprocidad con quienes deberá trabajar y a la vez a quienes deberá servir durante su gestión; o sea con sus “bases”. Así, los mandantes reciprocán el mismo cariño a las autoridades, durante el ejercicio del cargo, prestándoles el apoyo que aquellos pudieran requerir en el desempeño de sus funciones. El *uywara*, entonces, puede pensarse como un mecanismo por el cual las autoridades originarias “solicitan” el apoyo y la participación de la comunidad, a lo largo del ejercicio del cargo, gracias a lo cual, precisamente en reciprocidad, la comunidad, las “bases” dirigenciales ciertamente se esmeran en prestar aquél apoyo.

Esta práctica de las autoridades, de “solicitar” el trabajo de la comunidad, es también un legado ancestral (*cf. Rostworoski 1999, Espinoza 1997, Platt 1987* entre otros) que nos remite a similares ritualidades, cuando de requerir servicios de los “subalternos” se trataba, en el imperio del Tahuantinsuyu. Puede decirse entonces, que por medio de esa ritualidad se reconoce la importancia que tiene el subalterno para una buena gestión de la autoridad, así como para la obtención del servicio requerido por parte de las autoridades. Mediante el *uywara*, pues, ambos –las autoridades y los comunarios de base– se reconocen en su dignidad en tanto Sujetos y en tal medida se complementan.

ellos acompañados por sus respectivas esposas, en tanto autoridades originarias, en su calidad de *mallku taykas*. Además de estas autoridades, que se encuentran en vigencia, también participan las ex-autoridades originarias, los responsables cívicos, como el Comité de Vigilancia (CV), las autoridades políticas como el alcalde municipal, los concejales municipales. Lo interesante es que, pese a la presencia del gobierno municipal, el cabildo es presidido por el *jach'a mallku* y los tres restantes *mallkus* que le secundan, en tanto principales autoridades originarias de la parcialidad.

Pero la presencia del alcalde municipal también se debe a la obligación que el cabildo estable, para recibir periódicamente información respecto a la actividad del gobierno municipal, principalmente en relación a los proyectos en desarrollo en los distintos ayllus. Sobre la base de este informe, es que se readeúan los proyectos, se precisan sus alcances y en definitiva, se practica colectivamente el control social respecto al gobierno municipal. Junto al alcalde, también son los concejales del municipio quienes informan al cabildo y al igual que todos los informes, son los *mallkus* quienes evalúan y debaten en torno a aquellos informes y asumen resoluciones, que en varias ocasiones re-conducen el desarrollo de la gestión municipal.

Digamos, entonces, que el cabildo de MACOJMA constituye para los comunarios una instancia de control social y para los *mallkus*, una “escuela” en la formación de las autoridades originarias. Al respecto, el alcalde Moisés Quizo, recuerda haber sido, el año 2007, *mallku* de su ayllu o sub-central (Junqu Liqiliqi), luego de haber ocupado el cargo de *mallku* originario de su comunidad. Estos cargos le habilitaron para asistir al cabildo, gracias a lo cual “entonces, ya con cierta experiencia hemos podido tomar la parte orgánica” (en entrevista), en la reconstitución de los ayllus. El haber asumido, posteriormente, cargos originarios superiores, aumentará tanto la experiencia como el conocimiento que se va adquiriendo. “Y en 2008 he sido *qellica mallku* de Markas y Ayllus Originarios de Jesús de Machaca, donde el enfoque, la visión misma, ha sido enfocada a través del cabildo, para que realmente el desarrollo se plantea a nivel de Jesús de Machaca, de todo el municipio” (*ibíd.*).

El cabildo, como instancia para la práctica de la deliberación colectiva de todas las autoridades tiene larga data y se remonta aún mucho antes de la presencia del sindicalismo agrario. Moisés Quizo recuerda que antes del sindicato, la región se encontraba organizada en ayllus y la práctica de la deliberación colectiva se ha mantenido aún con la organización sindical en la zona, bajo la conducción, entonces, de la dirigencia sindical. De esa manera, señala, “nosotros siempre hemos practicado cabildo de Jesús de Machaca, porque el cabildo componen realmente los *mallkus* originarios, *jiliris*, a la cabeza del *jach'a mallku*” (en entrevista).

A diferencia del cabildo de la parcialidad, el cabildo del ayllu o sub-central reúne al *jiliri mallku* de la sub-central, a los *mallkus* originarios, a las autoridades

políticas (en los ayllus en los que las hubiera) y a las autoridades cívicas (Comité de Vigilancia-CV, Junta Vecinal). Como ejemplo, citemos el cabildo del ayllu Cuipa, realizado el 5 de junio del 2011. En este caso, el cabildo se realizó bajo el siguiente temario: Lista de asistencia; correspondencia; Informe del *jiliri mallku*; informe del ex-presidente de la Federación de juntas vecinales (FEJUVE); elección de la terna para el responsable de las oficinas de Registro civil en el ayllu y finalmente el punto Asuntos varios. Al encuentro además asistieron ex-autoridades políticas (corregidor) y civiles (Junta vecinal). Lo llamativo del cabildo de Cuipa fue que el mismo se realizó bajo la dirección del ex-Presidente de la Fejuve. Importa destacar el dato, porque, según vimos, en el cabildo de la parcialidad MACOJMA, pese a la presencia del alcalde municipal, es la autoridad originaria la que preside el evento.

Con todo, el cabildo de la sub-central también es la instancia en la que la participación general, aunque correspondiente a su nivel territorial, asume decisiones. Por medio de esta instancia, es que se concretizan, por ejemplo, las convocatorias del cabildo de MACOJMA, que pueden incluir concentraciones sociales, marchas o bloqueo de caminos. Aunque debe matizarse la toma de estas medidas, señalando que, pese a que estas movilizaciones involucran a toda la *marka* (como parte, incluso, de una instancia mayor, como puede ser en el plano departamental, la federación sindical de trabajadores campesinos o en el plano provincial, la organización de SIMACO –Suyu Ingavi de marcas, ayllus y comunidades originarias– afiliada a la federación departamental campesina). El acatamiento a toda convocatoria, supone pues la deliberación de esa convocatoria, en los niveles medios e inferiores del ayllu, para considerar su aceptación o rechazo.

Forma de movilización

El evento periódico de seguimiento y definición de la gestión de las principales autoridades originarias en la *marka* Jesús de Machaca, dijimos, es el cabildo mensual de MACOJMA, en el que no solo la actividad mensual de estas autoridades es evaluada, sino también en el que se determinan acciones prácticas. Se trata de un evento en el que la toma de decisiones también abarca a las autoridades políticas y representantes “cívicos”. Por ello puede decirse que el cabildo mensual, a través de la evaluación a las actividades de todas las autoridades, constituye no solamente un ejercicio colectivo de seguimiento de la gestión de esas autoridades, sino a la vez la concretización del principio de autogobierno de estos ayllus.

Los cabildos mensuales de la parcialidad MACOJMA, entonces, se constituyen en las instancias de control social a las funciones de las autoridades y a lo largo del año –es decir, de la gestión completa de las autoridades– es el mecanismo de la participación de las “bases” sobre la gestión de sus autoridades. Así, en el transcurso del año y por medio de dicho mecanismo, el ejercicio de la autoridad

deviene, como resultado, en el cumplimiento de las resoluciones los constantes y periódicos cabildos.

En estos cabildos, el desarrollo del debate mantiene un formato preestablecido, aunque, claro, el contenido varía entre uno y otro evento. En el cabildo mensual realizado en Corpa, por ejemplo, el 2 de abril del 2011, la consideración del temario giró principalmente alrededor de las actividades del gobierno municipal. Luego de los puntos preliminares del orden del día (lista de asistencia, lectura del Acta anterior, correspondencia) y después de los informes de las autoridades originarias, presentaron los suyos los miembros del gobierno municipal. El *jach'a mallku* inicia la ronda de la presentación de los informes y luego le siguen las demás autoridades. Para concluir, le sigue en el orden de intervenciones el “bloque” de los *mallkus*, con los informes de las comisiones de MACOJMA; comisiones que –recordemos– abarca a las autoridades de todos los ayllus²⁵ y cuyos proyectos en desarrollo serán de interés general para toda la *marka*. Por otro lado, también los concejales del municipio presentan los informes de las áreas bajo su responsabilidad. La consideración del temario finaliza con “Asuntos varios”. Además de formar parte del formato tradicional, este punto supone que no puede concluirse el evento sin la consideración de todas las temáticas del temario.

Una consecuencia del cabildo de MACOJMA será la dirección que las actividades de las autoridades originarias luego tendrán. En los cabildos de la subcentral o del nivel comunal (los *jisk'a ayllus*) la consecuencia de la direccionalidad que emana de los cabildos se expresa con mayor nitidez. Ello se debe a que el mandato que reciben las autoridades originarias (*jiliri mallku* y *mallku* originario, respectivamente) y el seguimiento al mismo, en relación a los proyectos de los respectivos ayllus, se encuentra más cerca del control de la sociedad de base. Por otra parte digamos que estos seguimientos, aunque en lo principal tienen en la Alcaldía Municipal su centro de interés, no descuidan el control de la ejecución de proyectos que son impulsados por otras instituciones, ya sean estatales o instituciones no gubernamentales.

El seguimiento que ejercen las comunidades a los proyectos de sus ayllus ante la Alcaldía, tiene como una de sus principales mecanismos la audiencia con el alcalde, los días jueves. A estas audiencias asisten las autoridades de los *jisk'a ayllus*, para gestionar y controlar el desarrollo de los proyectos de sus comunidades. Además de este mecanismo, los ayllus cuentan con el seguimiento que sus autoridades responsables de temáticas tales como educación, salud, realizan al gobierno municipal. Al margen de las comisiones similares de MACOJMA, los responsables de estas áreas, de las comunidades coordinan constantemente, ante

25 Debido a las áreas de estas comisiones, el desarrollo de su trabajo supone una estrecha coordinación con el concejo municipal. Así, las diez comisiones conformadas en MACOJMA, durante el uywara, ejercen también un control sobre determinadas áreas del gobierno municipal.

los departamentos correspondientes de la Alcaldía municipal, las actividades que les competen. En todos los casos, efectivamente, se trata del seguimiento en detalle de los proyectos, pero siempre en el marco de las resoluciones aprobadas en los cabildos, ya sea de la parcialidad, de la sub-central o de la comunidad.

Estos mecanismos de control y seguimiento tienen su fundamento en la participación colectiva que, desde las comunidades de base, se ejerce. En esta instancia principia la elaboración de los proyectos que luego serán presentados, en los niveles inmediatamente superior del ayllu, hasta concluir en la máxima instancia de esta *marka*. Ejemplifiquemos ello con el seguimiento y la evaluación que se realiza a nivel del ayllu mayor o sub-central. Es en este nivel en el que las decisiones adoptadas en las comunidades o *jisk'a* ayllus son consensuadas entre los diferentes ayllus que componen la sub-central en cuestión. En el marco de estos supuestos normativos e institucionales es que luego son evaluadas las diversas autoridades, en los periódicos cabildos. Estos eventos, además de la evaluación señalada, sirven, claro, a su vez, para la discusión y resolución de problemas de las propias instituciones locales. En el cabildo del 5 de junio del 2011 del ayllu Cuipa, por ejemplo, se consideró, al margen del informe del *jiliri mallku*, el informe del ex-Presidente de la Junta Vecinal, para conocer las razones que llevaron a que algunas carteras de esa Federación se encontraran en acefalía. A consecuencia de este informe, el cabildo procedió a elegir los cargos pendientes, en función del criterio de la rotación del turno según las zonas del pueblo Cuipa España.

Por otra parte, se entiende que además de la evaluación y el seguimiento a las actividades de las autoridades, el cabildo del ayllu será también la instancia para la nominación de las autoridades. Así, en la comunidad las autoridades de ese nivel del ayllu se elijen en el cabildo comunal, como también son elegidos aquellos que representarán al *jisk'a* ayllu en instancias superiores, particularmente en la estructura de autoridades de la parcialidad. Recordemos, pero, que estas personas nominadas serán luego presentadas en el cabildo de MACOJMA, para su acreditación final.

Junto a las nominaciones de las autoridades originarias, estos cabildos también elijen a sus autoridades políticas. En el ayllu de la sub-central Cuipa, por ejemplo, “cuando se elije una autoridad política, hay una *k'aja* [una lista de postulantes], siempre en *muyu*” (Marcelino Mamani en entrevista). Aunque se mantiene la misma lógica en la relación a la nominación de postulantes a cargos electivos (alcalde o concejales del municipio), para estos últimos la valoración de la realización de cargos originarios es mayor (*cf.* *supra*).

El criterio de la rotación observado en el cabildo de la comunidad también se mantiene en el nivel superior, es decir en el de la sub-central. Aquí, para asumir un cargo en representación de la sub-central ante el MACOJMA, el *muyu*, recordemos, va rotando siempre en dirección de derecha a izquierda (*kupi-cheqa*) entre los *jisk'a* ayllus que componen una sub-central. La lista que la sub-central presentará en el

cabildo de la parcialidad contiene, pues, a los postulantes de los *jisk'a* ayllus que han logrado consensuarlos en este nivel intermedio. Mientras que, para asumir los cargos de autoridad originaria dentro de la sub-central, al cabildo de esta instancia también se presenta la lista de los otros *jisk'a* ayllus a los que, durante los subsiguientes años, les corresponderá asumir responsabilidad de servicio, según la lógica del *muyu* turno. Para el caso de Cuipa, una lista puede abarcar los postulantes, hasta en una proyección de seis años, debido a que la sub-central o ayllu mayor Cuipa está conformada por cinco *jisk'a* ayllus, además del pueblo Cuipa España. Distinta es la situación en la sub-central Jesús de Machaca, compuesta solo por dos comunidades. En este caso, la proyección únicamente abarca los dos venideros años. Debido a la lógica del *muyu*, entonces, cada *jisk'a* ayllu debe presentar las listas de sus miembros al menos con dos años de proyección, conociéndose de antemano el cargo que asumirán dentro de la estructura de autoridades de la sub-central. Debido a que es la secuencia de la rotación la que orienta el tiempo y el cargo que se asumirá, el cabildo de cada *jisk'a* ayllu, ciertamente nombra a las nuevas autoridades, pero a la vez, este acto en el que uno es nominado, en lo principal supone un compromiso ante el cabildo, es decir ante la comunidad. Se trata de una forma de compromiso simbólico, por el cual la futura autoridad se coloca a predisposición de la colectividad, para servirla.

Los cabildos, ciertamente, son también los espacios donde principia la discusión colectiva para la definición de las demandas, a ser incluidas en el POA municipal. Estas demandas y su formulación en términos de proyectos, constituyen probablemente el mandato más importante que surge desde los *jisk'a* ayllus, para sus autoridades. A partir de estas definiciones, los proyectos demandados se “profundizan” y consensuan entre todas las comunidades de una sub-central, con la finalidad de alcanzar un estado de conformidad entre todas ellas y así presentar proyectos en los que ninguna se sintiera relegada. Por ello “se toman decisiones en cada comunidad, en cada ayllu [en cada sub-central]” (Marcelino Mamani en entrevista). Se entiende que las decisiones en el nivel de la sub-central serán el resultado precisamente de consenso logrado entre todas las comunidades, por lo que el cabildo de MACOJMA, no servirá sino para respaldar a cada uno de los *jach'a* ayllus.

Las decisiones que se toman para ser incluidas en el POA, por otro lado, forman parte y giran en torno al Plan de Desarrollo Municipal (PDM). Ello es así, porque este último fue, a su vez, un plan elaborado colectivamente y con proyección de cinco años; que es el periodo de una gestión municipal. Respetando este plan, entonces, las demandas formuladas en cada comunidad y en cada sub-central, deben formalizarse, mediante la suscripción de un Acta de conformidad. Se trata de un requisito no únicamente burocrático, sino de la garantía, para el gobierno municipal, de que aquellos proyectos demandados expresan la participación y la conformidad de los comunarios, así como de las comunidades o *jisk'a* ayllus de

un ayllu mayor. Sin este requisito, “la Alcaldía no recibe [los proyectos presentados]” (Marcelino Mamani en entrevista), porque se entendería que aquellos proyectos presentados sin el Acta, no tendrían el aval de todas las comunidades de base. En este sentido, la propia seguridad del apoyo al desarrollo de proyectos, que requiere la Alcaldía municipal, estaría cuestionada. Al contrario, el requisito de la presentación escrita del Acta de conformidad, garantiza que las demandas formuladas sean el resultado del acuerdo entre las autoridades originarias de los diferentes niveles. Con esta formalidad, no se evita únicamente desencuentros entre proyectos de un mismo ayllu o de una misma comunidad, sino también los conflictos comunales.

Por último, refirámonos a las acciones sociales de protesta o de movilización, propiamente. Estas movilizaciones tienen diferentes grados de participación social. En un nivel “restringido”, hablamos de la participación únicamente de las autoridades de las comunidades. “Cuando hay movilización no muy grave, nosotros somos sus bases [del *jiliri mallku* y del *jach’a mallku*]” (*Mallku* originario Alejandro Alarcón, reunión enero 17, 2011). Este tipo de acciones generalmente abarcan solo a las autoridades de las comunidades y de las sub-centrales. “Tenemos [entre las dos parcialidades del municipio] 86 comunidades y eso significa que tenemos 86 mallkus originarios. Tenemos 27 ayllus, entonces tenemos 27 *jiliri mallkus*” (Moisés Quizo en entrevista). Estando conformada, pero, la directiva de cada ayllu por al menos siete miembros, el número de asistentes a estas movilizaciones restringidas es considerable a pesar que no todas las autoridades asisten a la misma. Junto a las principales autoridades (*jiliri mallku* y *mallku* originario), acompañan una o dos autoridades más, las que son nominadas de acuerdo a la lógica del *muyu*.

Cuando de protestas mayores se trata, que convocan a instancias provincial, departamental o nacional, la asistencia a la movilización involucra también a la sociedad de base de los ayllus. En este último nivel, la asistencia de los comunarios de igual manera se determina mediante la lógica del *muyu*. Siendo que una movilización general supone la aceptación y participación de las bases comunales, éstas deben garantizar que en el tiempo que dure la acción, no se vean perjudicadas las labores agrícolas. El turno, entonces, puede referirse a la participación de un representante por unidad familiar²⁶ que en anteriores conflictos no hubieran participado o –en caso de conflictos prolongados– a la alternancia por períodos, de los comunarios asistentes a la protesta. Se entiende, entonces que los comunarios de base participan en la acción por medio de un representante por unidad familiar, pero se trata solamente de aquellas unidades familiares a las que les toca el *muyu*

26 En este contexto, la participación en la protesta debe ser entendida como una tarea que debe ser asumida por el ayllu. Y como tal, podemos compararlas con otras tareas colectivas. En tal sentido, ya en el pasado prehispánico, según pudo establecer John Murra, que “[t]odas las tareas eran asignadas a unidades domésticas, no a individuos” (Murra, 1975: 28).

turno para movilizarse. Son los cabildos de las comunidades, los que ejercen el control del cumplimiento de tal obligación, mientras que los cabildos de instancias superiores (sub-central y parcialidad) serán los encargados de garantizar un número predeterminado de asistentes.

En el transcurso de la movilización, tanto la comunidad, como la *marka* en su conjunto, deben garantizar que a sus compañeros participantes en la protesta no les falte respaldo, principalmente de alimentos. Para ello, a lo largo de la movilización y guiados nuevamente por la lógica de la rotación, cada unidad familiar colabora al apoyo, por medio de productos, para la “olla común” de sus representantes movilizados. En ese sentido, la movilización se mantiene a lo largo del tiempo que dure el conflicto y al mismo tiempo, las unidades familiares, es decir, las unidades productivas, no descuidan la actividad agrícola.

Las masivas movilizaciones experimentadas en el pasado inmediato (2006-2010) en la *marka* Jesús de Machaca, formaban parte de movilizaciones nacionales, por lo que fueron instancias nacionales las que llamaban a las mismas.

Nosotros, como cabildo convocábamos a asistir a esas marchas. Entonces, el cabildo de Jesús de Machaca, MACOJMA y así también MACOAS, entrábamos a nivel de Suyu Ingavi, provincia Ingavi. En el Suyu Ingavi tenemos nueve *markas* y cada *marka* tiene su lugar, ¿no? Entonces, como Suyu Ingavi, ante cualquier situación nos uníamos y también representábamos. Eso es lo que hemos ido practicando. Eso ha significado un aporte para que realmente avance todo lo que está avanzando en este proceso de cambio, ¿no? (Moisés Quizo en entrevista).

Las lógicas de participación, en los ayllus de Jesús de Machaca, se desarrollan en base a la participación masiva de la población, según los distintos niveles de los ayllus y de acuerdo al grado de participación social en los distintos eventos deliberativos. El principal de ellos, el cabildo, reúne solo a las autoridades y ex-autoridades, es decir a los *mallkus* y *mallku taykas*. El cabildo, como institución deliberativa, se encuentra en todos los niveles de los ayllus, desde el *jisk'a* ayllu, pasando por la sub-central o gran ayllu, hasta el nivel de las parcialidades (para el caso nuestro, se trata de la parcialidad de MACOJMA) de Jesús de Machaca. Es en estos eventos, en el nivel de los *jisk'a* ayllu, donde la participación de los comunarios es generalizada. Los cabildos son convocados de acuerdo a la importancia de temáticas y problemas puntuales a ser considerados, como la preparación y presentación del POA municipal, el seguimiento y la evaluación a los informes del gobierno municipal, como también a la evaluación de las propias autoridades de MACOJMA. Las decisiones que en los niveles inferiores se asumen, son retransmitidas a los niveles superiores por medio de la delegación que ejercen las autoridades indígenas.

También para la movilización rige un criterio diferenciador, referida a la participación de los comunarios. Desde la participación restringida a las autoridades,

hasta la participación masiva de la población de Jesús de Machaca, el abanico de posibilidades depende de la estrategia y la orientación de la coyuntura. En este caso, la definición respecto al volumen social en la participación durante las movilizaciones, depende de consideraciones tales como el tipo de demandas (local, departamental, nacional, sectorial). Sin embargo, en todos los casos de la movilización, es la aprobación de la medida, desde los niveles inferiores de los ayllus, lo que posibilita la medida, debido a que es en esos niveles donde adquiere consistencia la legitimidad social de la acción.

Hemos observado que en los ayllus visitados de los departamentos de Potosí, Oruro y La Paz, las estructuras dirigenciales presentan diferencias, particularmente en los cargos que componen tales estructuras. Los cargos originarios, políticos y religiosos ni son los mismos en los ayllus observados y ni la nomenclatura a la que dan lugar son igual en todos los casos. Esta demostración, entonces, nos habla de la diversidad que presentan, hoy en día, los ayllus en la organización de sus estructuras dirigenciales. Pero, pese a ello, en todos los casos encontramos que rige la lógica de la rotación del turno (el *muyu* turno) como mecanismo para asumir un cargo. Para los cargos originarios, a su vez, la secuencia del cumplimiento de éstos conforma un camino, una trayectoria, un *thaki* en todos los ayllus. Se trata, por tanto, de una primera conclusión. Al contrario, es en la lógica de participación donde descubrimos mayores coincidencias. Lo que en este caso destaca, es el carácter colectivo de la deliberación y la toma de decisiones; llámense estos eventos cabildos, asambleas o incluso comunas. Esta segunda conclusión complementa, entonces, la organización política andina y los supuestos teóricos y conceptuales que la sustentan.

Conclusión parcial 2

A pesar de las notorias diferencias a raíz de los contextos socio-políticos en los tres distintos momentos históricos observados, se ha mostrado importantes similitudes entre los ayllus. Las diferencias entre ellos provienen mayormente del contexto político militar de las coyunturas de 1781 y 1899-1900, al contrario del contexto político democrático de 2011. Así, las similitudes encontradas fueron tanto por la continuidad de las instituciones y las prácticas políticas tradicionales, como por la presencia de instituciones y prácticas políticas no indígenas, provenientes, ya sea del orden colonial o del orden republicano en la vida de los ayllus. El dato, en cualquier caso, es la presencia de similitudes, pese a los períodos históricos y contextos políticos distintos.

Una segunda conclusión de la comparación de la cultura política indígena andina en diferentes momentos históricos, es la referida a la forma en que las similitudes y diferencias se presentan. Diremos que ambas demuestran que las

instituciones y las prácticas políticas se presentan en la actualidad (año 2011) de manera dispersa. Se trata de una dispersión institucional, geográfica y temporal. En este último caso, efectivamente puede concluirse que cuando hablamos de dispersión temporal para referirnos a algunos componentes de la cultura política andina, hacemos referencia a la desaparición temporal de tales elementos y luego, a su reaparición. Ello puede observarse, particularmente en relación a los cargos originarios de gobierno diárquico, es decir a la forma diárquica de gobierno del ayllu. Entendemos que algunos elementos de la matriz andina desaparecen y posteriormente resurgen en el tiempo, luego de haber perdido incluso vigencia durante algún período.

Estos hechos demuestran la pertinencia del enfoque a partir de la visión circular del tiempo, correspondiente a la lógica aymara, para la comprensión del mundo indígena de los ayllus. Por otro lado, nos habla de la continuidad de los principales elementos de su práctica política, en particular de los referidos a la deliberación y a la toma de decisiones de manera colectiva. La asamblea o cabildo es la principal instancia, en ese orden, del auto gobierno en el mundo indígena andino. Junto a esta primera nota distintiva, debe citarse la referida a la organización dual del territorio por un lado y por otro, a la segmentación del ayllu. Se trata de una división territorial en niveles: superior – inferior, derecha – izquierda y al interior de este primer nivel, nuevamente las mismas divisiones. Finalmente, digamos que en base a lo territorial, a su vez, se erige la estructura dirigencial de las autoridades originarias. Este es un dato fuerte que también concurre al cuadro que se diseña, para sistematizar todos los elementos y formularlos en un orden sistemático que pueda permitirnos presentar el MPA.

CAPÍTULO VI

Similitudes y diferencias

Con este capítulo ingresamos a la última parte de la exposición de nuestra investigación. En esta parte, trataremos de formular el modelo político vigente en los ayllus y basado en la cultura política indígena andina. Pero la proposición señalada requiere, antes, precisar los elementos que componen tal modelo político. Entre éstos, enmarcados en la cultura política andina, se encontrarán las normas que la rigen a las instituciones socio-políticas, por medio de las cuales despliega su actividad el modelo. Por tanto, esta última parte de nuestro trabajo se desarrollará en dos momentos expositivos.

En el primero de ellos (que es el presente capítulo) será tratado el problema de la comparación de la cultura política, las estructuras dirigenciales y las lógicas de la movilización indígena encontradas en los ayllus en tres distintos momentos históricos (*cfi: supra* III, IV y V). Pero, la propia comparación supone, en estas circunstancias, primeramente sistematizar los hallazgos, a fin de ordenarlos en función de las similitudes y diferencias que presenten. Se trata, entonces, de un movimiento previo, en el que los datos serán depurados y ordenados, antes de ser abordados, para la formulación del MPA.

Debido a ello, en el desarrollo de este capítulo, trataremos de resolver el problema referido a las similitudes halladas en los tres distintos momentos o lo que es lo mismo, a las continuidades manifestadas por la forma de organizarse y de desarrollar la acción política de los ayllus. Sin embargo de estas continuidades o similitudes explícitas, también las diferencias nos ayudarán en la tarea de formular el MPA (*cfi: infra* VII); lo harán, debido a que ellas pueden actuar como puentes o vasos comunicantes, entre los elementos similares, para la formulación señalada. En consecuencia, tanto las similitudes como las diferencias encontradas contribuirán a la proposición de un modelo político de los ayllus, aunque es claro, que

serán las similitudes los elementos centrales de tal formulación, las que cumplen mayormente ese propósito, mientras que las diferencias complementarán la comprensión de aquellos.

La utilidad del establecimiento de las similitudes y las diferencias, por otra parte, radica en que ella nos aproxima al “armado”, a la re-composición de los elementos de un modelo político de los ayllus andinos en Bolivia. Se trata de un proceso, éste, el de la recomposición, que inicialmente recoge los elementos dispersos en el tiempo y en el espacio, en que se encuentran las manifestaciones institucionales, las prácticas políticas y la normativa indígenas en los ayllus. Así, la distinción entre datos similares y datos diferentes, constituye, para esta última parte, el fundamento de la formulación del MPA.

Por último, digamos que la particularidad de este capítulo se encuentra en la formulación de un orden político sistémico en términos generales, es decir en un grado de elevada abstracción. Por ello las similitudes (*cf. infra* VI.2) y las diferencias (*cf. infra* VI.3) serán necesariamente “generales”, a fin de superar la dificultad que supone comparar eventos históricos de los ayllus, de distintos departamentos y de distintas épocas. A su turno, sin embargo, precisamente esa abstracción nos dará pie para la proposición del modelo que pretendemos. Con todo, pero, será necesario inicialmente abordar en términos teóricos algunas consideraciones globales, antes de ensayar la distinción entre similitudes y diferencias.

1. Consideraciones generales

¿Teóricamente, es legítimo comparar estructuras dirigenciales y lógicas de movilización indígenas, de diferentes períodos históricos? La pregunta tiene como foco central de interés, los términos de “períodos históricos” e “identidad cultural”, los que a la vez nos llevan a aclarar nuestra concepción del tiempo (*cf. supra* Introducción) por un lado y dentro de ella, por otro lado, a precisar lo que será comparado, en la observación de distintos períodos. Así, entonces, la comparación y el establecimiento de similitudes y diferencias de aquellos eventos históricos que se observa, se inscriben en un determinado cuerpo conceptual, con respecto al tiempo.

Hemos adelantado dos concepciones del tiempo: la primera entiende al tiempo como una secuencia lineal y la segunda lo hace, entendiendo al tiempo como un “trazo” circular. Estas concepciones nos remiten, respectivamente, a la comprensión occidental del tiempo y a la concepción que tienen los pueblos indígenas del mismo. Nuestra inicial inscripción a la concepción circular del tiempo nos acerca a la posibilidad de fundamentar la legitimidad de la comparación de las estructuras dirigenciales y de las lógicas de movilización indígenas de diferentes épocas. Bajo la concepción lineal, esta posibilidad no puede presentarse, porque

el devenir constante de los hechos marcará siempre elementos nuevos, que hacen imposible la comparación de diferentes períodos históricos. Con todo, pero, aún la elección del tiempo circular por la que optamos, nos obliga a profundizar la reflexión en torno a esta manera de entender el tiempo y más aún, a rastrear la razón para que en una sociedad coexistan varias concepciones del tiempo.

El carácter abigarrado de la formación social boliviana (*cf.*: Zavaleta, 1987; Antezana 1991) se refiere también a la coexistencia de varias temporalidades. Éstas se asientan, claro, en diferentes modos de producción, como lo son el capitalismo en la minería, los hidrocarburos y la agroindustria; el mercantil y el agrícola tradicional, principalmente en la zona andina del país. Cada uno de estos modos de producción tienen, consiguientemente, a la vez su propio tiempo productivo, el cual actúa como un principio organizativo para las sociedades que forman parte del mismo. En torno a este principio también se organizan las relaciones sociales que se desarrollan en este espacio concreto llamado hoy Bolivia y sirve, a su vez, de apoyadura para las relaciones intersubjetivas. Pero el dato fáctico de la coexistencia de varias culturas es insuficiente para nuestro propósito, cual es avanzar en la reflexión respecto a las varias conceptualizaciones que posibilitan la convivencia de las múltiples culturas presentes.

Con todo, insistimos, estas varias culturas coexisten en un mismo espacio geográfico e histórico. La comprensión de este hecho como posibilidad real no es novedosa ciertamente e incluso en el marxismo se teoriza en torno a ello (*cf.*: Althusser, 1981). Para esta escuela, las distintas concepciones del tiempo, sin embargo, son articuladas por el tiempo originado en el modo de producción capitalista y es éste el que dota al conjunto de la sociedad, del tiempo histórico dominante. La proposición marxista cierra de inicio, de esa manera, la posibilidad de pensar en la comparación de estructuras y lógicas de acción dadas por diferentes tiempos. Al contrario de ella, la proposición zavaletiana, al plantear la coexistencia de diferentes tiempos no articulados, los cuales, sin embargo, logran una unidad solo en períodos cortos y de manera esporádica, como son los momentos de las crisis nacionales (*cf.*: Zavaleta, 1987), permite la reflexión en dirección de tal comparación y nos aproxima a esa comprensión. Como consecuencia analítica de este aporte tenemos, entonces, un enriquecimiento del marxismo, ya que se abren las posibilidades cognoscitivas para conocer a las sociedades abigarradas, en su coexistencia a partir de distintos compases temporales. El aporte de Zavaleta Mercado introduce así dos novedades; primero, que los distintos tiempos no necesariamente se encuentran articulados por el tiempo histórico del MPC y segundo, que aquellos distintos tiempos son unificados por el tiempo de la crisis general.

Lo que nos importa ahora es comprender la estructura y la lógica del tiempo circular indígena, en el marco general de la coexistencia con los otros tiempos. Asumimos que esta concepción es correspondiente al modo de producción agrícola tradicional, principalmente de los ayllus andinos en el país. A la vez, esta

coexistencia no debe entenderse como la presencia de estancos comunicados entre sí, yuxtapuestos, como podría deducirse de una lectura simplista del concepto abigarrado. Al contrario, estos tiempos se interrelacionan constantemente, sin que, empero, ninguno de ellos se constituya propiamente en el tiempo articulador, dominante, de la totalidad. En las interrelaciones, cada tiempo acude al encuentro, desplegando estratégicamente su propia perspectiva. En tal sentido, la relación con los otros tiempos, resulta funcional a dicha perspectiva.

Se trata de una propiedad que se caracteriza por su flexibilidad. Esta flexibilidad tiene como requisito el control estratégico de los elementos (principalmente simbólicos, como son los ritos, las tradiciones orales) que componen una concepción del tiempo. No todas las concepciones del tiempo tendrán la facultad de presentar tal flexibilidad o de hacerlo con la misma consistencia. La concepción lineal, de cuño occidental, por ejemplo, se encuentra limitada, debido a su composición interna. Esta concepción se estructura básicamente de tres tiempos: pasado, presente y futuro. En ella, el presente es aquél espacio temporal que deviene constantemente en pasado y lo hace, porque consume, devora, al futuro. En tal sentido, aquél futuro se encuentra por delante del sujeto, precisamente para ser consumido en el presente y devenir en pasado. En la concepción circular del tiempo, al contrario, esas tres categorías ocupan lugares distintos. Así, en el pensamiento aymara (para ampliar la concepción aymara del tiempo sintéticamente adelantada, *cf. supra* Introducción) por ejemplo, es el pasado el que se encuentra adelante y se ubica, metafóricamente, por delante de nuestra vista. Ello es así, porque el pasado es lo que se conoce y se conoce lo que se encuentra delante nuestro. El futuro, mientras tanto, se encuentra detrás nuestro, ya que es algo que no se conoce todavía. En este orden resulta claro que, siendo el pasado lo que se conoce, se lo ubique delante nuestro. Pero, a la vez, el pasado delante nuestro nos invita a entender el por qué aquél pasado conocido, nuevamente llegará a nosotros, cíclicamente; es decir, aquél delante, será otra vez alcanzado con el tiempo,¹ se convertirá en detrás nuestro. Así también, las directrices generales del pasado reaparecerán, como en una ronda cíclica, con el tiempo, para tornarse nuevamente en visibles. Quiere decir ello, pues, que los elementos de aquellas matrices no desaparecen del todo, sino se tornan en invisibles, es decir, son subsumidas por un lapso de tiempo. Lapso que corresponde a su recorrido, por la fase invisible para nosotros, antes de reaparecer nuevamente en la esfera visible, en la “realidad” delante nuestro.

Con lo expuesto en el funcionamiento de los ayllus, tanto en las movilizaciones de carácter militar como en las que no tendrán este carácter, hemos tratado de demostrar que ambos tipos de movilización se desarrollan en base a la misma

1 Una raíz de esta comprensión puede encontrarse en el principio de la rotación (el muyu) de este pensamiento. Se trata de la rotación, con características cíclicas, lo que explica las reiteraciones de los fenómenos sociales. Por supuesto que la concepción cíclica del tiempo se asienta en los ciclos agrarios, concretamente en el tiempo productivo, cíclico, de la agricultura.

lógica social del ayllu. Entonces, cuando estamos ante movilizaciones militares, nos referimos a la adaptación de la lógica social a los requerimientos militares. Por otro lado, también hemos demostrado que, en lo principal, la lógica social indígena presenta una continuidad en los tres momentos históricos observados (1781, 1899-1900 y 2011). Nuestra finalidad, con ello, es poder comparar la práctica política indígena en los tres períodos, más allá del tiempo histórico específico de cada caso o del carácter particular (militar o no militar) de la movilización indígena. En consecuencia las prácticas, las instituciones y las concepciones políticas de los ayllus, presentan elementos coincidentes que marcan una continuidad que hace posible comparar las similitudes y las diferencias que portan.

2. Las similitudes

Una de las dificultades adicionales para establecer similitudes en las estructuras dirigenciales y las lógicas de movilización indígenas entre tres momentos históricos diferentes, se refiere a las denominaciones utilizadas para abordar la temática de las dirigencias. Estas dificultades destacan cuando hablamos de las estructuras de la dirigencia y de las lógicas de la movilización. En el primer caso, particularmente en lo referente a los cargos políticos, mientras que en el segundo, las dificultades se concentran en las formas, por las que se practica la nominación y la deliberación para la toma de decisiones. Las denominaciones utilizadas, en estos casos, no son en idiomas indígenas andinos, sino en castellano (alcalde, corregidor, cabildo); aunque se trate de cargos apropiados y re-inventados por el mundo indígena.

Este problema, entonces, es de carácter lexicológico. En la interrelación, en sociedades multiculturales, los préstamos lexicológicos (*cf.*: Mamani, Chávez 2001) son frecuentes. La interrelación social conlleva el contacto lingüístico, mediante el cual la transferencia o préstamo abarca a todos los grupos en contacto. No es un fenómeno simétrico, ya que la interrelación misma no lo es. Por ello, se diferencia al grupo que presta, del grupo receptor de dicho préstamo. Ello quiere decir grandemente, que el grupo “donante” y su lenguaje, son considerados como de mayor prestigio, con respecto al grupo receptor y su lengua. A la vez, sin embargo, puede señalarse que el grupo receptor recepciona, apropiándose del léxico foráneo, también como una manera de resistir culturalmente. Por otra parte, la interrelación anotada y la intensidad de su frecuencia, nos dice que ciertamente los comunarios indígenas viven constantemente en dos mundos: el del ayllu y el de la sociedad boliviana. Cada uno de los cuales, a la vez, tendrá sus propias reglas. Entra y sale de cada uno de los mundos, a la manera anfibia, de la que nos hablara Harris (1987), a propósito de la economía étnica.

Con todo, los préstamos se deben a la necesidad de un enriquecimiento del cuerpo lexicológico, en el grupo receptor por un lado y/o por otro, a la ausencia

de un término similar, entre los receptores. En el primer caso, resulta ampliado el significado de los términos receptores, mientras que en el segundo, efectivamente, se crean tanto un nuevo término, como un nuevo significado; que es el que porta el primero. Para cualquiera de los casos, pero, el resultado será un híbrido lexicológico.

2.1 Estructuras dirigenciales indígenas

Las similitudes, en la estructura dirigencial indígena, en los eventos de 1781, 1899-1900 y 2011, se presentan en tres áreas: en la de los niveles territoriales, en la de los cargos originarios y en la de los cargos políticos; aunque digamos que se trata de similitudes generales. En la consideración de estas similitudes, diferenciaremos aquellas referidas a la temática del territorio con respecto a las de los cargos. En el primer caso nos referimos, *grosso modo*, a la organización y al ordenamiento administrativo (desde la perspectiva indígena) del territorio, en el que se desarrollaron los eventos sociales en los tres períodos históricos observados. Las unidades político-administrativas del territorio (provincias, cantones, departamentos) son, obviamente, distintas en cada caso histórico, pero a pesar de ello, sí es posible encontrar similitudes. Estas similitudes que encontramos se refieren a la categorización de dichos territorios; categorías que nos remiten a un nivel general, a uno medio y a un nivel local del territorio. A cada una de estas categorías le corresponderán también determinados cargos, ya sean originarios o políticos (*cf.* cuadro 1), según vimos en todos los casos (*cf.* *supra* III, IV y V) esta correspondencia entre nivel territorial y tipo de cargo es la que refuerza el símil anotado, con respecto a las tres categorías territoriales.

Cuadro 1
Similitudes en las estructuras dirigenciales

Período	Territorio	Cargo originario	Cargo político
1781	General Medio Local	Jilanqu Kamayú	Corregidor
1898-1900	General Medio Local	Jilanqu Kamayú	Corregidor
2011 Charkas-Qharaqhara Condocondo Jesús de Machaca	General Medio Local	Jilanqu Kamayú	Corregidor

Fuente: Elaboración propia.

En este sentido, la categoría general, por ejemplo, se refiere a un espacio territorial global en el que no únicamente se desarrollan los eventos socio-políticos

en cuestión, sino en el que a la vez, quien asume la responsabilidad mayor, lo hace en tanto titular del máximo cargo (ya sea originario o político) en vigencia. Aquí, no importa la denominación de este territorio general, que puede ser llamado región, provincia o cantón, ni tampoco interesa la denominación del cargo superior en cuestión. Lo que importa subrayar es, solamente, el hecho de la presencia de un territorio general en cada uno de los tres eventos históricos seleccionados; presencia que marca la similitud por nosotros establecida.

Importa este hecho, porque el territorio general contiene otras unidades territoriales menores, que genéricamente las hemos distinguido con el denominativo de territorio medio y en un nivel aún más pequeño, territorio local. Las denominaciones específicas del nivel medio (*suyu*, departamento, provincia, cantón o sub-central) varían ciertamente, pero el hecho sobre el que llamamos la atención es la presencia de niveles medios, en el territorio general. Estas sub-unidades territoriales se encuentran en un nivel inmediatamente inferior al territorio general. La presencia del territorio medio, pues, habla de una similitud, referida a la manera en que en los tres momentos históricos se organiza el territorio y que sirve de contexto en las respectivas movilizaciones. El nivel medio se representa, entonces, una parte del territorio total, en el que también se jugarán los conflictos en cuestión y a este territorio a la vez corresponderán determinados cargos, ya sean políticos u originarios. Se trata, claro, de niveles de autoridad que en la estructura jerárquica, se encuentran por debajo de las autoridades del nivel general del territorio y de esa manera validan la propia estructura territorial media.

Por último tenemos la presencia de un nivel local del territorio, cuya existencia nuevamente la encontramos en los tres casos. Al igual que para los otros dos niveles territoriales anteriores también aquí las denominaciones específicas (comunidad o *jisk'a ayllu*) varían, aunque todas ellas se refieren siempre a un nivel básico del ayllu. Digamos, pero, que las similitudes en los tres hitos históricos, en este nivel del territorio son efectivamente mayores, porque las mismas abarcan incluso a la nomenclatura de la mayoría de los cargos (particularmente originarios) que le corresponden. De la misma manera que en los dos casos anteriores, también en el nivel local del territorio los cargos que se observan le corresponden, en el sentido de formar parte de la estructura de cargos en instancias inferiores del sistema de autoridades.

Con respecto a las similitudes observadas en los cargos originarios, digamos que las mismas abarcan al cargo con el que se inicia el *thaki* –el *kamayuyu*– y al cargo originario inmediatamente superior, es decir el cargo de *jilanqu* (o *jilaqata*, en aymara). Es válido afirmar la similitud con respecto al cargo del *jilanqu*, incluso cuando éste es denominado indistintamente como cacique, según uno de los ayllus observados en el 2011, como es el ayllu Condocondo (*cf. supra* V.2).

En relación al *kamayuyu* (o denominado también *kamani*, en algunas ocasiones) hablamos de un cargo originario que se refiere al servicio a presentarse en calidad de cuidador o responsable. Aunque el *kamayuyu* más frecuente es el del *yapu kamayuyu*

(es decir, el de cuidador de las chacras), encontramos la presencia, además de éste, de otros kamayus como ser el del *yati kamayu* (el responsable de la educación) y en algunos casos al chasqui *kamayyu* (cfr. *supra* V). En todos estos casos, pero, insistamos, se trata de *kamayus*, aunque la especificidad de las responsabilidades que deben asumir, pudieran variar. En tanto *kamayus*, estamos frente a un cargo originario que, antes que representar uno de autoridad, supone un cargo de servicio, de responsabilidad básica o inicial, en el recorrido del *thaki*.

Al contrario, el *jilanqu* sí supone un cargo originario que es portador de autoridad. Aún más, se trata de la principal autoridad originaria del ayllu. Este cargo mantiene su vigencia en los tres momentos históricos. Incluso la denominación paralela de este cargo en español (con el término de cacique) en el ayllu Condocondo no modifica la similitud general anotada, porque su nominación y las funciones que cumplen, corresponden a las del *jilanqu*. A la vez, el cargo supone, además de la supervisión de las actividades del cuidado de las chacras que debe cumplir el *yapu kamayu* así como de otras funciones, orientadas al cumplimiento de todas las actividades de un gobierno propio. El *jilanqu*, en efecto, al representar la principal instancia del (auto)gobierno de los pueblos indígenas andinos de Bolivia, se constituye en la institución política del ayllu. Esta instancia se presenta en el plano local del ayllu, es decir en el nivel primario de éste y su vigencia se mantiene a lo largo del tiempo, hasta la actualidad.

También respecto a los cargos políticos debe hablarse de similitudes. En este caso, las similitudes, por supuesto nos remiten ya a la influencia institucional de la colonia en los ayllus y a la institucionalización de los mismos, expresado en los nuevos cargos al interior de las comunidades indígenas. Así, los cargos políticos al interior de los ayllus nos hablan tanto de la relación entre sociedad indígena y sociedad colonial, como del impacto que esta relación dejará en ambas sociedades, particularmente en la sociedad indígena. Por tanto, los cargos políticos, a la vez de mostrarnos parte del funcionamiento de los ayllus bajo las nuevas condiciones impuestas por la colonia, nos ejemplifican la asimilación de las nuevas instituciones, por parte de las sociedades de los ayllus andinos.

Estos cargos, entonces, permiten comprender tal interrelación, porque son instituciones coloniales insertas en los ayllus, pero bajo la lógica de los propios pueblos indígenas. En todo caso, la similitud genérica no debe llevarnos a suponer que el sentido de los cargos políticos exprese también las mismas similitudes. Subrayemos el hecho obvio, de que se trata de tres momentos históricos diferentes. Es este dato fáctico el que nos permite asumir la similitud encontrada no como sinónimo de igualdad, entre unos y otros casos. La presencia del cargo político como la del corregidor, efectivamente marca esa similitud en los momentos de Catari, Villca y los ayllus contemporáneos, aunque insistimos que el sentido de los mismos no sea el de la igualdad. Ello es así, porque en un extremo –1781– estamos todavía en la consolidación (aunque ya en el período tardío de la colonia) de dichos

cargos, mientras que en el otro extremo –los ayllus del 2011– nos encontramos en la fase de la disolución de dichos cargos y de la coloniadad en general.

El cargo de corregidor expresa, por ejemplo en 1781, notoriamente el dominio colonial. A pesar de ello, sin embargo, encontramos casos en los que este cargo es asimilado, absorbido, por la sublevación del mundo indígena, para ser alistado en contra de la colonia, en cuyo seno tiene su origen. Para 1899-1900, pero, el corregidor, en el marco ya del colonialismo interno que supuso la república de Bolivia de entonces, será nuevamente asimilado por los indígenas sublevados y para el 2011, esta asimilación se reiterará, pero definitivamente en términos de la abierta disolución del cargo. En este orden, los ejemplos que nos ofrecen los ayllus del norte de Potosí, nos ilustran acerca del complejo –y contradictorio– proceso que se dibuja. Esta complejidad es tal, debido a la presencia-asimilación-disolución del cargo de corregidor. A la vez, pero, esta complejidad nos permite destacar, claro, desde una lectura diferente y en contrapartida a una lectura basada en la linealidad del tiempo, el significado de la renovación y del resurgimiento de las estructuras tradicionales de autoridad. Esto quiere decir que los cargos políticos, en tanto son asimilados o disueltos por la lógica indígena, permiten paralelamente que los cargos originarios vuelvan a adquirir mayor preponderancia al interior del ayllu, en la re-estructuración de sus sistemas de autogobierno. Importan estos cargos, no únicamente por ser asimilados, sino incluso por “transferir” el “capital” social que tales cargos políticos portaban; transferencia en beneficio de las estructuras de los cargos originarios. Así, los cargos originarios que asimilan a los cargos políticos, a su vez, se benefician de tal “capital” (*cf. supra* V.1 y V.3).

Resumiendo, digamos que las similitudes encontradas en las estructuras dirigenciales durante las movilizaciones, en tres momentos históricos de los ayllus bolivianos, demuestran, en primera instancia, la correspondencia entre el nivel de una determinada unidad territorial (general, medio o local) y los cargos indígenas, originarios y políticos. Tal es así que a determinados niveles, también corresponden determinados cargos indígenas; en particular en lo que respecta a los cargos originarios. El fin de esta exposición, entonces, es precisar la correspondencia entre el nivel territorial y el cargo indígena. Debido al hallazgo de tales correspondencias, podemos concluir que aquella correspondencia nos remite a la importancia que tiene lo territorial para la construcción de las estructuras dirigenciales indígenas. Las unidades territoriales definen, pues, los cargos y esta correspondencia en la estructura dirigencial indígena no solamente es válida para los cargos originarios, sino también para los cargos políticos.

2.2 Lógicas de movilización indígena

Las similitudes observadas en las lógicas de movilización se refieren, también, a las acciones colectivas. Ello marca una diferencia con las similitudes en relación a los cargos,

en las que hablábamos de similitudes de estructuras –nuevamente– dirigenciales. En este acápite se trata de acciones referidas a la forma de designación de autoridades, a las formas de deliberación (junto con la toma de decisiones) y a la movilización social. En consecuencia, las acciones similares en los tres momentos históricos nos remiten a la lógica del accionar en los ayllus andinos bolivianos, la cual es reproducida a pesar de contextos temporales diferentes. Son estas lógicas las que desarrollan y activan, claro está, aquellas estructuras dirigenciales indígenas observadas.

Así tenemos, en cuando a las formas de designación dos modalidades (*cf.* cuadro 2): la designación desde arriba y la nominación desde abajo. Por designación desde arriba entenderemos a toda designación que provenga no desde la sociedad indígena de base, es decir que no sea resultado de designaciones emanadas del consenso de la colectividad. Las designaciones desde arriba son, así, instancias externas a los mecanismos colectivos tradicionales de nominación y como tales, a su vez, pueden ser de distinta característica. Desde ya, como se ha observado en condiciones particulares, como son las de la confrontación militar de los indígenas (*cf.* *supra* III y IV), aquellas designaciones no desplazaron del todo, a las tradicionales formas, provenientes de la base social del mundo indígena; incluso tuvieron que complementarse con esas formas tradicionales. Por otra parte, pero, las designaciones desde arriba también presentan distinciones, según puedan provenir, en unos casos, de los diversos niveles de la institucionalidad estatal, en otros casos, de instancias rectoras del propio movimiento indígena o incluso, por último, de instancias representativas de criollos mestizos aliados a los indígenas, contrapuestos a otra fracción de criollos mestizos, en la disputa por el poder estatal, como se observó en la participación indígena, durante la revolución federal de fines del siglo XIX.

Veamos entonces la síntesis de estos elementos, en el siguiente cuadro.

Cuadro 2
Similitudes en las lógicas de movilización

Período	Designación desde arriba	Designación desde abajo	Deliberación	Movilización
1781	SI	Cabildo Muyu	Cabildos: General Ayllu Autoridades	Autoridades Comunidades
1898-1900	SI	Cabildo Muyu	Cabildos: General Ayllu Autoridades	Autoridades Comunidades
2011 Charkas- Qharaqhara Condocondo Jesús de Machaca	SI	Cabildo Muyu	Cabildos: General Ayllu Autoridades	Autoridades Comunidades

Fuente: Elaboración propia.

Además de las modalidades de la designación que en este cuadro se observa, debemos decir que estas designaciones abarcan una variedad de cargos. Cuando se trata de la nominación desde arriba, subrayemos la notoria importancia de los cargos políticos, aunque también pudo observarse en algunos casos, como en la rebelión de 1781, el nombramiento de cargos originarios. En todos los casos, la modalidad de los nombramientos desde arriba fueron más frecuentes en las sublevaciones indígenas de 1781 y 1899-1900, abarcando los cargos desde los políticos, pasando por los originarios (aunque éste no fue el caso en la rebelión de Zárate Villca) hasta concluir en los cargos militares. En los ayllus observados durante el 2011, ocasionalmente siguieron practicándose los nombramientos desde arriba. En estos casos, pero, estos nombramientos se concentrarán en los cargos políticos y muy ocasionalmente, en cargos auxiliares a los cargos originarios (*cf. supra* V.1).

A diferencia de estos nombramientos, la nominación desde abajo se realiza en una instancia general de deliberación, conocida genéricamente con el denominativo de cabildo (no confundir con el cabildo de autoridades), aunque también suele llamarse “comuna” en algunos ayllus de base, en particular en los de Condocondo. Con todo, se trata de una instancia general que bien puede asemejarse a una asamblea, en la que son nominadas las autoridades. El cabildo entonces, nombra a las autoridades originarias y a las autoridades políticas; aunque en la nominación de uno y otro tipo de cargo se presentan algunas diferencias. Mientras que para los cargos originarios rige el principio de la secuencia, de la trayectoria de los cargos, que dibujan el *thaki* desde los cargos inferiores a los superiores, para los cargos políticos no es necesario dicho *thaki*. Sin embargo de esta diferencia, cuando es el cabildo quien nombra a las autoridades ya sea para uno u otro tipo de cargo, prevalecerá el principio de la rotación, es decir, el turno o *muyyu*, para definir a quién corresponde asumir un cargo.

El *muyyu*, o sea la rotación, se encuentra, consiguientemente, en la base del acto de la nominación como criterio subyacente, en el cabildo o asamblea, que es, recordemos, una instancia democrática y pública. Este principio señala que a través de la rotación, en el cumplimiento de la obligación del servicio a la colectividad –es decir, la asunción de un cargo– quedan incluidos todos los miembros de la comunidad, por lo que cada miembro asume al menos una vez a lo largo de su trayectoria vital, un cargo de autoridad, además de los cargos de servicio. La misma lógica del *muyyu* se mantendrá en los cabildos, instancia en la que concurren varios ayllus, como pueden ser el cabildo del *jach'a* ayllu o el cabildo regional. También en este tipo de cabildos, será el principio de la rotación el mecanismo por el cual se orienten los indígenas para la nominación de sus autoridades.

En los casos de estos cabildos de los niveles superiores, este principio tiene una doble aplicación: primero, para el cabildo del *jach'a* ayllu, la rotación se aplica

también por entre los pequeños ayllus o comunidades y luego al interior de estas comunidades, entre los comunarios. Recordemos en estos casos, que además de la lógica del *muyu*, también interviene la valoración de los méritos que el cabildo realiza, de los varios postulantes a un cargo (*cf. supra* V). Para el caso del cabildo general de las autoridades de una región, esta doble aplicación se amplía, en un primer momento, a un sector del ayllu o la región y en un segundo momento, al interior de éste, entre los *jisk'a* ayllus. El criterio que en esta nominación predomina en el cabildo, es nuevamente el de la valoración de los méritos de los “candidatos”, que son presentados al cabildo general, por sus respectivos pequeño ayllu o comunidad.

Para la deliberación y la consiguiente toma de decisiones, en relación a las similitudes entre los ayllus de los tres momentos históricos observados, digamos que el mecanismo es el del cabildo, en sus diferentes modalidades (*cf.* cuadro 2). Se trata de modalidades similares, que se refieren al cabildo del *jisk'a* ayllu, al cabildo de las autoridades de éste, al de las autoridades del *jach'a* ayllu y al cabildo general o regional; a estas últimas modalidades debe sumarse también el cabildo de autoridades o cabezas, como en el del *jisk'a* ayllu. El cabildo, entonces, es la instancia de la deliberación colectiva, por lo que se trata de un mecanismo por el que la colectividad participa tanto en la nominación de sus autoridades, como en la toma de decisiones respecto a las políticas y demandas de los ayllus.

Incluso en el cabildo general de una región o en el cabildo de autoridades, es posible afirmar que la participación de las bases comunarias se mantiene, aunque bajo otra modalidad. Para este tipo de cabildos, las decisiones asumidas por las distintas comunidades, son (re)transmitidas al cabildo de autoridades por medio de un cuerpo de delegados, representados por las propias autoridades en algunos casos y en otros, por delegados expresamente elegidos para el efecto. En esta delegación, la autoridad no solamente representa a su ayllu en el cabildo, sino que (re)transmite a éste las decisiones asumidas por su ayllu, en eventos deliberativos internos previos. La función de este representante-delegado, pero, sigue para que posteriormente aún pueda retransmitir a su ayllu las decisiones que tomara el cabildo. Esta retransmisión, así como el hecho de la deliberación colectiva y la toma de decisiones por parte del cabildo de autoridades o del cabildo regional es un hecho que viene marcado por el tipo de delegación del que hablamos. En ésta, lo importante será, sin embargo, que las decisiones asumidas en las bases comunales no resulten ignoradas en los cabildos en cuestión, porque ello cerraría el paso a toda posibilidad de consenso, ya que supondría la anulación de una de las comunidades y sus decisiones. Por ello tampoco deberá extrañar, entonces, el hecho que el cabildo de autoridades o el cabildo regional, así como la dinámica señalada, se reitere en los tres momentos históricos.

La última área de similitud en las lógicas de movilización indígena la encontramos en el tipo de movilización de las sociedades de los ayllus. Las formas bajo

las que se movilizaron los ayllus, en las tres oportunidades históricas, tendrán dos dimensiones, según la problemática que las motiva y de acuerdo a los tiempos de duración de la movilización propiamente. Consiguientemente, las decisiones que en cada ocasión hubieran adoptado las autoridades indígenas definirán una u otra dimensión. Así, pues, tenemos como una de las dimensiones, la movilización selectiva, circunscrita a las autoridades y como otra dimensión, la movilización general, masiva, del ayllu.

Las llamadas, genéricamente, movilizaciones de los ayllus pueden estar por tanto, restringidas a las autoridades originarias de los distintos niveles del ayllu, cuando así lo decide el cabildo o consejo de autoridades originarias. Las ocasiones frecuentes de este tipo de movilización son variadas, aunque pueden englobarse cuando, por un lado, en la estrategia general del movimiento indígena, la movilización se encuentra en su fase inicial, de un conflicto dado. De esa manera, la movilización de autoridades cumple la función de transmitir un mensaje al resto de la sociedad nacional en general y particularmente al sistema de dominación vigente del Estado respecto a la predisposición de los ayllus, así como a la propia sociedad indígena de base involucrada en el conflicto. Hacia esta última, el mensaje pone sobre aviso la proximidad de una posible movilización general, convocándose de esa manera a la preparación de la logística consiguiente. En ambos casos, el carácter selectivo de la movilización, entonces, es parte de un proceso mayor de movilización.

Por otro lado, pero, las movilizaciones de solo las autoridades originarias y políticas, también pueden justificarse por el hecho de que en medio de la movilización, las autoridades deban asumir decisiones respecto al conflicto en sí; en los marcos definidos, claro, previamente por el cabildo general. Es decir, a lo largo de la movilización de las autoridades, éstas deliberan en tanto cabildo de autoridades o cabildo de cabezas. Tenemos, entonces, que a lo largo del conflicto mismo, el movimiento indígena interactúa con el sistema de dominación nacional, en términos de una estrategia comunaria pre-establecida. Las deliberaciones de las autoridades suponen, por tanto, la instancia en la que las decisiones a tomarse afectarán de manera directa, al desarrollo del conflicto en curso.

En contrapartida, la movilización general, masiva, de los ayllus abarca tanto a las autoridades como a las bases sociales. Este tipo de movilizaciones indígenas andinas, ha sido la nota distintiva en las rebeliones de 1781 y 1899-1900, aunque también puede observarse en las movilizaciones contemporáneas de los ayllus bolivianos. Así, la cantidad se constituye en una forma manifiesta de superioridad, para contrarrestar la eventual inferioridad logística o militar, del adversario social estatal. Aquí, deberá ser la aplastante superioridad numérica de los indígenas andinos movilizados, la que reduzca consiguientemente la presencia del otro; para el caso de “occidentales” y criollos. Se trata de una reducción política y social

ciertamente, pero que es también geográfica, vale decir territorial, en este país, en el que los conflictos indígenas tienen en la re-territorialización de los ayllus una de sus constantes.

Las movilizaciones masivas tienen, sin embargo, una lógica propia, sobre las que se asientan y despliegan. En estos casos también importa destacar los principios rectores, como los de la rotación (el *muyu*) y la alternancia. En efecto, en los tres casos históricos, puede apreciarse la importancia del *muyu*, para canalizar la participación social en el evento. La práctica de la rotación debemos entenderla en un sentido general, abarcador de ayllus y/o regiones. Se aprecia la rotación global, en particular durante los sucesos de Catari y de Zárate Villca. Aunque la rotación tiene en estos ejemplos como su principal referente a los ayllus y a las regiones, abarca también, claro, a los comunarios de base de los mismos. Así, efectivamente la rotación, el *muyu*, se complementa en estas dos dimensiones, de la misma manera que observáramos también en la nominación de las autoridades originarias.

De manera complementaria a la rotación debe considerarse la práctica de la alternancia, durante un período de conflicto. La alternancia incluso puede encontrarse en las sublevaciones de 1781 y de 1899-1900. También en estos casos hablamos de la alternancia en un sentido general; es decir, que dentro de los ayllus las labores de la rebelión se alternarán entre las de la movilización, las de la producción agraria y las de los trabajos pertenecientes a los servicios referidos a la comunidad o a las autoridades de la misma.² Ejemplifiquemos esta acotación con lo siguiente: “Sebastian Seguro, el defensor de La Paz, en el balance final del primer sitio que hace en su diario [...], dice que Túpac Catari llegó a juntar un número imponderable de indios que **variaban según las estaciones**” (Valle de Siles, 1990: 16, nota 1; negrillas nuestras). Entendemos que, en la sociedad agraria en estado de rebelión en los andes, la variación de la asistencia de los combatientes según las estaciones del año, nos remiten a los requerimientos de la actividad agraria. Habrán periodos (estaciones) en los que es posible la ausencia del agricultor de su chacra y habrán periodos en los que su presencia es necesaria, para cerrar el ciclo de la propia producción agrícola. Aquí, entonces, el *muyu* estará marcado, en lo principal, por el calendario agrícola.

2 Antiguamente, la alternancia incluso abarcaba a las propias acciones militares. Tal es así que en el primer cerco indígena al Cuzco, en siglo XVI, los indígenas se orientaban, en cuando al desarrollo de las acciones militares, también por el ciclo lunar. En luna nueva, por ejemplo, no realizaban acción militar alguna, a pesar que ocasionalmente pudieran encontrarse en ventaja, durante aquél momento particular, frente a las tropas españolas. En este caso estamos ante la alternancia motivada no por razones productivas, sino por razones “ideológicas”, es decir por razones correspondientes a una determinada cosmovisión. En el periodo inicial de la colonización, pues, el pensamiento andino aún preservaba muchos de los conocimientos respecto al cosmos, que le caracterizaron desde la pre-colonia.

Por otra parte, se entiende aquí, que esta alternancia se encuentra también en el desarrollo de las acciones militares, aunque, claro, no en los términos de la resistencia indígena de la primera etapa de la colonización (*cf.* nota 63). Específicamente la alternancia en este caso se presenta en la asistencia a las campañas militares, por parte de los ayllus, en las regiones por las que tenían lugar los enfrentamientos militares. Esta lógica es particularmente notoria en la sublevación de Tupac Catari; aunque también es observable en la de fines del siglo XIX. El elemento militar, que es un hecho contingente de ambos eventos, entonces puede asumirse, globalmente, también como la práctica de la lógica de la alternancia de las movilizaciones de los ayllus bolivianos.

Asimismo, la rotación y la alternancia como elementos comunes de ambas rebeliones se presentan por lo tanto también en los ayllus contemporáneos, observados el 2011. Al igual que en las características de las movilizaciones de los ayllus, en tanto unidades sociales mayores, es el principio de la rotación el que rige como ordenador de los mecanismos por el cual tanto los pequeños ayllus como las unidades familiares participan en las acciones. En efecto, las unidades familiares participan a través de uno de sus miembros en las movilizaciones. Lo hacen, porque a cada comunidad de base, a cada ayllu, en estas acciones generales se le asigna un número de participantes que deberá ser garantizado por dicho colectivo, en las acciones asumidas. Ello significa que no es todo el ayllu, en rigor, el que participa en la movilización social-general. A quienes corresponde participar, por tanto, es quienes en oportunidades anteriores no participaron, porque el *muyu* turno no recayó en ellos. Así, la lógica de la alternancia en la movilización general está también presente en la base de la comunidad, debido a la extensión en el tiempo que este tipo de movilizaciones suponen y a las labores de apoyo que ella demanda. Esto quiere decir que en una movilización prolongada, los movilizados van alternando por lapsos su participación en la misma. Por su parte, las autoridades deberán cuidar, sin embargo, que en todo momento se cumpla con el número de movilizados demandados por las instancias superiores o generales.

De esa manera, a lo largo de toda la movilización, el ayllu está, pues, en condiciones de garantizar el cumplimiento a las exigencias que la convocatoria de sus autoridades suponen. Al mismo tiempo los comunarios de base, pero, no descuidan sus labores agrícolas que simultáneamente al conflicto deben ser cubiertas. Esto quiere decir que en la movilización, aunque son los ayllus, globalmente, los que se encuentran en acción, específicamente no son siempre las mismas personas, las que se hallan movilizadas, por lo que la actividad productiva del ayllu como tal no se paraliza.

Por otra parte, esta forma de alternar participantes y actividades, a lo largo de una movilización también, claro, sirve para que los comunarios no descuiden las labores complementarias, de apoyo al mismo proceso rebelde. Nos referimos, en este caso, a labores tales como la alimentación a los movilizados, principalmente.

En todos los casos observados, esta labor de apoyo a los indígenas movilizados es asumida por sus ayllus de origen. Supone ello por tanto, que cada comunidad, cada ayllu, asume además de las labores propias de las movilizaciones, las obligaciones para con sus miembros.³ La función específica de transmitir ese apoyo, por parte de la comunidad o del ayllu a sus integrantes en la movilización activa, es asignada a determinadas personas, también siguiendo la lógica del *muyu*, es decir de la rotación.

Es en el las lógicas de movilización indígena donde encontramos las similitudes; similitudes que abarcan, a la vez, la combinación de lógicas distintas, particularmente en lo que a la designación de autoridades se refiere. Las lógicas de movilización, al referirse puntualmente a las formas de designación (desde arriba o desde abajo) de las autoridades, a las formas de deliberación y toma de decisiones y a las maneras específicas de movilización, marcan puntos de coincidencia. Esta exposición, pues, nos ha permitido conocer las formas de nominación y las formas de deliberación similares en los tres momentos históricos de la historia indígena andina. Entendemos que tras tales prácticas similares se encuentran no únicamente valores, principios, de un pensamiento, sino también la necesidad práctica que tuvo cada uno de estos momentos históricos, para recurrir a las formas de deliberación y nominación. En lo referido a la movilización propiamente dicha, tenemos, por otra parte, que en las lógicas de la movilización indígena, los principios que subyacentes a ellas (principalmente el *muyu*), tienen la flexibilidad suficiente como para acoger lógicas provenientes de otros principios (como la negociación de autoridades –indígenas– a autoridades –estatales–, a fin de, paradójicamente, también reproducir los propios principios indígenas.

3. Las diferencias

Una clara diferencia entre los momentos de 1781, 1899-1900 y 2011 es el hecho que en los dos primeros hitos históricos prevalece la lucha militar en la movilización indígena de los ayllus, mientras que en la contemporaneidad estamos ante movilizaciones desarrolladas bajo lógicas en las que lo militar está ausente. Recordemos, sin embargo, (*cf.* *supra* III y IV) que las acciones militares indígenas tuvieron como basamento el ordenamiento y la lógica de vida de la sociedad en las comunidades. En términos generales, efectivamente, lo militar entonces, desde nuestro razonamiento, supuso la prolongación de la lógica social andina. No únicamente porque se asentaba sobre dicho ordenamiento, sino principalmente

3 Extendiendo este hecho, digamos que en las columnas indígenas movilizados propiamente, los apoyos de los ayllus a sus miembros, suele transformarse en respaldo global, para la “olla común” de los indígenas en acción.

porque en el propio desarrollo de las acciones militares indígenas se reproducía aquella lógica andina.

Esta diferencia extrema –lo militar–, entonces, será una diferencia que, en sí misma, no la consideraremos en el análisis, sino solo en la medida en que influyera en la estructuración de los cargos indígenas y en las propias movilizaciones de las comunidades (*cf.* *infra* cuadros 3 y 4). Con esta salvedad, pretendemos facilitar nuestra concentración, primero en torno a las diferencias entre los tres períodos, a partir de la disolución o no de la lógica colonial en los ayllus y consiguientemente, segundo, de la recuperación-renovación de la lógica indígena. En este orden, con la separación entre la diferencia militar y las diferencias orgánicas de las dirigencias y de la movilización, entonces, intentaremos precisar los elementos andinos que se reprodujeron a lo largo del tiempo o en su defecto, que resurgieron, luego de períodos de “desaparición”.

En consecuencia, digamos que las diferencias nos remiten a formas distintas de movilización, a épocas diferentes, pero también a los impactos que los distintos contextos históricos causaron. Así, la historia colonial, primero y luego la republicana, impactarán sobre la vida de los ayllus, aunque no de manera similar. Esta influencia del contexto es válida también, claro, para los ayllus contemporáneos (*cf.* *supra* V). En tal sentido, entonces, las diferencias nos remiten a las múltiples experiencias, fraccionamientos de la matriz indígena, que viviera el ayllu y cuyos elementos se encuentran dispersos. La desestructuración de esa matriz, en consecuencia, ejemplifica precisamente el alto impacto del contexto en la vida de los ayllus.

3.1 Estructuras dirigenciales indígenas

Así, entonces, tenemos la diferencia extrema de lo militar que, insistamos, supone la prolongación de la lógica social andina, aunque a la vez, introduce su propia dinámica y su propia lógica, en las rebeliones de 1781 y 1899-1900. Entre las novedades que esta diferencia extrema introdujo, tenemos la de los responsables de la movilización social en su “versión” militar. Ello quiere decir que estas responsabilidades son distintas a la responsabilidad que tienen las autoridades originarias o las autoridades políticas indígenas. Los responsables militares, en las movilizaciones de Catari y de Villca recibían los denominativos de general o capitán (*cf.* *supra* III y IV). En las movilizaciones contemporáneas de los ayllus, a los responsables de conducir columnas movilizadas de indígenas (eventualmente en los bloqueos de caminos o en los Comités de Autodefensa) se lo conoce con el nombre genérico de “Comandante”. El Comandante es responsable de la columna que dirige, sea que ésta estuviera compuesta por una comunidad o por todo el ayllu movilizado, dentro de un contexto de protesta mayor, en el que participarán también otros ayllus.

Cuadro 3
Diferencias en las estructuras dirigenciales

	Cargos originarios	Cargos políticos	Cargos militares	Cargos religiosos
1781	Mallku	Alcalde comunal oidor	General Capitán	
1899-1900	Mallku	Fiscal Alcalde comunal	General Capitán	
2011 Charkas-Qharaqhara	Mallku	Alcalde comunal	Comandante	Mayordomo Alferez Afuera
Condocondo		Alcalde comunal	Comandante	
Jesús de Machaqa	Mallku		Comandante	

Fuente: Elaboración propia.

Ciertamente, también los “generales” o los “capitanes” indígenas aymaras de 1781 o 1899-1900 eran igualmente responsables de sus columnas movilizadas, por lo que podría señalarse, que en el nivel de este tipo de responsabilidades, no existirán diferencias. Sin embargo, para los ayllus contemporáneos, el cuerpo responsable de la movilización es una nueva instancia sin carácter militar, en sentido estricto, creada solamente para la movilización. Se trata de una comisión o de un comité de movilización, como una instancia diferente, aunque auxiliar, a la del Consejo de autoridades originarias, porque debe asumir la responsabilidad de la organización logística de las propias acciones de protesta. De este comité, el principal responsable será el comandante y durante la movilización, en lo que respecta a ésta, representa un mayor cargo, considerado incluso por encima de las autoridades originarias que en ella participan.⁴

El Comité de movilización, insistamos, no es una instancia independiente de las estructuras de autoridades y del cabildo indígena. En la versión de la sublevación del contexto de Catari o de Villca, las instancias militares en sus máximos niveles de conducción, ciertamente muestran una gran autonomía con respecto a las estructuras tradicionales y una dependencia a las instancias propiamente militares

4 Claro que el abuso de este término (“comandante”), que encontramos en los ayllus actuales y sus movilizaciones, puede llevar a verdaderas confusiones, particularmente a los observadores ciudadanos, ocasionando a que alguna que otra investigación de la temática (a manera de ejemplo, *cf.*: Chávez 2009) presente apreciaciones un tanto alejadas de la realidad. Estos abusos del observador urbano, a la vez, son alimentados por dirigentes indígena-campesinos, como en el caso de Felipe Quispe y su fracción, en beneficio de la autopropaganda y la utilización instrumental de observadores, periodistas e “investigadores”. En casos extremos, lleva a pretender sustituir la realidad, para hablar de “ejércitos” aymaras y “Estado(s) mayor(es)” de los mismos.

(fiel, al modelo político-militar colonial). Así, es verdad también, que lo militar mantiene su propia estructura jerárquica, a través de cuya cadena de mando se deslizan las decisiones de mando militar. Todo ello es cierto, como lo es también que la separación entre las líneas de lo militar y las autoridades originarias en algún momento se encuentran y lo hacen mostrando, solo en última instancia, la subordinación de lo militar a las autoridades indígenas. En 1781 a los Amaros y en 1899-1900 al mando militar de J.M. Pando.

Una segunda diferencia en las estructuras dirigenciales indígenas se refiere a los cargos originarios. A la luz de los casos observados, tenemos que el cargo de *mallku* se encuentra en todos los casos, con excepción del ayllu Condocondo, en 2011. En efecto, en este ayllu, aún en su nivel general, no encontramos a un *mallku* como principal autoridad originaria; al contrario, recordemos que aquí las autoridades originarias de los *jisk'a* ayllus o comunidades, se encuentran en las acciones políticas de relacionamiento con el Estado, subordinado al corregidor.

Esta diferencia nos permite apreciar el estado contradictorio de un proceso en el que se encuentran líneas de la desintegración, en medio de un contexto nacional en el cual, sin embargo, son formalmente revalorizados los sistemas de autogobierno indígenas. La desintegración, entonces, es un proceso en el que su desarrollo no está predicho de antemano. Las líneas de desintegración, sin embargo, sí impactan en la estructura de las autoridades originarias, en particular con respecto a los principales cargos de ellos. Ciertamente que a la desestructuración de los cargos originarios le ha acompañado la propia desintegración territorial observada en Condocondo; principalmente durante las tres últimas décadas del siglo pasado. Tal es así que la Ley de Participación Popular, de 1994, ahondará ese impacto negativo en la armonía de las comunidades de este ayllu, en su relación con la capital municipal y entre los propios miembros de las comunidades, en casos extremos, avivando las tendencias desestructuradoras de la unidad territorial. Es también válido señalar que junto a este hecho territorial, para la desestructuración del sistema de cargos indígenas también ha intervenido la presencia de los cargos políticos, cuya data tiene origen en la colonia.

Los cargos políticos, como vimos, fueron variados y se reiteran en los tres casos históricos observados. Pero incluso en estos cargos encontramos diferencias. Así, por ejemplo, en la sublevación de 1781, hallamos en medio de entre los cargos políticos frecuentes, uno referido al Oidor, dentro del mundo indígena. Es un caso que no se repetirá ni en 1899-1900, ni en los ayllus del 2011. Este Oidor de los indígenas, no corresponde, por supuesto, a la estructura del poder político colonial, sino a la estructura de la dirigencia indígena en rebelión. Se trató de un cargo creado ciertamente por la colonia, pero reproducido por los sublevados, al interior de sus propias filas.

Durante la sublevación de Pablo Zárate Villca, a fines del siglo XIX, también vamos a encontrar un cargo ajeno a la nomenclatura de los cargos originarios y

provenientes del mundo colonial. Hablamos aquí del cargo de Fiscal (*cfi: supra* IV), presente en el bando indígena, gracias a una designación por la dirigencia. Este cargo excepcional tampoco se encontrará ni en el levantamiento de Catari ni en los Ayllus contemporáneos; al contrario, representa una particularidad de la rebelión de los Villcas. Al igual que con el cargo de Oidor, también en esta oportunidad es válido pensar en la reproducción indígena de un cargo de la estructura colonial; comprensible, como parte de la disputa general por el control, incluso simbólico, del poder, que se desarrollaba entre indígenas y criollo mestizos, así como al interior del propio movimiento indígena, entre sus distintas tendencias.

Por último, en el acápite de los cargos políticos mencionemos el referido al alcalde comunal. Encontramos este cargo en la rebelión de Catari, en la sublevación de Zárate Villca, en los ayllus contemporáneos del norte potosino y de Condocondo, pero ya no en los ayllus de Jesús de Machaca. Nuevamente, es un caso único el que marca la diferencia, con respecto a los cargos políticos. Este hecho nos permite pensar en el imbricado cuadro de las estructuras dirigenciales indígenas en los ayllus que se revela, como consecuencia de la complejidad de los procesos históricos en el que actuaron las comunidades indígenas.

Así, tenemos en todos aquellos casos en los que el alcalde comunal se encuentra presente en el *jisk'a* ayllu o comunidad de base, el fundamento social mismo del ordenamiento del ayllu. La ausencia de éste, sin embargo, en Jesús de Machaca, nos muestra la posibilidad de este ordenamiento sin dicho cargo. Claro está, que la presencia del alcalde comunal en los casos en los que éste se encuentra no condiciona el desarrollo posterior del *thaki*, no altera la secuencia de los cargos originarios para el curso que recorre la autoridad originaria. Vale decir, que aún con esta presencia en el cimiento mismo de la comunidad, la sociedad indígena andina ciertamente no ha distorsionado del todo el *thaki* originario. La distorsión, como vimos presenta distintos grados de variación, según las épocas y según los ayllus.

Al contrario, su ausencia, como en Jesús de Machaca, si bien no “contamina”, en el cimiento de sus ayllus, el ordenamiento social plasmado posteriormente en las estructuras dirigenciales, no supone la reproducción incontaminada de dichas estructuras. En efecto, el *thaki* en este caso, se desarrolla sin que, empero, se vea fortalecido necesariamente con la recuperación de la nomenclatura indígena andina. En sentido inverso a los otros casos, en éste la ausencia del cargo de alcalde comunal, entonces, no nos habla necesariamente de una estructura organizacional originaria fortalecida, en el sentido de autenticidad andina.

Finalmente, respecto a los cargos religiosos festivos asumidos por los indígenas, las diferencias entre los tres momentos resaltan con mayor nitidez. En principio, digamos, que en los levantamientos del siglo XVIII y de fines del XIX, los cargos religiosos introducidos por la colonia al interior de los ayllus, no son visibles; es decir, no fueron tomados en cuenta (asumiendo que existían) por los mandos directivos indígenas. Comprensible, si se considera que aquellos levantamientos

tenían claras manifestaciones anti-coloniales y los cargos religiosos expresaban precisamente el dominio colonial, en su versión católica institucional. Sin embargo, el mundo indígena ha vivido y asimilado la experiencia de tal dominio, en el marco de la cristianización general y la extirpación de idolatrías; elementos funcionales al dominio de la colonia. Pero resulta contradictorio aquella invisibilización, si recordamos al mismo tiempo que en la insurrección de Tupac Catari los servicios católicos, a petición de los mandos de los propios sublevados, seguían prestándose, aunque muchas veces por “párrocos” indígenas, nombrados por los caudillos del levantamiento. También en 1899-1900, los rebeldes planteaban que, luego de la victoria esperada, incluso los párrocos serían indígenas (*cf.* *supra* IV.1).

Lo que tenemos, entonces, es que los cargos religiosos creados por la colonia, en ambos levantamientos no figuraban como cargos que los indígenas cumplían. Sin embargo, en algunos de los ayllus contemporáneos, estos cargos vuelven a retomar su visibilidad. Concretamente, en uno de los ayllus de Condocondo encontramos la nomenclatura de tales responsabilidades, casi en su estado original, concebido en la colonia. En efecto, en el *jisk'a* ayllu Callapa observamos todavía los tres cargos del servicio religioso de la iglesia: mayordomo, alférez y fuera. La vigencia de éstos se circunscribe, ciertamente, a la fiesta patronal de noviembre y tampoco cumplen los mismos, las funciones que, a lo largo del año, debían cumplir en el pasado colonial. Sin embargo, aún así, resulta destacable su presencia, en medio del repliegue del párroco hacia la capital municipal (Huari), desde al menos, mediados de la década de los ochenta del siglo pasado. Importa subrayar esta vigencia, a la luz de la importancia que ella tendrá en la secuencia de los cargos, para el desarrollo del *thaki*. Recordemos que los cargos religiosos, en Condocondo, forman parte del *thaki* y su cumplimiento se encuentra entre el cargo originario inicial de tal recorrido y el cargo originario superior de dicho ayllu.

Es también cierto que para la realización de las fiestas patronales, en los ayllus del norte potosino y de Jesús de Machaca, ya no tienen vigencia los cargos religiosos señalados, aunque la función de la organización de la fiesta patronal sigue cumpliéndose. En estos casos, esa función la cumple el pasante. Se trata de una denominación genérica que también es válida para el caso del ayllu Callapa, en Condocondo, a pesar de los cargos religiosos coloniales que en él tienen vigencia (*cf.* *supra* V.2). Pese a ello, hay una sutil diferencia entre las denominaciones de pasante, con las mismas denominaciones que se observan en Charkas-Qharaqhara o Jesús de Machaca. En Jesús de Machaca los pasantes que organizan la fiesta son, generalmente, residentes en las ciudades, que retornan a su comunidad para la organización de la fiesta patronal de la comunidad. No forman parte de ninguna secuencia, en el *thaki*, ni están vinculadas a otros cargos, ya sean originarios o políticos. En Charkas-Qharaqhara son los propios comunarios quienes asumen tal responsabilidad, sin ostentar, necesariamente, el denominativo de alguno de los cargos indígena religiosos de la colonia. Mientras que, al contrario, en Callapa los

tres cargos tienen vigencia; además el mayordomo, el alférez y el fuera también son denominados pasantes de la fiesta patronal, pero en este caso, pasar la fiesta le habilita para continuar en la cadena de cargos originarios.

Las diferencias, en las estructuras dirigenciales, abarcan todos los tipos de cargos (originarios, políticos, religiosos y militares) y demuestran que en los tres momentos históricos, así como se encuentran continuidades, también encontramos diferencias. Incluso en los cargos originarios debe subrayarse aquellas diferencias, porque ellas tienen la finalidad de observar las no continuidades. Estas no continuidades o diferencias, nos hablan, pues, tanto de las particularidades de cada momento histórico seleccionado para esta investigación, como de los cambios en las propias nomenclaturas de las estructuras dirigenciales, particularmente en los cargos originarios y en los cargos políticos. Pero, a la vez, nos muestran la diversidad creada por el propio mundo indígena, por distintas razones: tipo de cargos (militares o no militares), presencia o ausencia de cargos religiosos o disolución-ratificación de cargos políticos.

3.2 Lógicas de movilización indígena

Las diferencias más importantes, en las lógicas de movilización indígenas, se derivan precisamente de la dimensión militar de las movilizaciones de 1781 y 1899-1900; dimensión ausente en los ayllus contemporáneos. Aunque también encontramos una diferencia que no corresponde a esa dimensión y que se refiere a la forma de la deliberación y toma de decisiones. Ello nos ofrece la posibilidad de rastrear, en consecuencia, las distinciones entre las varias formas colectivas de deliberación, a la luz de la introducción de un evento en la colonia, como es el cabildo, que entonces fue municipal.

En conjunto, podemos decir que las diferencias se manifiestan en las áreas de las formas de designación de autoridades (ya sean militares, políticas u originarias), las de la toma de decisiones y las formas de movilización (*cf.*: cuadro 4). Recordemos que estas diferencias constituyen la especificidad de las lógicas de la movilización indígena, desplegadas en contextos del enfrentamiento militar en unos casos y en el otro, de enfrentamiento social, bajo gobiernos democráticos. En ese orden, junto a las especificidades que forman parte de los rasgos generales de cada una de las movilizaciones indígenas, se encuentran otros elementos que corresponden a lógicas reiterativas. Tal es así que, nuevamente aquí, es válido insistir en la complejidad que se dibuja al hablar de las diferencias, a pesar de la lucha armada, como indicador distintivo evidente.⁵

5 Recordemos que aún en la lucha armada, en los casos de Catari y de Villca, los elementos que se despliegan se lo hacen desde una matriz indígena andina; por lo que esa lucha es la manera andina de lo militar (*cf.*: Zavaleta, 1986).

Cuadro 4
Diferencias en las lógicas de movilización

	Designación	Toma de decisiones	Movilización
1781	Externa	Externa	Quema de productos Quema de fincas Robo de ganado
1898-1900	Externa	Externa	Quema de fincas Robo de ganado
2011 Charkas-Qharaqhara Condocondo Jesús de Machaqa	Cabildo Comuna Cabildo	Cabildo Comuna Cabildo	

Fuente: Elaboración propia.

Así tenemos que tanto en la sublevación de Tupac Catari como en la de Zárata Villca, encontramos designaciones específicas provenientes de un ámbito externo al de los grupos indígenas sublevados de la zona altooperuana. En efecto, en 1781, varias designaciones provendrán, para las provincias aymaras altooperuanas de Sicasica, Omasuyus, Pacajes, Yungas, Larecaja y La Paz (que son precisamente las áreas en las que la ascendencia de Tupac Catari era más notoria) de la dirigencia quechua. Estas nominaciones no provienen, entonces, del mando aymara en acción, sino del mando de la dirección central de los Amaro, quechuas, asentados en el bajo Perú. Son conocidas las divergencias entre kataristas (mundo aymara) y amaristas (mundo quechua) durante la propia rebelión, por lo que no puede presuponerse que Tupac Amaro tuviera la ascendencia también en el alto Perú y por tanto la dirección efectiva del conjunto del movimiento rebelde indígena andino del siglo XVIII. Por lo tanto, para el caso es válido referirnos a la decisiones del comando amarista sobre la región altooperuana, como una “externidad” del movimiento aymara de esta región. No se trata, claro está, de una externidad solamente porque Amaro estuviera asentado en el bajo Perú, sino principalmente, debido a las contradicciones de los proyectos que Amaro y Catari representaban. El primero lideraba una rebelión indígena elitista, señorial, mientras que con Tupac Catari estamos antes una sublevación, también indígena andina, pero de características comunitarias.

En el evento de 1899-1900, las designaciones externas provienen también de un aliado al movimiento indígena boliviano en acción; aunque en este caso se trató de un aliado del propio país, representado por una fracción de criollos y mestizos. Durante este hecho histórico los aliados de los indígenas estaban encabezados por el coronel José Manuel Pando y su dirección política-militar, asentados en la ciudad de La Paz, desde donde emitían las directrices de acción. En algunas ocasiones, las nominaciones que de esta dirección salían fueron, incluso, el resultado del pedido de los mismos indígenas sublevados y en otras, estas

designaciones también sobre caerán en algunos miembros del propio Consejo de los Villcas, revelando así algún grado de conformidad con los mismos, por parte de los Villcas. Es cierto también que, tampoco están ausentes los casos en los que algunas designaciones motiven la reunión de cabildos indígenas, como espacios para que fueran “reconocidas” las denominaciones realizadas por aquél cuerpo externo. Únicamente con dichos reconocimientos adquieren los cargos de los nominados validez o legitimidad social, en el mundo indígena.

Las decisiones externas que serán asumidas por el indígenas, en la rebelión de los Villcas, entonces, corresponderán grandemente a la estrategia global diseñada por el comando pandista, eventual aliado de los indígenas y contrapuesto al ejército boliviano “oficial”, de Alonso Fernández. Aunque es también válido decir que las decisiones que tomara este comando externo, se asentaron en ciertos grados de acuerdo logrado con el comando indígena de Pablo Zárate Villca. Así, en rigor, la externalidad a la que nos referimos aquí, proviene de una instancia mixta, compuesta por pandistas y Villcas. Gracias a los Villcas, se posibilitó el conocimiento del estado del mundo indígena, por parte del comando de Pando. Es esta composición mixta, la instancia donde en ocasiones se asumieron algunas decisiones, de las que a la vez emergerán algunas directrices generales para los propios comandos indígenas. Ello, por cierto, no desmiente la toma de acciones, de manera independiente, por parte de los propios indígenas y tampoco habla de una dependencia total de éstos hacia aquél.

De la misma manera que este tipo de nominaciones provenientes de la externalidad del movimiento indígena aymara en acción, también las decisiones que en esa externalidad se determinaban, eran asumidas por los ayllus; particularmente en lo que a las acciones militares se refiere. En la rebelión del siglo XVIII, por ejemplo, las decisiones militares generales las tomaba en gran medida el cuerpo externo al mundo indígena aymara, como vimos. Son, por supuesto, decisiones referidas a las líneas globales de la rebelión, que responderán a la estrategia general elaborada por el comando de los Amaro, asentado en el bajo Perú. A pesar de las contradicciones entre kataristas y amaristas, sin embargo, aquellas directrices no serán mayormente cuestionadas por los indígenas aymaras.

Continuando, digamos que las diferencias también se refieren a las acciones específicas de las movilizaciones propiamente. Tal es así, que en las sublevaciones indígenas armadas se observará, como uno de los hechos reiterativos en la estrategia de los rebeldes, el saqueo y destrucción de las haciendas. Obviamente que la razón de estas acciones se enmarcan en el contexto de la lucha armada y tienen la finalidad de debilitar el soporte económico productivo tanto del sistema colonial, como del sistema del colonialismo interno, en Catari y Villca, respectivamente. Ambos sistemas (el económico productivo y el socio político) eran entendidos como los mecanismos de exclusión y sometimiento de la sociedad de los ayllus. Por ello, esta intención no puede compararse con la intención del bloqueo de productos

que se asumiera, eventualmente, en las movilizaciones de los ayllus contemporáneos. En el movimiento liderado por Tupac Catari, hablamos, efectivamente, de la intención de socavar y destruir el aparato productivo de la colonia, del cual el mundo indígena formaba parte solamente como fuerza laboral, en condiciones de servidumbre. A este sistema, los indígenas concurrían sin ninguna posibilidad de un intercambio autónomo, por lo que no pertenecían al universo social beneficiado de su funcionamiento. Grandemente, esas condiciones no habrán de cambiar tampoco con la fundación de la república y estarán presentes también en la rebelión indígena de fines de los mil ochocientos. Al contrario, los ayllus contemporáneos, aunque en condiciones de desventaja, concurren al mercado para el intercambio comercial, bajo su propia perspectiva y en base a sus productos agrícolas. Aquí, claro está, las consecuencias de la revolución nacional de 1952 y la reestructuración del mercado agrario explica tal participación (*cf.* Rivera, 1987).

De la misma manera puede razonarse con respecto a la destrucción de los sembradíos, por parte de los indígenas sublevados, durante la rebelión de 1781 (*cf.* *supra* III); hecho que la distinguirá de la movilización de los Villcas. Durante la rebelión de 1898-1900, efectivamente no encontramos acciones similares referidas a la destrucción de los sembradíos. Se trata de una acción, entonces, que expresaba la radical polaridad bajo la que vivía la sociedad colonial, cuya cúspide social e institucional se hallaba confrontada precisamente con la base de la que provenía la fuerza laboral, es decir con los indígenas, entonces liderizados por Catari. Por ello puede decirse que esta muestra extrema de la confrontación, acompañaba el maximalismo programático que orientaba las acciones del catarismo. Un maximalismo similar no se repetirá con Zárate Villca; lo que ciertamente no quiere decir que algunos elementos de la propuesta programática de Catari no se reiterarán en Villca, como las demandas referidas a la recuperación de las tierras comunitarias o al autogobierno, por ejemplo.

En las movilizaciones contemporáneas de los ayllus, claro, no observaremos ni la quema de sembradíos, ni la destrucción de haciendas. Al contrario, en estas movilizaciones la nota destacada estará dada por su respeto al ordenamiento político constitucional, a pesar de las características neo-coloniales de ese ordenamiento. Estas movilizaciones no buscarán la abolición radical de dicho ordenamiento, sino su incorporación activa⁶ al mismo. En este sentido podemos decir que la propuesta de Zárate Villca, por su parte, se situará entre Catari y las presentadas por los ayllus contemporáneos, porque si bien se distingue del fundamentalismo katarista, no dejan de estar presentes elementos que, a los ojos del mundo criollo-mestizo, la asemejan a una verdadera “guerra de razas”. Sin embargo de

6 Es decir una incorporación no solamente formal, sino una en la que puedan desplegar sus propios sistemas de (auto)gobierno. La incorporación formal estará ya dada, con las reformas de la revolución nacional de 1952, particularmente gracias al derecho universal al voto.

esta percepción, es también cierto que las reformas pretendidas por los Villcas, buscarán el reconocimiento de las identidades sociales, indígena y blancoide, en igualdad de jerarquía (*cf.* Condarco *op. cit.*). Esta demanda programática –la de la convivencia de los contrarios– es ya, pero, de suyo propio un elemento congruente con el pensamiento indígena andino, referido a la unidad de los contrarios.

En las protestas contemporáneas de los ayllus no se trata de una “guerra de razas”, pese a los enunciados radicales de algún dirigente campesino (como Felipe Quispe, por ejemplo). Quispe, a su vez, contradictoriamente reproducirá la lógica del sistema político neo colonial, por medio de la organización de su propio partido político y respaldará la organización de sindicatos campesinos; estaba, pues, muy lejos de la lógica política de los ayllus. Sin embargo, puede decirse que la estrategia global de los ayllus, a principios del siglo XXI, se basará en la posibilidad del aprovechamiento al máximo de las posibilidades de organización, expresión y difusión de sus demandas, en el marco ordenamiento constitucional. Este orden institucional, en última instancia corresponde al ordenamiento político del colonialismo interno y constituye el espacio en el que las perspectivas del modelo político de los ayllus se diferencian de otras lógicas políticas.

No dejemos de mencionar, por último, en el plano de la nominación y la toma de decisiones, el evento llamado comuna, que hemos observado en el ayllu Callapa, de Condocondo. Se trata de una instancia que no se repetirá ni en los otros ayllus contemporáneos observados, ni en los ejemplos del siglo XVIII o fines del XIX, por lo que su particularidad marca, pues, un elemento llamativo. La comuna, como instancia de deliberación y toma de decisiones del ayllu, se diferenciará en este caso del cabildo, en el entendido de que este último presenta un carácter más restringido que la comuna (*cf.* *supra* V.2). Mientras que en la comuna participan todas las unidades familiares representadas a través de un miembro, en el cabildo lo hacen las autoridades propiamente, es decir, las cabezas (políticas, originarias o civiles) del ayllu, muy a la semejanza del cabildo municipal de autoridades, durante la colonia.

Esta distinción, nos permite apreciar que en Callapa, efectivamente, las dos instituciones deliberativas (la incorporado por la colonia y la comunitaria), coexisten. Pero lo hacen en condiciones tales, que les permite mantener las propiedades que a cada una les distingue. La comuna no se confunde con el cabildo, aunque en ambas se consideren temáticas de interés general para la comunidad. Sin embargo, el hecho de la asistencia diferencia a un evento y a otro, nos habla de que no todas las temáticas que afectan al ayllu son debatidas por las unidades familiares, ya que algunas lo son por sus autoridades, reunidas en cabildo o consejo.

En las diferencias referidas a las lógicas de movilización, nos interesa demostrar las existentes, principalmente en las formas de designación y en las formas de la toma de decisiones. Se ha demostrado, así, que en los eventos militares de 1781 y 1899-1900, en el movimiento indígena observado fueron también designados

responsables por cuerpos externos, en sentido estricto, al propio movimiento. En el primer caso, por ejemplo, hablamos de designaciones provenientes del comando quechua de los Amaro, mientras que en el segundo, hablamos de designaciones formuladas por el Cnl. J. M. Pando, particularmente en el ámbito militar. Claro que tanto Amaro como Pando eran, a su turno, aliados del movimiento indígena observado, pero no representaban a las estructuras tradicionales de ese movimiento. Incluso en la toma de decisiones, éstas fueron frecuentemente asumidas en ambos momentos históricos, en un ámbito externo. En consecuencia, también aquí podemos decir que las lógicas de la movilización indígena muestran una adaptabilidad a nuevas prácticas (las formas de la definición en un ámbito externo), de acuerdo a las exigencias del momento histórico.

Demostrar las similitudes y diferencias de las estructuras dirigenciales y las lógicas de movilización de los ayllus comparando los tres diferentes períodos históricos (1781, 1899-1900 y 2011), supone establecer las continuidades y las rupturas en dichas temáticas. Pero, supone hacerlo apoyados en la concepción circular, indígena, del tiempo, como un mecanismo de interpretación de las continuidades, rupturas y re-apariciones de los elementos que componen las estructuras dirigenciales y las lógicas de movilización, es decir, en definitiva, de la cultura política de los ayllus. Así, en cuanto a las estructuras dirigenciales, las similitudes más notorias serán las que establecen la correspondencia entre las unidades territoriales (general, medio o local) y el tipo de cargos. Esta correspondencia fue válida para los cargos originarios y los cargos políticos. Con ello, entonces, queda de manifiesto la importancia que tiene lo territorial en la conformación de las estructuras indígenas de autoridad.

Resulta interesante observar, por otro lado, las similitudes respecto a las lógicas de movilización. En este caso, las similitudes se observan debido a la presencia de las lógicas tanto indígenas como no indígenas; en particular, en lo referente a las formas de designación de algunas autoridades. Estas formas de designación, claro, se complementan con las formas de designación propiamente indígenas. De igual manera, entonces, encontramos similitudes en las formas tradicionales de designación de las autoridades, de deliberación, de toma de decisiones y de movilización propiamente dicha. Así, podemos concluir que si bien prevalece lo indígena, lo no indígena también tiene importancia para el movimiento indígena, en cada uno de los momentos históricos y ambas lógicas se complementan, gracias al pensamiento y la cultura política de los ayllus.

Respecto a las diferencias, resulta claro que la más notoria de ellas, en cuanto a los cargos de responsabilidad se refiere, está dada por los cargos militares en las movilizaciones de 1781 y de fines del siglo XIX; cargos que no se encontrarán en los ayllus del año 2011. Por supuesto que esta diferencia nos habla del tipo específico de la movilización, entre unos casos y el otro. En otro sentido, la diferencia en los cargos originarios puede observarse también en la ausencia del cargo

de *mallku*, como principal autoridad originaria (*cf. supra* V.2 y VI.3.1 cuadro 3), en uno de los ayllus actuales. Ello nos remite al grado de la desestructuración-reestructuración de lo indígena. En todo caso, pero, la conclusión más importante de ello se refiere al hecho que el proceso desestructuración-reestructuración de la matriz indígena, no es homogénea; al contrario, este proceso es heterogéneo. Con todo, las diferencias en este campo, entre unos y otros ayllus, responde a la historia particular de cada uno de ellos, así como a la forma particular bajo las que se relacionaron unos y otros ayllus con los circuitos mercantiles y los centros de poder político dominantes.

En esta misma línea de razonamiento diremos que en las lógicas de movilización, la diferencia más notoria es la referida a las designaciones y toma de decisiones. En los movimientos del siglo XVIII y del siglo XIX, entre las modalidades para cumplir esta obligación, destaca aquella que proviene de fuera del propio universo indígena. Ello quiere decir que, junto a las designaciones y toma de decisiones según las modalidades propias, también actúan formas externas. En los ayllus del siglo XXI, las designaciones o la toma de decisiones no provienen de la exterioridad a los ayllus mismos. Así, diremos que, siendo las diferencias anotadas resultado de estructuras o lógicas de acciones auxiliares o complementarias a las formas tradicionales, estas últimas efectivamente actuaron como el eje organizativo de los ayllus. Los principios teóricos y el instrumental conceptual que rigen la cultura política de los ayllus, mostraron en este orden, la flexibilidad y la potencia, para coexistir y aún complementarse con otros paradigmas.

CAPÍTULO VII

Modelo político andino

Llegamos al momento de la formulación del MPA, que fue uno de los propósitos más importantes de esta investigación. Recordemos que primero hemos rastreado los común denominadores en la organización política (y su lógica de funcionamiento) de los ayllus durante las insurrecciones indígenas del siglo XVIII, XIX, así como en las movilizaciones indígenas en la Bolivia contemporánea de inicios del siglo XXI. Luego, aquellos elementos comunes han sido sistematizados, en función de los conceptos fundamentales que subyacen en el modelo político de los ayllus y en función de su reflejo en las instituciones indígenas tradicionales. Así, entonces, puede ensayarse la presentación de lo que podrá llamarse un modelo político andino.¹ En este orden, adelantemos que el MPA a ser formulado, es entonces el resultado de los elementos presentes, aunque de manera dispersa, observados en la sociedad indígena andina, a lo largo de los tres diferentes periodos históricos. Por medio de tales elementos se expresa la actividad política cotidiana de los ayllus; también sirven, pero, a la vez para sustentar la relación con las estructuras estatales. Esto quiere decir que el MPA, si bien nace de los ayllus a partir de sus propias formas de organización y auto-representación, lo

1 Un modelo, para decirlo de manera más sencilla en vez de llamarlo un paradigma. El que en la acción y la organización políticas de los pueblos indígenas andinos se encontrara un paradigma ya fue adelantado por Zavaleta Mercado. El autor, a propósito de la participación indígena en la guerra civil de fines del siglo XIX, intuía aquella idea. En efecto, Zavaleta afirmará que “si alguna vez ha podido hablarse de memoria histórica, aquí, cuando Zárate nace en el mismo pueblo de Apasa y un tercer o cuarto Willka es el vengador de la muerte de la madre del primer Willka, si el mismo escenario que es despojado bajo la resistencia de un Willka es capaz de responder con otro Willka más de treinta años después, no hay duda de que estamos ante un paradigma integral” (Zavaleta, 1986: 146).

hace no únicamente para reproducirse, en tanto formas propias de organización, sino también y principalmente, para posibilitar la interrelación con las estructuras estatales mayores, no indígenas. Estas estructuras históricamente lo fueron la colonia, primero y luego la republicana.

Las fuentes de las que se alimenta el MPA en los ayllus, tienen orígenes pre-colonial y colonial. Estas fuentes representan, a la vez, dos distintos paradigmas políticos. Así, cuando hablamos de tales fuentes, hacemos referencia incluso a la relación mutua que ambos paradigmas mantienen. Se refleja de esa manera, la sagacidad de la racionalidad política andina para reproducirse, adaptándose a las exigencias que ocasionan los continuos cambios históricos. Por otra parte, en tanto modelo político, éste se encuentra conformado por valores, fines, principios, instituciones, estructuras en funcionamiento, es decir, en el desarrollo de un proceso dinámico, vivo. Del origen pre-colonial, lo más destacado, como principio básico de organización, será el esquema dual; esquema que es extensivo a todos los ámbitos del (auto)gobierno, del ordenamiento territorial y de las estructuras del sistema de autoridades. Por su parte, de la fuente de origen colonial, proviene el sistema de cargos políticos (hoy en disolución; *cfr. infra* VII.2). De este mismo origen puede mencionarse la incorporación de la práctica del registro escrito de hechos, órdenes, actas de reuniones, peticiones o comunicaciones. Conformada así la racionalidad política andina, ésta tiene la suficiente flexibilidad para orientar la práctica del modelo, es decir para poner en acción al MPA, en los términos de la reproducción y adaptación señalados. Por lo tanto, puede decirse que en el modelo político de los ayllus bolivianos, se combinan elementos de distintos orígenes, aunque bajo el predominio de la vertiente indígena pre-hispánica.

En este modelo político, prevaleciente en los ayllus bolivianos, en consecuencia los valores y los principios conforman una estructura de referencias para la organización y para su funcionamiento, es decir un paradigma político. Se trata de una estructura constituida y alimentada por un conjunto de creencias y prácticas, las cuales son las que le dan las formas particulares al modelo. Las creencias y prácticas, al ensamblarse, alimentan de vitalidad a este paradigma, hasta presentarlo como una alternativa desde los ayllus, a la democracia representativa. Como tal, este modelo presentará a la vez su propia metodología; notoria en las fases de la toma de decisiones o la elección de las autoridades del ayllu. En este sentido, los valores, fines y los principios provenientes del fondo histórico andino, o sea de raíz pre-hispánica, se actualizan constantemente en el presente.

Los más importantes fines del MPA serán el del establecimiento y re-establecimiento permanente del equilibrio, entre las distintas unidades de un cuerpo social. Una segunda finalidad a destacarse en este paradigma es el de la preservación y reproducción de la vida misma (de la vida social, para el caso). Se trata de un fin de gran importancia, porque sintetiza la trayectoria que en su desplazamiento

dibuja la energía (la *Pach'a*).² Dicho de otra manera, sintetiza el devenir de la vida, su trayectoria. Desde este punto de vista, el ciclo de toda vida no es sino el desenvolvimiento de la energía. En el caso del modelo político a observarse, se trata de la energía social. La vida y el equilibrio interno de sus elementos, como valores sociales, se concretizan, pues, a través de los cuatro principios fundamentales del paradigma andino. Estos principios son: el de la dualidad, el de la complementariedad, el de la rotación y el principio de la unidad (*cf. infra* VII.1). Es por medio del desarrollo de estos principios, que el paradigma político andino se activa, entrando en funcionamiento.

La racionalidad política andina, que se desprende del ensamblaje de estos valores, fines y principios, permitió a este paradigma coexistir con la institucionalidad y los cargos políticos, civiles, instaurados a partir de la colonia o en la república. La proyección histórica de esta capacidad para coexistir, perdura hasta los tiempos de la Bolivia contemporánea y se relaciona con el sistema político oficial que constituye a la república. A la vez, esta capacidad tan prolongada, mostrada en la coexistencia con ordenamientos políticos foráneos, supone un cierto acoplamiento entre nomenclaturas institucionales muy diferentes, como son las de origen indígena pre-hispánico y la de origen europeo. El acoplamiento expresa, así, un proceso complejo, en el que no se encuentra ausente la pugna hegemónica entre ambos paradigmas. Al contrario, la dinámica del MPA que se observa se basa precisamente en aquella pugna y las fases que su desarrollo despliega no corresponden sino a los distintos momentos históricos de la práctica política de los ayllus. El carácter alternativo, en tanto propuesta política, a los modelos políticos europeo (el colonial, el republicano y el democrático representativo), se encuentra en la misma pugna hegemónica, durante –respectivamente– los tres momentos históricos seleccionados para nuestra investigación.

1. Fines y principios

Los fines y principios del MPA están expresados en los conceptos fundamentales andinos, por medio de los cuales se busca mantener y reestablecer un estado de equilibrio, en el ordenamiento social. Quiere decir, que los fines adquieren un primer nivel de concretización, por medio de tales principios. Según adelantamos, los principales fines se refieren al equilibrio y a la reproducción de la vida social. Estos fines se objetivizan a través de los principios de la dualidad, la rotación, la complementariedad y la unidad. En torno a ellos, el modelo político que observamos, ordena la vida social e institucional del ayllu.

2 Entendida la *pach'a*, la energía, como fuente de la vida, en tanto principio vital de todo. Aunque la vida misma tiene su fuente en la energía, es tal (es vida), gracias al movimiento de la *pach'a*; uno de cuyos momentos es la concretización de la vida humana.

Comencemos señalando que el pensamiento andino es dual. Se trata de un principio ancestral (éste, el de la dualidad), que también se lo encuentra en el ordenamiento territorial y administrativo del ayllu. Se manifiesta en un inicio en la conformación de dos parcialidades y luego, al interior de éstas, en forma segmentada, en nuevas parcialidades. Así, el esquema dual ordena el territorio, en un principio en la parcialidad de arriba (*aransaya*) y en la de abajo (*urinsaya*); ordenamiento que, recordemos, se repetirá en todos los segmentos o niveles del ayllu. Incluso, según Maria Rostworoski, esta forma dual que orienta desde un principio toda organización, expresaría una “costumbre pan-andina” (*cf.* Rostworoski, 1986: 114-129). Debe aclararse que las parcialidades que se forman en base al principio de la dualidad, no son necesariamente parcialidades equivalentes, ya sea en extensión territorial, en el número de pequeños ayllus que contienen o en el número de habitantes que en ellos moran.

La experiencia de los ayllus de Jesús de Machaca (*cf.* *supra* V.3), por ejemplo, nos muestra un ordenamiento de dos parcialidades no equivalentes. Mientras que la parcialidad de abajo, MACOJMA, agrupa a 20 ayllus, en la parcialidad de arriba, MACOAS, solamente encontramos siete ayllus. En este caso, observamos que la dualidad no presupone una relación simétrica o equivalente. El principio de la dualidad, entonces, también se refiere a relaciones asimétricas. Al contrario de este ejemplo, en los ayllus de Condocondo tenemos sí la dualidad, expresada en una relación simétrica. Aquí, este tipo de relación es dado por la presencia de dos ayllus mayores o cabezas (*peq'i*, en aymara; *cf.* *supra* V.2) como son Sullkallani y Callapa, junto a la de cuatro ayllus pequeños. También en la insurrección de Tupac Catari encontramos la organización (*cf.* *supra* III) territorial de los ayllus, regida bajo este principio. En cualquiera de los casos, pero, lo que nos interesa subrayar, es la prevalencia de la dualidad, como principio organizativo, más allá de las formas (simétrica o asimétrica) que ella pudiera asumir.

De la misma manera, en la conformación de las autoridades originarias observamos la aplicación del principio de la dualidad. Lo más notorio de dicha aplicación se encuentra en el ejercicio del cargo de autoridad a cumplirse en pareja, es decir entre esposa y esposa o *chacha warmi*. En todas las autoridades jerárquicas (*jilanqu*, *kuraka*, *mallku*), el esquema dual, entonces, se concretiza en el *chacha warmi*. Así también, en el extremo de la lucha militar del siglo XVIII, este esquema puede apreciarse en la comandancia, ejercida por Tupac Catari y su esposa, Bartolina Sisa.

La aplicación del principio de la dualidad muestra, en la constitución de autoridades en los niveles superiores del ayllu, un orden jerárquico. Es decir, para las principales autoridades originarias, este principio es un requisito indispensable, pero ya no lo es para cargos de autoridad originaria no jerárquica (*cf.* *supra* III). Además de la dualidad de género, en el modelo andino, este principio abarca a la propia forma de gobierno diárquico. Para referirnos a esta renovada

forma, sin embargo, subrayemos que en la primera década del siglo XXI nos encontramos en Bolivia en un proceso de reconstitución de los ayllus, por lo que la presencia de autoridades diárquicas recién despunte. Recordemos que la aplicación de la dualidad, en los máximos niveles como es el del gobierno de todos los ayllus, durante el incario, estaba constituido en forma diárquica e incluso en los niveles inmediatamente inferiores al gobierno de los cuatro *suyus*. Incluso, en el período anterior al dominio del Inca, en el Collasuyu (hoy Bolivia) hubo una organización diárquica, en su nivel de gobierno. Así, de acuerdo Ramiro Molina, en la altiplanicie actualmente orureña, la confederación Asanaque-Quillacas era gobernada por una diarquía (*cf.* Molina, 2006). Sin embargo, desde la colonia temprana, esta forma de gobierno paulatinamente fue perdiéndose. Tal es así que no encontramos huellas de ella ni en la insurrección indígena del siglo XVIII, ni en el levantamiento indio, en medio de la guerra federal de fines del siglo XIX, ya durante la república. También en los ayllus contemporáneos de Bolivia esta forma de gobierno podría haberse perdido definitivamente, a no ser por las recuperaciones y visibilizaciones de las estructuras organizacionales que trajo consigo el proceso histórico de reconstitución de los ayllus, iniciado a partir de la última década del siglo XX.

En relación al principio de la dualidad aplicado a la estructuración de un gobierno diárquico, debe precisarse entonces que en algunos *suyus* del norte del Potosí, esta expresión de la dualidad abarca hasta los niveles superiores del gobierno del ayllu (*cf. supra* V.1), con la presencia del cargo de *kuraka*. Recordemos que se trata de un nivel, al que solo le precede el gobierno de todo el ayllu, por lo que puede hablarse, efectivamente, de un gobierno de los máximos niveles. En consecuencia, podemos decir que el principio de la dualidad también tiene vigencia en la forma de gobierno diárquico, de los máximos niveles del ayllu; aunque la organización diárquica del gobierno del ayllu se manifiesta todavía de forma débil. En perspectiva, puede esperarse que la forma diárquica no solo mantenga su vigencia en el gobierno del ayllu, sino tienda a expandirse, a pesar que se encuentra momentáneamente limitada a algunos ayllus. En la actualidad, esta forma tiende a recrearse gracias, precisamente, al proceso de descolonización en los ayllus y a la consiguiente reconstitución de las formas y sistemas tradicionales de organización.

Continuando con este principio, señalemos que también en la práctica espiritual se manifiesta el principio de la dualidad, como fuerza rectora. En un nivel de mayor abstracción, como el que se conforma con el ámbito de las prácticas espirituales, digamos que la costumbre generalizada en el mundo andino, referida a las libaciones (la *ch'alla*) como un gesto ritual, supone en el fondo la vinculación entre la energía de lo tangible con la energía de lo intangible. Aquí, entonces, la dualidad es dada por lo tangible con lo intangible de la energía, es decir, entre su forma condensada y concretizada (lo tangible) con su forma intangible, etérea, si

se quiere. Recordemos que, siendo en los andes el aymara y el quechua idiomas aglutinantes, los conceptos en estos idiomas también lo serán. A este hecho además se suma el carácter sintético de los conceptos de tales idiomas. En el caso del concepto *ch'alla*, por ejemplo, digamos que se trata de un compuesto, formado por la abreviación (o presentación sintética) de *ch'ama* (energía) y *lla* (un espacio muy sutil, entre el plano tangible y el intangible de la energía) (*cfr.* Huanacuni, s/f.). De esa manera, en consecuencia, *ch'allar* (libar) supone la práctica de un gesto ritualizado, mediante el cual se vincula ambas dimensiones de la energía y de esa manera se complementa ésta.

El principio de la rotación (o sea, el *muyu*, el turno) también constituye una costumbre andina. Este principio constituye uno de los mecanismos de la práctica democrática en el ayllu. Como tal, regula las actividades referidas a la elección de las autoridades (*cfr. supra* V), en el marco de la secuencia de cargos, que conforman el *thaki* o camino, que debe recorrerse hasta asumir el máximo cargo. La lógica de la rotación se refiere al turno, al tiempo, que le toca al comunario asumir un cargo, comenzando con los cargos inferiores, hasta terminar en el principal de ellos. En tal sentido, constituye una parte integrante del ejercicio democrático, en la medida en que es un primer elemento a considerarse individual y colectivamente, para asumir el cargo. Un segundo elemento a tomarse en cuenta, antes de asumir la responsabilidad, será la asamblea general; evento en el que se reconoce y legitima la validez de los titulares de tales cargos. El conjunto de estas autoridades conforma el consejo de autoridades y la jerarquía interna en este consejo está dada por la secuencia en el que el *muyu* se ha presentado entre los comunarios, “señalando” a cada quien un cargo distinto, es decir el cargo que le corresponde. En consecuencia, en esta práctica democrática no estamos ante la postulación voluntaria, individual, para asumir un cargo de responsabilidad, sino ante la rotación del turno, como elemento indicativo respecto a quién y cuándo debe asumir el cargo, que de manera obligatoria le corresponde. Posteriormente, el cabildo no será sino la instancia para la validación colectiva del titular del cargo. En este orden, el *muyu* efectivamente va rotando por entre todos los miembros del ayllu. Lo que circula es el derecho y la obligación de la asunción de un cargo y lo hace por entre todos los componentes del ayllu.

En los niveles superiores del ayllu (*cfr. supra* V), el principio de la rotación se combina con el requerimiento de los méritos que los “postulantes” a cargos de las principales autoridades deben presentar ante el cabildo. Aunque en estos casos estamos ante dos requisitos –el *muyu* y la meritocracia–, el principio del *muyu* continúa prevaleciendo como principal requisito, para iniciar el proceso que culminará con la elección de la autoridad indígena. Los méritos, en estos casos, son requeridos solamente a quienes se encuentran habilitados por el *muyu*, es decir, se trata de una exigencia posterior, que complementa a la del *muyu*.

Por lo demás, el principio de la rotación es congruente con el pensamiento de una sociedad agraria, ya que estas sociedades tienen un pensamiento cíclico. En el pensamiento cíclico, los eventos que han ocurrido, las situaciones históricas transcurridas, volverán a repetirse, en términos generales, después de un ciclo de rotación. En tal sentido, el principio de la rotación, como parte de la visión andina del mundo, de una cosmovisión o “ideología” es aplicable, como tal, a todos los ámbitos sociales. Se trata, pues, efectivamente de uno de los principios fundamentales, que sustenta, alimenta, la lógica y la práctica del MPA.

De esta manera son ambos elementos (la rotación y la dualidad) que conforman su propia dualidad; por medio de la que a su vez se complementan. Lo hacen, porque cada uno requiere, según adelantamos, del otro, para su propia conservación y reproducción (*cf. supra*). La dualidad y su rotación, además, cumplen otra función. A decir de Tristan Platt, incluso “una pre-condición para la continuidad en el orden social está en el constante proceso de limar los excesos de una jerarquía necesaria para reacercarse nuevamente al estado buscado del **mokhsa**” (Platt, 1987: 98; negrillas en el original), es decir, para llegar a un estado de reconciliación, de armonía. La rotación de la dualidad, entonces, también sirve para establecer entre los elementos duales un estado de reconciliación, de armonía., luego de la “desarmonización” que provoca la rotación y el cambio de sitiales de cada elemento. Se trata de un “proceso de negociación permanente sobre los límites del ejercicio de la autoridad, donde podemos situar los orígenes de la actitud Aymara frente a los estados que posteriormente emergieron en el área surandina” (Platt *op. cit.*: 99). Se trata, entonces, de una función central porque a través de ella se cumplen dos objetivos. El primero, efectivamente, se refiere al (re)establecimiento de un estado de armonía y el segundo se refiere al ejercicio de la autoridad. Hablamos de una característica de la práctica política en los andes, es decir de su modelo político. Así, por tanto, la rotación de los elementos y el consiguiente cambio de sitiales, permite que permanentemente se ensaye las limitaciones para la concentración de la autoridad, en uno de los elementos componentes de la dualidad.

Pero, a la vez, en el concepto de la dualidad se alberga también la rotación, porque la energía fluye, rota, por entre cada uno de las parcialidades que conforman una dualidad. Esta rotación es la que vitaliza a la totalidad, constituida por las parcialidades. Así, la totalidad se vitaliza, porque permite que la energía fluya en su interior y no se estanque. El estancamiento de la energía, al contrario de la vitalidad, supone el atrofiamiento del cuerpo social, es decir, la pérdida de la vitalidad y se presenta en un estado de anormalidad (volveremos sobre el tema, cuando nos corresponda abordar la temática del equilibrio, entendido este último en tanto fin, en el paradigma que analizamos). Lo interesante es observar que debido a la rotación, el punto de decisión o mejor, el punto que es considerado de mayor gravedad e importancia dentro de la totalidad no puede ser permanente,

debido a lo cual, entendemos, que también rota el punto de mayor gravedad entre un polo hacia el otro, dentro de una configuración dualidad.

Quiere decir ello, en concreto, que unas veces asume una parcialidad mayor importancia que la otra parcialidad. Debido a esta razón, no es válido asumir que siempre y en toda circunstancia, sea una de las parcialidades la que sea más importante que la otra. Incluso en la dualidad del *chacha-warmi* (esposo-esposa), se entiende que unas veces sea el *chacha* quien asuma el rol de mayor importancia y otras este rol pertenecerá a la *warmi*, al interior del núcleo familiar. Por ello será la rotación la que tenga una importante función para cada componente de la dualidad, en tanto permite que las parcialidades se vitalicen, gracias a la complementariedad.

La complementariedad de los elementos de la dualidad también se expresará en las relaciones entre el Estado y la sociedad indígena. Desde el punto de vista andino, esta relación se basaba en la experiencia adquirida con anterioridad a la colonia, aunque extendida a la relación posterior, gracias precisamente a la colonia. Así, ciertamente, una red de obligaciones y contraobligaciones, las que “fundaban las relaciones comunidad/Estado en la ideología andina. Para los comuneros incluso el aspecto paternal del Estado era correcto y justo, siempre y cuando éste cumpliera con su tradicional papel de protector, que incluía la obligación de aceptar sus prestaciones” (Platt, 1982: 101). En este caso, los contrarios se complementan en el marco de la relación entre el Estado y la sociedad indígena. Lo hacen, en concreto, a partir de los servicios prestados al Estado³ y la obligación de éste para aceptar aquellos servicios. Con ello, sin embargo, a la vez el Estado reconocerá a la sociedad indígena, al otro, como sujeto, con derechos.

Continuando con nuestro razonamiento, explicitemos ahora lo siguiente: dualidad, rotación y complementariedad transcurren en los marcos de una totalidad, es decir de una unidad. Quiere decir ello que toda unidad presupone la dualidad. Según vimos, no puede entenderse una unidad, digamos un ayllu, sin que esta unidad estuviera compuesto por parcialidades. Incluso en el caso extremo que vimos en Condocondo, se observa ello. En este sentido es que encontramos una configuración dual, esta vez dada por la presencia de dos *peq'is* (o cabezas; ayllus de gran importancia) de entre los seis ayllus. También aquí, la rotación y la complementación entre estas dos cabezas, supone que es el *muyyu*, el que señale a quien le corresponde el servicio del corregidor (*cf.* *supra* V.2). Ello genera la actividad al interior de este gran ayllu en todos los órdenes organizativos y representativos de Condocondo.

3 Uno de los servicios fue en la posta, como postillón. Este servicio, instaurado en la colonia, se extendió hasta fines del siglo XIX, es decir ya durante la república (*cf.* *supra* IV). En concreto, “[l]a posta fue, precisamente, el lugar donde se prestaban servicios al Estado para garantizar los derechos comunales sobre la tierra” (Platt, 1982: 105).

Volviendo ahora a la reflexión respecto del estado de “anormalidad” y su contrario, la “normalidad” (los que a su vez constituyen una dualidad, también complementaria), digamos que en este paradigma estamos frente a la búsqueda permanente del equilibrio. El equilibrio deviene en el estado saludable para el sistema, es decir adquiere su condición normal; por lo que es establecido a través de la interrelación entre las distintas parcialidades que conforman la totalidad. Aquí, la búsqueda por mantener o reestablecer el equilibrio (*cf.*: Platt, 1987: 66-98) entre las diferentes unidades sociales demanda diferentes técnicas, que abarcan desde el consenso, pasando por la aceptación de presiones externas (como puede ejemplificarse con el “pacto de reciprocidad”, durante la colonia o la participación indígena en el SP boliviano contemporáneo) hasta incluso, la insurrección militar indígena, como la del siglo XVIII. En todas estas posibilidades, sin embargo, prevalece el interés por mantener o restituir el valor del equilibrio. En consecuencia, podemos decir que, en tanto finalidad colectiva, social y política, el equilibrio orienta las acciones específicas del mundo indígena, en cada coyuntura histórica.

Tal es así, que para Platt las rebeliones indígenas en el mundo andino, durante el ciclo insurreccional de los Amaro-Catari, formaban parte de tal pretensión (*cf.*: Platt *op. cit.*: cap. I). En concreto, el estallido de las mayores revueltas entre 1779-1781, no expresaba sino los máximos niveles del desequilibrio alcanzado a raíz de la pérdida de balance entre las unidades que constituían el cuerpo social, principalmente entre indígenas y españoles (*cf.*: Platt *op. cit.* 110-121). Aquí, el esfuerzo por restablecer el equilibrio asumió características militares; pero en el fundamento de esta acción se encontrará el equilibrio, como objetivo, por lo que el significado de la acción indígena militar no es diferente al de las manifestaciones no militares.

Los fines y principios del MPA nos remiten a un origen antiguo, pre-colonial y corresponden a una visión holística, en la que sus distintos componentes internos se complementan, para reproducir la totalidad que conforman. La vigencia de estos fines y principios puede demostrarse tanto en la organización del territorio, como en la estructuración de sus sistemas de autoridades. Pero también se encuentran en la vida social, económica y espiritual.

En este acápite, nuestra finalidad fue, pues, mostrar que tales fines y principios responden, en su nivel de mayor abstracción, efectivamente a una cosmovisión, que en último corresponde a una comprensión de la energía vital, su composición y su desarrollo. Es la vida, o sea la energía concretizada en elementos vivientes, la que, tomada desde la observación del cosmos y la naturaleza, sirven de guía al ordenamiento de la vida social, en el ayllu. Se trata del núcleo identitario fuerte, central, de la concepción andina en su pensamiento social y político, de la concepción de los ayllus. Esta concepción se ha reflejado en los tres momentos históricos seleccionados. En cada uno de estos momentos se ha demostrado que en el pensamiento de los ayllus, al contrario del pensamiento occidental, se

requiere del otro y no de su anulación, para complementarse. También así puede entenderse la rebelión de 1781 en la colonia, la sublevación de los Villcas en la república (1899-1900) y las movilizaciones en el orden democrático institucional de la Bolivia contemporánea.

2. Ingeniería institucional

La ingeniería institucional del MPA está compuesta por las instituciones, su estructura orgánica y el funcionamiento de las mismas, es decir la dinámica, el proceso que dibujan. Son elementos, en unos casos, que se originan en la precolonia y en otros, en la colonia. Mientras que las instituciones nos remiten a los cargos indígenas y a las instancias deliberativas, las estructuras hablan del orden segmentado del ayllu, de los diferentes niveles que le conforman. En base a dicho ordenamiento y estructuras segmentadas, se conforman las estructuras sociales y políticas. Tanto las instituciones como el ordenamiento estructural interactúan, gracias a lo cual el modelo político adquiere su dinámica, al entrar en funcionamiento sus mecanismos de deliberación y elección de las autoridades indígenas. Quiere decir ello que este modelo se concretiza en su funcionamiento práctico, para interactuar con su contexto.

La institucionalidad del sistema de cargos creada por la colonia, tiende, en los inicios del tercer milenio, a disolverse en los ayllus bolivianos, mientras que paralelamente resurge la nomenclatura institucional indígena andina tradicional, conformando así el marco de las instituciones del modelo político andino. Las fuentes de la institucionalidad del sistema de cargos, en tal sentido, provienen tanto del período colonial, como del período pre-colonial, aunque el legado de cada una de estas fuentes tendrá distintos alcances. Mientras que la institucionalidad heredada por la colonia tiende a debilitarse en los ayllus contemporáneos, reiteremos que resurge el legado pre-colonial. Puede decirse, sin embargo, que se trata de un mismo proceso histórico, pero reflejado en sus dos expresiones complementarias: la disolución y la reconstitución.

Esta reconstitución es lo que hemos denominado (*cf. supra* Introducción) reaparición, inspirados en la noción aymara del tiempo. Claro que este fenómeno se expresa en procesos históricos, es decir en procesos sociales. Así, por ejemplo, importa recordar que para fines del período colonial

a medida que colapsaba el cacicazgo, se dio un proceso simultáneo por el cual el poder se desplazó hacia la base de la comunidad. [...] Surgiendo paralelamente a la nueva distribución estructural del poder, esta cultura política emergente ponía el énfasis en una participación más amplia, el servicio a la comunidad, la toma de decisiones por consenso, el control desde abajo y la representación política (Thomson *op. cit.*: 284).

El autor, por supuesto, ni se refiere a este proceso como el de la reconstitución y menos aún, como el del resurgimiento de elementos que estuvieron ausentes a la vista del ordenamiento político institucional oficial. Sin embargo, todos los elementos citados por Thomson, según nuestro entender, nos hablan de la reconstitución del carácter comunitario de la vida política en los ayllus.

Por otro lado, hemos señalado que en los ayllus, los cargos de servicio a la comunidad pueden agruparse en cargos originarios, en cargos políticos y en cargos religiosos (*cf.* *supra* V). Veamos ahora los cargos cuyas funciones se encuentran en la fase de disolución, debido a que los mismos han entrado en desuso (particularmente en relación a los cargos de servicio al clero) o porque las funciones que cumplían han sido, en definitiva, (re)asumidas por los cargos originarios. Este último caso puede ejemplificarse, con las funciones de comunicación, para las que, junto al tradicional *chaski* andino, se creó en la colonia el cargo de postillón. Con todo, lo primero que resalta es que los cargos en fase de disolución, son los cargos que fueron creados a partir de la colonia y no los cargos originarios. En tal sentido tenemos que uno de los principales cargos considerado político, como fue el de corregidor, es asimilado paulatinamente a la estructura de cargos originarios, con el denominativo *de tata mallku* Justicia (*cf.* *supra* V.1), en unos casos. En otros casos, la función que cumplía el corregidor, de vinculación con la sub-prefectura y la prefectura departamental, hasta incluso en el ordenamiento institucional estatal a nivel nacional, las realizan hoy en día las principales autoridades originarias (véase el ejemplo de Jesús de Machaca). Para este caso, estamos frente a la auto-representación indígena, ante la relación con la institucionalidad estatal, sin mediación institucional foránea, como podría ser el sindicato campesino o el partido político. La auto-representación, como práctica indígena, no es novedosa, ya que inclusive en contextos insurreccionales, esta práctica ha despuntado, como puede recordarse, de los eventos de Catari (s. XVIII) o Vilca (s. XIX) (*cf.* *supra* III y IV). Por esa razón decimos que ella expresa la pretensión de la vinculación con la esfera del Estado, pero a partir de las propias instituciones indígenas.

Entre los cargos que se disolvieron del todo, podemos mencionar al de postillón. Se trataba de una obligación que consistía en la tarea de trasladar el correo y era asumida según el turno, por los comunarios. Incluso a inicios del siglo XX y a propósito de la insurrección de los Vilcas, encontramos dicho cargo (*cf.* *supra* III). Su desaparición, por cierto, fue producto del desarrollo tecnológico y la modernización del correo, antes que de la resistencia indígena.

Algo diferente será la disolución de los cargos religiosos. La vigencia de los cargos de alfereces, mayordomo y fuera (*cf.* *supra* V) respondía a la gran importancia económica y política de la iglesia, por lo que se trataba de cargos de servicio al clero. Su disolución, en este caso, sí respondió a los cambios de la normativa, operada principalmente con la revolución nacional de 1952 y a

la consiguiente universalización de los derechos ciudadanos; lo que también, claro, incluía a los indígenas y campesinos. En ese sentido, las funciones de estos cargos se fueron disolviendo paulatinamente, por lo cual la vigencia de los propios cargos se perdía.

Continuando, señalemos ahora que en este modelo político y su concretización en los sistemas de (auto)gobierno del ayllu, las funciones ejecutiva, legislativa y judicial, nacen y se legitiman en un solo ámbito, cual es el de la asamblea o cabildo comunal. Desde ya, la función ejecutiva de esta forma de gobierno, es ejercida por el Consejo de autoridades, mientras que las otras dos funciones son ejercidas por el cabildo. Debido a ello, se denomina a esta forma del ejercicio de gobierno, como la de “gobernar obedeciendo”. El Consejo de autoridades y en definitiva las autoridades, obedecen, precisamente, las decisiones asumidas por la asamblea. Debido a ello es que ésta, en rigor, deviene en la máxima instancia del (auto)gobierno en el ayllu.

Consiguientemente, por otra parte, se entiende que es la participación social, en la definición de las acciones de las autoridades, así como en el seguimiento a la gestión de éstas para el cumplimiento de aquellas definiciones, la que destaca en este modelo político. La participación social atraviesa todos los momentos del funcionamiento del modelo, aunque tiene particular importancia en la fase de la deliberación y la toma de decisiones, pero se extiende al seguimiento y la evaluación de la gestión de las autoridades. Lo importante es señalar, como una particularidad del MPA, que destaca la participación social; hecho que tiene validez para todos los niveles del ayllu.

Ello quiere decir que la estructura territorial del ayllu, segmentada en los niveles general, medio e inferior (*cf. supra* V), refuerza las propiedades particulares del modelo. Lo hace, porque junto a esta segmentación también debe considerarse la división orgánica y administrativa del territorio, en las parcialidades de arriba y de abajo. Recordemos que en cada nivel o segmento del ayllu, el carácter dual de aquella división se repite. Se trata de un “rasgo de la organización social andina” (Murra, 1975: 1988) que se asocia a estructuras de poder igualmente duales, es decir a la doble autoridad. En base a esta estructura territorial y administrativa, entonces, es que se organiza el sistema de los cargos originarios. Así, en toda parcialidad de cada nivel, entonces, tenemos un sistema de autoridades indígenas, un sistema de autogobierno.

Este sistema se encuentra conformado por las instituciones de deliberación y los cargos de servicio a la comunidad, las cuales abarcan todas las esferas de la vida social interna. En consecuencia, los campos económico-productivos, político, jurídico, social, contarán con cargos, es decir con autoridades responsables, que viabilicen tanto las decisiones colectivamente asumidas, como la ejecución que a raíz de dicha deliberación se asume. Todas estas autoridades conforman el Consejo de autoridades del ayllu, en su correspondiente nivel cuyas funciones –no

olvidemos— corresponden genéricamente, a la obligación que todo comunario tiene: el de asumir un cargo de servicio a la comunidad, por un tiempo determinado. Por medio del cumplimiento de los mismos, en particular cuando de cargos originarios se trata, los comunarios se legitiman dentro de su ayllu, adquiriendo el reconocimiento colectivo como *jaq'i*, persona o “ciudadano”.⁴ Es decir, que la “ciudadanía”, aquí, es adquirida por el servicio prestado a la colectividad, en el marco del cumplimiento de servicios que suponen los cargos originarios. Cargos que, en forma ascendente, conforman no únicamente un recorrido, un camino, un *tbaki*, sino el carácter del propio sistema de cargos indígenas. Es importante recordar que son los cargos originarios y no los cargos políticos, los que conforman el *tbaki*.

Siendo los cargos originarios los que constituyen el sistema de gobierno del ayllu, representan efectivamente a éste, ante la institucionalidad estatal. Es por medio de las autoridades originarias que se desarrolla el diálogo, unas veces violento y otras armónico, entre el Estado y el ayllu. En esta representación y debido a que las autoridades originarias no sustituyen las decisiones asumidas por la colectividad, sino la retransmiten, se plasma también el autogobierno. La dependencia de las autoridades originarias al colectivo se mantiene a lo largo del diálogo, a pesar que en determinadas fases del mismo, las autoridades, reunidas en cabildo de autoridades (*cf.* *supra* V y IV) puedan definir criterios, lo hacen a condición que la comunidad reunida en asamblea general, ratifique los mismos. Así, pues, queda claro que el cargo de estas autoridades cumple una función política, principalmente cuando de autoridades jerárquicas se trata; es decir, son cargos políticos, de gobierno del ayllu. El carácter político de estos cargos originarios, sin embargo, es diferente a la representación de los ayllus, en ocasión de eventos electorales a nivel nacional (para el municipio, la asamblea departamental o el

4 La ciudadanía (es decir, el reconocimiento de derechos y deberes) es otorgada, claro, por el Estado y tiene validez universal, nacionalmente hablando. En el caso de los ayllus, su modelo político y su sistema de auto-gobierno, la ciudadanía que el Estado otorga no es desconocida, aunque sí considerada “insuficiente” y por ello subordinada, frente a las obligaciones y los derechos que nacen del reconocimiento del comunario en *jaq'i* (en “ciudadano” o persona plena; valga la insistencia). Posiblemente este complejo cuadro de la(s) ciudadanía(s) del *jaq'i* ha inspirado a Estermann para señalar que el *jaq'i* “andino no es ‘pre-moderno’, sino ‘hetero-moderno’” (Estermann *op. cit.*: 120). Sigamos; hemos visto que el reconocimiento de derechos y obligaciones que supone la conversión en *jaq'i* nacen, pues, de los sistema propios, de la sociedad local o sea del ayllu, en base a sus formas de organización y administración. Por otra parte, aunque en momentos particulares la ciudadanía otorgada por el Estado sea subordinada a la “ciudadanía” reconocida por el ayllu (particularmente en eventos electorales que convoca la institucionalidad política representativa del Estado, como son los gobiernos municipales, la asamblea departamental o el parlamento nacional), no puede decirse que se trate de dos formas de ciudadanía contrapuestas y antagónicas. Al contrario, entendemos que se trata, desde el punto de vista del pensamiento andino, de dos formas complementarias, por medio de las cuales se vinculan a la vez, dos sistemas políticos distintos.

parlamento nacional; *cf. supra* V). Por ello, puede decirse que estos últimos cargos son político-estatales.

Los cargos políticos, por su parte, complementa las funciones que cumple el sistema de autoridades. En ese orden, desde la perspectiva de la conversión del comunitario en *jaq'i* o “ciudadano” del y para el ayllu, importan los cargos originarios. Éstos, en el sistema de cargos, en el *thaki*, representan una estructura de mayor jerarquía que el sistema de los cargos políticos. Como tal, es la estructura de los cargos originarios la que valida, también con respecto a los pobladores agregados al ayllu, su conversión en *jaq'i*. Lo hace, al incluir a los agregados, junto a los pobladores originarios, a las obligaciones de asumir los cargos de servicio. La incorporación de los agregados al sistema de cargos originarios, sin embargo, muestra algunas diferencias. Los pobladores agregados, con frecuencia solo pueden asumir cargos de servicio de menor jerarquía. Claro que esta circunstancia no invalida el hecho que es por medio de los cargos originarios donde se opere tal conversión en *jaq'i*. Ello quiere decir que la importancia de estos cargos es, pues, central, para el mantenimiento, el funcionamiento y la reproducción del MPA; ello a pesar que los cargos políticos también sean reconocidos e incorporados a la estructura general de cargos en el ayllu.

Pese a este último elemento, tanto el sistema de cargos originarios, como el sistema de cargos políticos tienen su propia nomenclatura institucional, aunque, insistimos, la de los cargos políticos presente un perfil desdibujado, a consecuencia de la fase de disolución en la que se encuentra. Con todo, pero, no son dos sistemas paralelos. El sistema predominante, hemos adelantado, es el de las autoridades originarias. A este sistema se adjuntan los cargos políticos, su institucionalidad, con funciones que complementan unas veces y otras, apoyan a las funciones de los cargos originarios. Incluso en el caso extremo de Condocondo (*cf. supra* V.2), no puede decirse que sean los cargos políticos quienes dirijan el sistema de autoridades originarios, porque tanto las acciones que asume, como las definiciones que decide el ayllu, responden al accionar y a la lógica del sistema político comunitario del ayllu. En tal sentido, es el sistema de los cargos originarios el que se recrea y por tanto, prevalece. Este predominio y la recreación que posibilita, se puede identificar con mayor precisión, en los períodos de movilización militar, como los de Catari y de Villca. En todos los casos, la estructura básica, el esqueleto institucional de la organización y el auto-gobierno de los ayllus, proviene pues del sistema de los cargos originarios.

Según Rasnake, este hecho bien puede considerarse como la expresión de la capacidad indígena para conservar sus elementos, aunque adaptándolos a los requerimientos de los cambios históricos. En este orden, los indígenas han sabido responder creativamente ante los cambios del contexto (*cf. Rasnake, 1989: 51-105*), preservando y recreando su institucionalidad. Así, lo que se manifiesta en el MPA, a propósito de este movimiento contradictorio (dado por la preservación-cambio),

es la posibilidad de respuesta indígena, gracias a la estructura de su identidad (*cf.* *supra* I). La preservación de los elementos organizacionales forma parte del núcleo identitario duro, mientras que las adaptaciones y los cambios, son posibilitados gracias a la función de los núcleos identitarios flexibles.

Por ello también resulta comprensible la capacidad de auto-organización en base a los principios y valores indígenas andinos; capacidad que muestran incluso las comunidades que reconstituyen sus ayllus. Lo hacen en base al sistema dual y segmentado de la organización territorial, a la que corresponderá también el sistema tradicional de autoridades indígenas. Desde este punto de vista, las “neo comunidades” (*cf.* Albó, 2008), es decir, los ayllus reconstituidos, se organizarán siguiendo los principios y los sistemas organizativos tradicionales, entre ellos el sistema de cargos originarios. Este sistema, a la vez se constituye en la estructura institucional rectora de la neo-comunidad o ayllu reconstituido, a la que se adjuntan los cargos no originarios, es decir, políticos o de ayuda, de la misma manera que lo hacen en los ayllus tradicionales. Estos “ayudantes” también estarán presentes en la rebelión del siglo XVIII, entre los cuales figuran, principalmente, los escribanos. Junto a los ayudantes de la dirigencia indígena, en la insurrección de Catari, también se encontrarán los cargos políticos (como los de alcalde indígena), a quienes es válido referirse como ayudantes de las autoridades indígenas durante la rebelión, en actividades tales como las de la comunicación. De la misma, en la revuelta indígena de fines del siglo XIX se repetirán los cargos políticos, en tanto ayudantes de las autoridades originarias. En los ayllus de principios del siglo XXI, nuevamente se repetirá la relación de ayudantía, de los cargos no indígenas, al sistema de cargos originarios.

Finalmente, en cuanto a la institucionalidad del MPA debe mencionarse al cabildo o asamblea general. En realidad se trata de la principal instancia de participación social, por medio de la que se concretiza el ejercicio del auto-gobierno indígena del ayllu. El cabildo o asamblea es una instancia de deliberación colectiva, en la que se asumen decisiones, se elige autoridades y se evalúa la gestión de éstas. La modalidad del cabildo, en tanto instancia participativa, se presenta en cada uno de los niveles del ayllu, por lo que hablamos del cabildo general, del cabildo de la parcialidad, del cabildo del gran ayllu y del cabildo comunal o pequeño ayllu. Aunque en cada nivel del ayllu, se entiende, se toma decisiones, se elige autoridades y se evalúa la gestión, correspondiente a su nivel, así como a los niveles superiores. La participación comunal se observará de acuerdo al nivel correspondiente del ayllu.

Por otra parte, digamos que además de la distinción de los cabildos por niveles del ayllu, encontramos una segunda diferencia, esta vez referida a los participantes en las asambleas o cabildos. Así tenemos los cabildos generales y los cabildos de autoridades o “cabezas”. Estos diferentes tipos de cabildos, a la vez, se replicarán también en cada uno de los niveles, por lo que tenemos el cabildo general del ayllu, de la parcialidad, del *jach'a* ayllu y el cabildo general del pequeño ayllu o

comunidad. Lo mismo es válido también para los cabildos de autoridades; por lo que hablaríamos del cabildo de autoridades del ayllu, del cabildo de autoridades de la parcialidad, del cabildo del *jach'a* ayllu y del cabildo de autoridades del *jisk'a* o pequeño ayllu. Con ello, pues, tenemos que la institución cabildo es el espacio por el que se concretiza la participación general: general de los comunarios y general de todas las autoridades, cuando del cabildo de “cabezas” o autoridades se trata.

Lo que importa en el modelo político andino, sin embargo, es la dinámica, es decir, el funcionamiento de sus instituciones, de sus estructuras. En este funcionamiento se expresa la lógica del MPA propiamente, por lo que tendremos que considerar en él, además, la función orientadora de los principios nucleares (*cf.* *supra* VII.1) del modelo. Así, podemos ahora formar una relación inicial entre el principio de la unidad (manifestado en las decisiones asumidas por consenso) y el principio de la rotación o *muyu*. Al interior de estos referentes, entonces, se desarrolla la dinámica particular de este modelo.

La rotación, es decir el *muyu* turno, traza un recorrido que orienta la asunción y el cumplimiento de los cargos, desde los inferiores hasta los superiores. Es el *muyu* el que determina el momento de la obligación para la asunción del cargo y el cabildo o asamblea general convalida aquella situación. El cumplimiento fiel de esta lógica es válido, sin embargo, para los niveles inferiores del ayllu. Comprende ello, al *jisk'a* ayllu y al ayllu intermedio; pero no así para los niveles superiores de éste. En estos niveles, además del *muyu*, se considera –insistamos– el valor de los méritos de los “candidatos o postulantes” a autoridad. Recordemos que la rotación, el *muyu*, abarca tanto a las personas, como a las comunidades o ayllus (*cf.* *supra* V.3). Sobre esta base, el *muyu* primero “señala” a la comunidad o ayllu de la que deberá provenir la autoridad postulada y en un segundo momento, “señala” el *muyu* a la vez a los comunarios que podrían asumir el cargo. Digamos, a la vez, que el principio de la rotación es empleado en todos los niveles del ayllu, únicamente para los cargos originarios y no así para los cargos políticos. Cuando el *muyu* cumple esta función indicativa, el ayllu y el comunario designados, están ante el requerimiento de asumir una obligación.

Debemos añadir que la lógica de la rotación se observa en oportunidad de la elección de autoridades y en la definición del ayllu o comunidad sede del cabildo y no así cuando de la toma de decisiones se trata. La forma tradicional de la elección de una autoridad consiste no en la votación propiamente. Para la elección, detrás de los postulantes las autoridades forman los asistentes al cabildo una fila, según su preferencia y la fila más larga de personas es la que señala al ganador, como nueva autoridad. Claro que también suele utilizarse, en algunos ayllus, la elección por medio del voto. En estos casos, el voto se realiza según la lista de asistentes de las autoridades de cada nivel del ayllu.

Las etapas que en el modelo de la democracia representativa suelen considerarse para una elección (anterior a la misma, durante el acto electoral –individual

y secreto— y posterior a ella) y que tienen funciones y actores específicos, se encuentran en el MPA concentrados en un solo evento: el del cabildo o asamblea general. Ello es así, porque no se elige entre opciones programáticas e ideológicas que, se supone, representan cada uno de los candidatos postulados por partidos políticos. Lo que se elige, es a la mejor opción, al postulante que mejores méritos presente, para cumplir una eficiente gestión en el cargo. En ese orden, se comprende por qué el postulante “perdedor”, en el modelo político del ayllu, forme parte del nuevo consejo de autoridades, al asumir el cargo de segunda importancia en jerarquía. Ello nos dice que la alternativa, cuyos méritos hubieran suscitado menor apoyo, no resulta marginada sino incorporada en el cuerpo representativo de autoridades originarias. De esa manera, tampoco se presenta en este modelo fracciones dentro del ayllu, por cuanto todas las preferencias, hacia uno u otro postulante, quedan representadas en el (nuevo) consejo de autoridades.

El principio del *muyu* turno, es decir de la rotación, también se aplica para los cargos político-estatal de carácter electivo, como son los cargos de concejal municipal, asambleista departamental o parlamentario nacional. Aquí, el *muyu* es asumido por la comunidad o ayllu. Al igual que para los cargos originarios, es el cabildo general, la instancia en la que se valida la postulación de quién representará al ayllu en las elecciones para optar por un curul en aquellos espacios del Estado. Pero también se determina, en el cabildo, por cuál partido político será presentada aquella postulación, a fin de terciar en los eventos electorales convocados por el Estado.

Distinta a la tarea de elegir a las autoridades indígenas mediante el voto, es la toma de decisiones que se asume en el cabildo. Aquí, el proceso decisional no contempla la votación por las preferencias. Al contrario, en una primera etapa comienza con la exposición de las “posiciones”, respecto a la problemática en debate. Esta etapa adquiere su mayor importancia cuando las posiciones se radicalizan, a partir de la fundamentación con la que cada quien refuerza su argumento.⁵ Lo que cierra esta etapa de los posicionamientos, es un primer resumen de las varias posiciones expuesta en el debate, que ensaya una de las autoridades. A partir de ahí, la deliberación entra en una segunda fase, caracterizada por la búsqueda colectiva de puentes o alternativas de consenso.

Puede decirse que del posicionamiento inicial de los argumentos (o sea, del estado de distanciamiento entre las diferentes propuestas), el resumen de los nudos argumentales ensayado por alguna de las autoridades originarias, incorpora a todos los deliberantes a un nuevo ámbito común, cuyo interés entonces será el de

5 “Omar, no te tienes que enojar cuando los otros te cuestionan, porque es como con los toros, en el campo; gana el más fuerte. Aquí gana el que mejores argumentos nos muestra; por eso nos gusta ese thinku [choque, encuentro] de ideas, para ver quién tiene razón” (THOA, La Paz, seminario sobre el Tappi, septiembre 2010).

hallar los vasos comunicantes entre las distintas argumentaciones. La característica de esta segunda etapa deliberativa está dada principalmente por el hecho que los posicionamientos radicales ceden su espacio a aquella búsqueda colectiva. No existe, pues, en esta forma deliberativa, ni la intención de procurar una derrota total de los otros argumentos, ni el deseo del triunfo absoluto de uno de ellos, ya que dicha búsqueda supone, en el fondo, la construcción colectiva de una decisión. En esta lógica, no puede decirse que se trata de resoluciones híbridas, a fin de contentar a todos, ya que, en torno a la posición cuyos argumentos se considere los más sólidos, se articula la señalada construcción colectiva. Esta segunda etapa concluye con la síntesis que ensaya, ahora sí la principal autoridad originaria. En lo posterior del cabildo, la discusión se concentra en precisar la propuesta final; adelantada por la síntesis presentada por la principal autoridad. Estamos, así, en la fase de la concretización del consenso, para la toma de decisiones. Éstas, por tanto, son resultado de la elaboración colectiva, por lo que tienen grados muy altos de legitimidad.

Por último, abordemos los cabildos de evaluación de la gestión de las autoridades indígenas y de los representantes políticos elegidos por la asamblea general. Se trata de eventos evaluatorios que se realiza a los representantes indígenas de los diferentes niveles de la institucionalidad estatal. Hablamos de un mecanismo que canaliza el control y la participación social, al interior del MPA. Lo interesante es que el control social abarca tanto a las autoridades originarias como a los representantes del ayllu, en las instancias del Estado (gobierno municipal, asamblea departamental o parlamento nacional). Es decir, abarca la institucionalidad política no indígena, sino democrático representativo, cual es el carácter del Estado boliviano actual.

Este control a las autoridades políticas electas en el marco del sistema político boliviano, sin embargo, tiene sus limitaciones. La principal de ellas se halla en el fundamento electoral mismo, en el sistema electoral, cual es la concepción individual, no comunitaria, de las decisiones políticas. En el sistema electoral liberal, el sujeto no es colectivo sino individual. El sistema político constitucional representativo, a su vez, se constituye a partir del funcionamiento del sistema electoral. Así, a pesar que teóricamente, de acuerdo a la normativa electoral, los pueblos indígenas podrían participar en el evento electoral del sistema político como pueblos indígenas, todos los requisitos que demanda para ello la legislación electoral son similares a los que se exige a los partidos políticos.

En este sentido, las condiciones bajo las cuales participarían los pueblos indígenas, serían las mismas que las de los partidos políticos. Ello distancia, pues, los mecanismos y las prácticas políticas indígenas de los ayllus del ordenamiento político en cuestión, particularmente respecto al control y seguimiento de la gestión de los representantes políticos, en el sistema político oficial. Estos mecanismos propios del MPA, pues, se debilitan y consiguientemente debilitan también

el control colectivo sobre las instituciones políticas. En todo caso, si la práctica de control, mediante el cabildo, continúa teniendo vigencia pese a dicho debilitamiento, se debe grandemente a que, a través de ese mecanismo, la comunidad ejerce presión hacia las instituciones estatales, para presentar sus demandas propias.

La estructura política e institucional en los ayllus, según se ha demostrado, depende grandemente de la organización y administración del territorio del ayllu. En base a esta primera constatación y al interior de la estructura de cargos de cada nivel o segmento del ayllu, la jerarquía específica de los cargos se organiza bajo el criterio de mayor responsabilidad descendiendo hacia los de “menor” responsabilidad, de cada una de las autoridades. Así, los cargos de menor importancia ocupan los sitiales inferiores en la estructura, mientras que a los de mayor responsabilidad corresponderán los sitiales superiores. Una propiedad de esta estructura es que los cargos superiores se ejercen en pareja, es decir simultáneamente entre esposo y esposa; requisito –éste, el de estar casados– que no es válido para los cargos inferiores. Una segunda propiedad, será que únicamente pueden acceder a los cargos superiores, quienes han cumplido, anteriormente, el servicio de los cargos inferiores, en una suerte de recorrido (un *thaki*) que se inicia con el cargo inferior y luego de una rotación de turnos (el *muyu*) va habilitando a los comunarios para el cumplimiento del servicio de los cargos, desde los de menor hasta los de mayor responsabilidad. Por último, digamos que esta institucionalidad basa su accionar, su movimiento, en la asamblea general o cabildo del ayllu, que constituye su soporte; es decir, el cabildo o asamblea, se constituye de esa manera en el espacio en el que se concretiza el auto-gobierno del ayllu. En definitiva, la toma de decisiones, las designaciones de autoridades, la evaluación de la gestión de las mismas y el control a las instituciones estatales relacionadas con el ayllu (el municipio, la asamblea departamental, el parlamento nacional, ONG, instituciones públicas de salud, educación, producción o medio ambiente) se ejercen en y por medio del cabildo.

En toda la presentación del MPA se ha observado un orden sistemático, que presentan sus elementos troncales. La posibilidad de presentar aquellos elementos sistematizados, a la vez, nos ha permitido observar la racionalidad que orienta a este modelo político. Aquí, lo racional se refiere principalmente a “un cierto ‘modo de concebir la realidad’, una ‘manera característica de interpretar la experiencia vivencial’, un ‘modo integral de entender los fenómenos’, un ‘esquema de pensar’, una ‘forma de conceptualizar nuestra vivencia’, un ‘modelo’ (*paradigma*) de (re) presentar el mundo” (Estermann *op. cit.*: 100; cursiva en el original). Así, hemos tratado de entender los fundamentos de la racionalidad andina, que subyacen en la práctica política de los ayllus. Vimos también que esa práctica se funda en la experiencia acumulada a lo largo de los distintos contextos históricos (colonial, republicano y contemporáneo). Por medio del recorrido de aquellas experiencias históricas por parte de los ayllus, la racionalidad de estos últimos se ha mantenido y a la vez ha enriquecido sus fundamentos conceptuales.

En este orden, podemos concluir que la vigencia institucional del MPA se asienta en el ordenamiento dual del territorio, en la conformación de las instituciones y los cargos por medio de la lógica de la rotación periódica o turno (el *muyu* turno), en un recorrido que transita desde los cargos inferiores hasta los superiores. Para estos últimos, la responsabilidad se asume en pareja, reproduciendo la dualidad complementaria de hombre-mujer que también representa el ordenamiento dual del territorio. En todos los casos, pero, es la participación colectiva el eje del funcionamiento del MPA, por lo que abarca todas las áreas de la vida social y todos los momentos, de la constitución de los órganos de (auto) gobierno del ayllu. En consecuencia, podemos decir que se trata de un modelo político englobante,⁶ que tiene la capacidad no únicamente de producir y reproducir las propias instituciones del ayllu, sino también de abarcar a las instituciones estatales, en las que incursiona el ayllu, por medio de sus autoridades en unos casos y en otros, a través de representantes político-estatales, electos por el propio ayllu.

6 Dicha característica no debe llevarnos a confundir este modelo con el de los lenguajes (ideologías) totalitarios del nazismo alemán. Según Antezana, La Faye destaca el carácter totalitario del nazismo (*cf.*: Antezana, 1987) y ese enfoque le sirvió al propio Antezana, a su vez, para abordar el análisis del ideologuema del nacionalismo revolucionario. En el caso nuestro, la diferencia entre el carácter englobante del MPA y los lenguajes totalitarios, radica en que el modelo andino necesita y reconoce al otro, no para incorporarle a su universo, sino para reproducirse a sí mismo, en encuentro, confrontación y complementación con ese otro.

Conclusión general

Apoyados inicialmente en la reflexión teórica en torno a la democracia y sus posibilidades bajo la perspectiva de la democracia representativa o la democracia directa en los andes de Bolivia, hemos buscado, en una primera parte, los fundamentos diferenciadores y particulares de cada una de ellas. Así, nos hemos aproximado a la cultura política correspondiente a cada uno de los modelos democráticos, completando el cuerpo teórico y conceptual de la democracia directa en los ayllus. La finalidad de esa primera parte de la presente investigación, fue el establecer referencias teóricas que sostienen la cultura política y la democracia de los ayllus. Este antecedente nos permitió su contrastación con la realidad empírica de los ayllus, observados en tres distintos momentos históricos: 1781, 1899-1900 y 2011. Así, en esta etapa de la investigación, los hallazgos empíricos, su ordenamiento y sistematización han permitido la formulación del MPA.

Este modelo, entonces, surge de la práctica política concreta del movimiento indígena andino, observados en los tres distintos momentos. En cada uno de ellos, los ayllus han vivido, por supuesto, en interrelación con sus respectivos contextos histórico, político, institucional y social. El MPA, consiguientemente, es un modelo que surge ciertamente en y desde la vida cotidiana del ayllu, pero desarrollada (la vida del ayllu) tanto hacia adentro de la propia comunidad, como hacia fuera de ésta. Esto quiere decir, que la vida del ayllu se desarrolla en interrelación con el modelo político dominante en el Estado. Lo hace, pero, al mismo tiempo que se reproduce en tanto modelo político del ayllu, lo que significa que reproduce sus instituciones, al mismo tiempo que se interrelaciona con otros modelos políticos. Incluso, en esa interrelación, el MPA permite la adopción de instituciones ajenas a la lógica indígena; instituciones provenientes precisamente de aquellos otros modelos políticos, el colonial, el republicano y el democrático representativo.

En todo caso, se trata de adopciones que reflejan la flexibilidad del modelo y son motivadas por razones prácticas para vincularle con el contexto histórico y con el modelo político de tal contexto. Pero las instituciones adoptadas estarán, en definitiva, frente a la imposibilidad de ser incorporadas a la trayectoria (el *thaki*), requerido para asumir el principal cargo originario, porque se trata de “otro thaki, pues”. Debido a lo cual, además del cambio histórico de los contextos, caen con el tiempo en desuso, siendo asimilados por la estructura de cargos originarios o simplemente pierden vigencia. Paralelamente, los cargos originarios que temporalmente perdieron vigencia, vuelven a emerger en el espectro institucional de los ayllus. Así podemos señalar que el MPA tiene la flexibilidad como para incorporar elementos de otros modelos políticos, en la perspectiva estratégica de su propia reproducción y capacidad de interacción con el contexto.

Se trata de un modelo, digamos, englobante, por lo que paulatinamente va envolviendo en torno suyo a instituciones y lógicas diferentes. Sin embargo de ello, no se trata del desconocimiento o la subordinación de las instituciones y la lógica del otro, sino de su reconocimiento. Reconocimiento, porque el otro resulta el complemento del MPA y en tal sentido, diremos, que la virtud de la lógica política del ayllu radica en la búsqueda permanente de un estado de equilibrio, entre los diversos. Esta virtud englobante del MPA, empero, manifiesta una relación particular con el sindicalismo campesino (*cf.* *supra* Introducción). En unos casos (*cf.* *supra* V.4.3), como en Jesús de Machaca, el sindicato agrario fue sustituido por el sistema de autoridades originarias. En otros, el sindicalismo campesino no llegó a estructurarse, como en Condocondo (*cf.* *supra* V.2) y su relacionamiento con las autoridades originarias y la organización sindical campesina del plano provincial y/o departamental, no es conflictiva, ni tampoco permanente. Finalmente, en otros casos, como en el norte de Potosí (*cf.* *supra* V.1), esta relación sí es conflictiva. Así, mientras que con respecto al Estado la lógica política del ayllu despliega su capacidad envolvente, con respecto al sindicalismo campesino muestra esas tensas características.

A manera de resumen, apoyémonos en los siguientes dos cuadros, aclarando pero que éstos representan dos tipos de elementos estructurales: los permanentes y los elementos incorporados. Queda claro que, siguiendo el esquema de Giménez referido a la estructura de la identidad (*cf.* *supra* Introducción), asumamos que el núcleo fuerte, permanente, de cambios muy lentos en el tiempo, estará representado por el cuadro 5, mientras que el cuadro 6 expresará lo que, en el léxico de Giménez llamaríamos los núcleos flexibles, en los que se encuentran los elementos asumidos de otras lógicas, por lo que serán núcleos que cambian con mayor rapidez en el tiempo.

En ambos hablamos de elementos estructurales, aunque en el primero de ellos (el cuadro 5), estos elementos los consideramos permanentes, de larga data, mientras que en el segundo (el cuadro 6), estos elementos estructurales tendrán un origen de más corta data.

Cuadro 5
Modelo Político Andino - elementos estructurales permanentes

Principios	Territorio	Autoridades	Instancia de (auto)gobierno
Dualidad Rotación Complementariedad Unidad	Organización dual, en parcialidades y en un orden segmentado.	Estructura de las autoridades, según la organización en parcialidades y segmentado del territorio.	Cabildo o asamblea general de la comunidad. Consejo de autoridades

Fuente: Elaboración propia.

En este cuadro, los principios ciertamente “iluminan” la secuencia de columnas que le siguen. La organización dual del territorio, en parcialidades, por ejemplo, nos dice que una parcialidad no es autosuficiente y que para reproducirse requiere complementarse con la otra parcialidad. Con todo, la división del territorio en parcialidades supone también la existencia de niveles o segmentos, reproduciéndose en cada uno de ellos, básicamente los principios de la dualidad y de la complementación. En torno a ese ordenamiento territorial se erige la estructura de las autoridades (originarias o políticas) indígenas. Recordemos que estas autoridades, en realidad deben ejecutar las decisiones y definiciones políticas que la colectividad asume en eventos deliberativos denominados cabildo o asamblea. Estas instancias se constituyen, así, en los verdaderos órganos del (auto) gobierno del ayllu.

La última columna además, pero, presenta una similitud que nos habla, nuevamente, de los fundamentos del pensamiento andino. Se trata de la manera en que se concretiza el ejercicio del autogobierno. Nos referimos a la búsqueda del consenso, ciertamente, para la toma de decisiones, pero en este ejercicio el consenso a lograrse presupone una característica particular. En efecto, hablamos de la inclusión del contrario, del otro. En ello, la contradicción es asumida “como una ‘contraposición’ (Gegensatz) de las posiciones incluidas e integradas en un ‘todo’ que contiene los ‘complementos’ particulares y parciales” (Estermann *op. cit.*: 141). Es una lógica inclusiva que, recordemos, caracteriza también al aymara y al quechua como lenguas. Por ello, la contradicción no está constituida por contraposiciones excluyentes, sino por contraposiciones complementarias.

Cuadro 6
Modelo Político Andino - combinación de lógicas

Formas de elección	Formas de nominación
Por medio del voto individual y secreto.	Desde arriba y/o instancias externas al movimiento indígena, aunque validadas, legitimadas, desde abajo por medio del cabildo o la asamblea.

Fuente: Elaboración propia.

Al contrario, en el cuadro 6 los elementos estructurales son elementos incorporados o asumidos del contexto externo y de la lógica de este contexto. En tal medida, son elementos estructurales no permanentes. Las nuevas lógicas que son asumidas no expresan tanto la creación de un híbrido, sino más bien una orientación pragmática y una necesidad funcional. Por medio de estas estructuras asumidas el ayllu participa en el juego de la democracia representativa por medio de elecciones bajo el voto individual y secreto, para cargos electivos en el Estado, ya sea en el municipio, en la asamblea departamental o en el parlamento nacional. Mientras que en el caso de la nominación, las designaciones desde arriba se observan más en coyunturas particulares (1781 o 1899-1900). Esta manera de designar autoridades, relega la forma tradicional del ayllu, para la nominación. Ello es así, porque, según vimos (*cf. supra* III y IV), aún las nominaciones desde arriba requieren de la legitimación desde abajo.

Por lo tanto, podemos resumir el MPA, señalando que, primero, éste se basa en la cultura política de los ayllus. Esta cultura política no representa un elemento arcaico en el país; al contrario, es contemporáneo a otras culturas políticas, ya que se reproduce permanentemente. Segundo, que no se trata de un modelo político recluso a la vida interna de los ayllus, sino que permite que por medio del MPA, los ayllus interactúen con su contexto, es decir con el Estado en último término. En esta interacción, el modelo andino, además, accede a instancias electivas dentro del Estado, validando, temporalmente, la lógica del otro modelo político, como es el de la democracia representativa, en la Bolivia contemporánea. Tercero, este modelo político de los ayllus refleja la propia estructura de la identidad cultural indígena andina. En ésta, interactúan dos núcleos (uno duro o “permanente”) y otro flexible. Gracias a ambos, el MPA logra adaptarse a los constantes cambios históricos, pero sin perder su identidad. Cuatro, finalmente, gracias a este juego contradictorio (adaptación-reproducción; núcleo duro-núcleo flexible), el MPA ha logrado, estratégicamente, desplegar su capacidad envolvente con respecto a otras lógicas y otros ordenamientos político-institucionales. Se trata de una estrategia que traza un tiempo político de largo plazo.

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier
2008 *Movimientos sociales y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú* CIPCA. La Paz.
- ALTHUSSER, Louis
1981 *Para leer El Capital* 18a. Ed. Siglo XXI. México.
- ANTEZANA, Luis H.
1991 *La diversidad social en Zavaleta Mercado* CEBEM. La Paz.
1988 “La memoria y el olvido” en: *Autodeterminación nro. 6-7* Celmec. La Paz.
1987 “Sistema y proceso ideológicos en Bolivia (1935-1979)” en: *Bolivia, hoy Zavaleta* (comp.).
- ABERCROMBIE, Thomas A.
2006 *Caminos de la memoria y del poder* IFEA-IEB. Asdi. La Paz.
- BOURDIEU, Pierre
2005 “La práctica de la sociología reflexiva” en: *Una invitación a la sociología reflexiva* Siglo XXI. México.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc
2005 *Una invitación a la sociología reflexiva* Siglo XXI. México.
- BOVERO, Michelangelo
2002 *Una gramática de la democracia* Trotta. Madrid.
- CALDERÓN, Fernando
1983 *La política en las calles* CERES. La Paz.
- CHÁVEZ LEÓN, Marxa Nadia
2009 *El movimiento comunal en los tiempos de levantamiento*, Fac. de Ciencias Sociales. Carrera de Sociología. UMSA. La Paz.

- CHOQUE CANQUI, Roberto
2003 *Jesús de Machaca. La marka rebelde – Cinco siglos de Historia* CIPCA-PLURAL. La Paz.
- CIORDIA MUGUERZA, Javier
2009 “Para una ética del investigador humanístico” en: *La palabra viva Vol. II* IEB-Carrera de Literatura. UMSA-INSSB. La Paz.
- CONDARCO MORALES, Ramiro
1982 *Zárate El ‘Temible’ Willka* 2a. Ed. Renovación. La Paz.
- DAHL, Roberto A.
1991 *Los problemas del pluralismo democrático* Alianza. México.
1987 *Un prefacio a la teoría democrática* Gernikan. México.
- DEL RÍO, María de las Mercedes
2005 *Etnicidad, territorialidad y colonialismo en los Andes* IFEA-IEB, Asdi. Fac. de Humanidades UMSA. La Paz.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1997 *Los Incas* 3a. Ed. Amaru. Lima.
- ESTERMANN, Josef
2006 *Filosofía andina* ISEAT 2a. ed. La Paz.
- GIMÉNEZ, Gilberto
2002 “¿Culturas híbridas en la frontera?” en: *Senderos del pensamiento social* Fátima Flores (Coord.). Coyoacán. México.
- GUZMÁN BOUTIER, Omar Qamasa
2009 “Taypi, espacio democrático de la interculturalidad en sociedades abigarradas” *Ponencia IV Congreso Nacional Filosofía 2009*, octubre 26 al 28. La Paz.
- GUZMÁN BOUTIER, Omar
2002 *Contexto social durante la producción de la Ley INRA* CyC. La Paz.
- HABERMAS, Jürgen
s/f. *La inclusión del otro* Paidós Básica. Barcelona.
- HARRIS, Olivia
1987 *Economía étnica* HISBOL. La Paz.
- HELD, David
1997 *La democracia y el orden global* Paidós. Barcelona.
- HUANACUNI, Fernando
s/f. *La sabiduría ancestral: Llatunka* Colección mini-libros. 9a. ed. La Paz. Enlace-ISALP. Potosí.
- KLEIN, Herbert S.
1996 *Historia de Bolivia* Juventud. 6a. Ed. La Paz.
- LEÓN PORTILLO, Miguel
2003 “Futuros del pasado” en: *El Historiador frente a la Historia* Virginia Guedea (Coord.). UNAM. México.

- LIJPHART, Arend
2006 *Modelos de democracia* Ariel. Barcelona.
- MAMANI CONDORI, Carlos
1992 *Los aymaras frente a la historia* Aruwiyiri. Chukiyawu.
- MARX, Carlos
1955 “Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política” en: *Obras escogidas T. I* (Marx, Engels). Ed. Progreso. Moscú.
- MAMANI, Mario y CHÁVEZ P., Virginia
2001 *Contacto lingüístico converge diverge el préstamo lexical del castellano en el Quechua* Fac. Humanidades y Ciencias de la Educación. Carrera de Lingüística e Idiomas. UMSA. La Paz.
- MEDINA, Javier
2008 *Las dos Bolivias* Garza Azul. La Paz.
- MENDIETA, Pilar
2010 *Entre la alianza y la confrontación* Asdi-IFEA-PLURAL-IEB. La Paz.
- MENDOZA L., Gunnar
1994 “Prólogo” en: *El cerco de La Paz 1781 Diario de Francisco Tadeo Diez de Medina* BBA. La Paz.
- MOLINA, Ramiro
2006 *De memorías e identidades. Los urus y aymaras del sur de Oruro* IEB-Asdi-Fundación Diálogo. La Paz.
- MURRA, John
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* IEP. Lima.
- NAVIA, Walter
2009 “La comunicación humana como acción e interacción”. *La palabra viva* Vol. I. IEB-Carrera de Literatura. UMSA-INSSB. La Paz.
- PASTRANA FLORES, Miguel
2004 “Notas acerca de la apropiación del pasado tolteca en el presente de México” en Virginia Guedea (Coord.).
- PATZI PACO, Félix
2007 *Sistema comunal* Driva. La Paz.
- PLATT, Tristan
1987 “Entre Ch’axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara” en: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino* HISBOL. La Paz.
1982 *Estado boliviano y ayllu andino* IEP. Lima.
- RASNAKE, Roger
1989 *Autoridad y poder en los Andes. Los kuraqkuna de Yura* HISBOL. La Paz.
- REINAGA, Fausto
1968 *La revolución india* Ed. PIB. La Paz.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia
1990 “Democracia liberal y democracia de ayllu: El caso del norte de Potosí, Bolivia” en: *El difícil camino hacia la democracia* ILDIS. La Paz.

- 1987 “Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: El movimiento ‘katarista’, 1970-1980” en: *Bolivia, hoy* Zavaleta (comp.).
- 1984 “*Oprimidos pero no vencidos*” CSUTCB-HISBOL. La Paz.
- ROSTWOROWSKI, María
- 1999 *Historia del Tabuantinsuyu* IEP. Lima.
- 1986 *Estructuras andinas del poder. Ideología, religión y política* IEP. Lima.
- SAAVEDRA, Bautista
- 1971 *El Ayllu* Juventud. La Paz.
- SEN, Amartya
- 2007 *Identity and Violence. The illusion of Destiny* w.w. Norton. New York-London.
- SPEEDING, Alison y LLANOS, David
- 1997 *No hay ley para la cosecha* PIEB. La Paz.
- TEMPLE, Dominique
- 2003 *Teoría de la reciprocidad* Padep-GTZ. La Paz.
- TINTAYA CONDORI, Porfidio
- 2008 “Aproximaciones a la identidad cultural” en: *Revista Estudios bolivianos nro. 14* Fac. de Humanidades IEB-UMSA. La Paz.
- THOMSON, Sinclair
- 2007 *Cuando solo reinasen los indios* Muela del Diablo- Aruwiyiri. La Paz.
- UNTOJA CHOQUE, Fernando
- 1999 *Rebelión de un Kolla* Fondo Editorial de los Diputados. La Paz.
- VALLE DE SILES, María Eugenia
- 1994 “Introducción” en: *El cerco de La Paz 1781 Diario de Francisco Tadeo Diez de Medina* BBA. La Paz.
- 1990 *Historia de la rebelión de Tupac Catari* Don Bosco. La Paz.
- WACQUANT, Loïc
- 2005 “Hacia una praxiología social: la estructura y la lógica de la sociología de Bourdieu” en: *Una invitación a la sociología reflexiva* (Bourdieu, Wacquant) Siglo XXI. México.
- WIEVIORKA, Michel
- 2003 *La diferencia* Plural. La Paz.
- ZAVALETA MERCADO, René
- 1990 “Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial” en: *El Estado en América Latina* Los Amigos del Libro. Cochabamba-La Paz.
- 1987 *Bolivia, hoy* Siglo XXI. México.
- 1986 *Lo nacional-popular en Bolivia* Siglo XXI. México.
- 1974 “La revolución democrática de 1952 y las tendencias sociológicas emergentes” en: *Clases sociales y conocimiento* Los Amigos del Libro. Cochabamba-La Paz.

Entrevistas:

- Ayzacayo, Max: Comunario, jefe de hogar. Ayllu Callapa (Condocondo); 8-marzo-2011.
- Ayzacayo Mamani, Rodrigo: Kamayu, ayllu Callapa; 8-marzo-2011.
- Becerra Popo, Teodoro: Mallku-FAOI-NP; 21-marzo-2011.
- Cabrera, Juan: Mayordomo, ayllu Callapa; 8-marzo-2011.
- Calderón, Exalto: Jiliri mallku, Sub-central Jesús de Machaca; 4-junio-2011.
- Conde, Fredy: Comunario, Pueblo Jesús de Machaca; 15-mayo-2011.
- Cruz, Gregorio: Kurak mallku Phaxima FAOI-NP; 21-marzo-2011.
- Cuellar Guarachi, Eulogio: Anciano, ayllu Callapa; 8-marzo-2011.
- Limachi Guarachi, Ricardo: Alcalde comunal, ayllu Callapa; 8-marzo-2011.
- Mamani, Marcelino: Ex-autoridad, ayllu Cuipa; 15-marzo-2011.
- Mamani Flores, Juan: Kurak mallu Yachay purichi FAOI-NP; 24-noviembre-2011
- Niño Chocani, Cornelio: Mallku FAOI-NP; 24-noviembre-2011.
- Pillco Zolá, Emiliana: Concejala municipal, San Pedro de Condo; 5-diciembre-2011.
- Pillco, Justo: Ex-autoridad, San Pedro de Condo; 7-marzo-2011.
- Quizo, Moisés: Alcalde municipal, Jesús de Machaca; 3-octubre-2011.

Documentos:

- Estatuto orgánico – Ayllu Sullka Urinsaya, marka Sacaca.
- Estatuto orgánico – Ayllu Panacachi, municipio Chayanta, provincia Bustillo.
- ISALP (Investigación Social y Asesoramiento Legal Potosí): *Enfoque político de la gestión territorial indígena* Enlace. Potosí - 2007.

El libro de Omar Guzmán, *Modelo político andino en Bolivia*, es una sustantiva contribución al debate sobre la democracia cuyas formas, según el autor, no se agotan en las prácticas representativas sino en las que la especificidad cultural lo amerita, ampliándose su espectro hacia la democracia mixta o compuesta. Su fuente de reflexión es la particularidad organizativa de la sociedad indígena en los Andes, de tradición comunitaria, en cuyo haber las experiencias históricas referidas a las sublevaciones indígenas de 1781 (durante la colonia) y de 1899 (durante la República), bien pueden ser leídas como modelos organizacionales de lucha política y ejercicio democrático, bajo las pautas constituidas por el ayllu.

Cecilia Salazar, directora del CIDES-UMSA

Este modelo político elaborado por Omar Guzmán Boutier probablemente sea el trabajo más desarrollado sobre estos temas en el país, por su multidimensionalidad y la riqueza que contiene. Una virtud de este modelo político es que es sensible a la historicidad de las formas políticas. Un modelo es una forma de idealización, pero no por eso debe dejar de tomar en cuenta el hecho de que la vida social y las formas políticas están en movimiento y cambio, a la vez que hay estructuras que permanecen. Este trabajo precisamente muestra estas estructuras que permanecen y algunos cambios que se han producido históricamente, desde dentro y como producto de la interacción con las estructuras, formas y sujetos políticos del resto del país.

Luis Tapia M.

