

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**  
**SEDE ECUADOR**  
**ESTUDIOS DEL DESARROLLO Y TERRITORIO**  
**CONVOCATORIA 2008-2009**

**TESINA PARA OBTENER EL TÍTULO DE ESPECIALIZACIÓN EN**  
**DESARROLLO LOCAL Y TERRITORIAL**

**AUTORIDAD ORIGINARIA Y AUTONOMÍA INDÍGENA EN EL MUNICIPIO DE**  
**CHAQUI, AYLLU CHUTAHUA**  
**(PROV. C. SAAVEDRA DPTO. DE POTOSI)**

**AUTOR: ALBERTO FLORES MEDINA**  
**ASESOR: Dr. SANTIAGO ORTIZ**

**SEPTIEMBRE 2011**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR**

**ESTUDIOS DEL DESARROLLO Y TERRITORIO  
CONVOCATORIA 2008-2009**

**TESINA PARA OBTENER EL TITULO DE ESPECIALIZACIÓN EN  
DESARROLLO LOCAL Y TERRITORIAL**

**AUTORIDAD ORIGINARIA Y AUTONOMÍA INDÍGENA EN EL MUNICIPIO DE  
CHAQUI, AYLLU CHUTAHUA  
(PROV. C. SAAVEDRA DPTO. DE POTOSI)**

**AUTOR: ALBERTO FLORES MEDINA**

**ASESOR: Dr. SANTIAGO ORTIZ**

**LECTOR: Dr. PABLO ORTIZ**

**SEPTIEMBRE 2011**

## **AGRADECIMIENTOS**

Mi más sincero reconocimiento a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), al programa Desarrollo Local y Territorial y a todos y cada uno de los Profesores que me brindaron sus conocimientos durante toda mi formación académica.

Asimismo, hago extensivo mi agradecimiento al Dr. Santiago Ortiz., por la paciencia, por el aporte brindado a este trabajo de investigación a través de las asignaturas relacionadas al desarrollo territorial y la asesoría a este trabajo.

Finalmente, agradezco a los hermanos del Ayllu Chutahua por la acogida y apoyo ofrecido a esta investigación y a los amigos “equipo Chaqui” de Investigación Social y Asesoramiento Legal Potosí.

## INDICE GENERAL

AGRADECIMIENTO	iii
INDICE GENERAL	iv
INDICE DE CUADROS	vi
RESUMEN	vii
INTRODUCCIÓN	1
Objetivo General	5
Objetivo Específicos	5
Hipótesis	5
METODOLOGÍA	6
Ubicación de Ayllu Chutahua	7
Clima	6
Recursos Humanos	7
METODO	8
Técnicas de Investigación	9
MARCO TEÓRICO	12
Importancia de la lectura histórica para el presente y el futuro	12
Importancia del estudio histórico y actual de las autoridades originarias de los Ayllus bolivianos	13
El Kuraka y la recreación social a través del mundo simbólico del Ayllu	16
Autonomía indígena	24
Autonomía vs el multiculturalismo y la reconstitución de los Pueblos	28
Plurinacionalidad y Autonomía	33
CAPITULO I	
ROL HISTÓRICO DE LA AUTORIDAD ORIGINARIA EN LA VIGENCIA DEL AYLLU CHUTAHUA EN EL MUNICIPIO DE CAHQUI	40
Autoridad originaria, instrumentos de extracción del excedente y la desarticulación del Señorío Qaraqara	41
El Kuraka y las estrategias de supervivencia	44
El Kuraka y el Estado Republicano	47

El Kurakazgo después de la Revolución Nacional de 1952	49
CAPITULO II	
A RAIZ DE LAS REFORMAS SOCIALES DE 1994	
El Ayllu Chutahua y las reformas sociales	57
Revisando el pasado para caminar por la reconstitución de las identidades mayores	
Chaqui	67
Paradigma de la reconstitución de los pueblos	69
CAPITULO III	
AUTONOMIA INDIGENAS ORIGINARIA Y EL PROYECTO DE ESTADO	
PLURINACIONAL	72
Bajo que paradigmas implícitos se planteó la asamblea Constituyente	72
Qué aspectos nuevos contiene la Constitución Política del Estado y la Ley Marco de Autonomías respecto a las Autoridades y las TCOs en referencia a las reformas 1994	77
CAPITULO IV	
POTENCIALIDADES Y DESAFIOS DE LA AUTORIDAD ORIGINARIA EN LA	
CONSTRUCCIÓN DE LA AUTONOMÍA INDÍGENA EN EL MUNICIPIO	
DE CHAQUI	90
Fortalezas y amenazas	90
Debilidades y oportunidades	96
CONCLUSIONES	104
BIBLIOGRAFIA	108
ANEXOS	113
Palabras Quechuas al español	114

## **INDICE DE CUADROS**

1. CALENDARIO RITUAL	53
2. GRADO DE INSTRUCCIÓN DE LAS AUTORIDADES ORIGINARIAS DEL AYLLU	117
2.1. GRADO DE INSTRUCCIÓN A NIVEL BÁSICO	117
3. IDIOMA, AUTORIDADES ORIGINARIAS DEL AYLLU CHUTAHUA	118
4. ANALFAVETISMO POR COMUNIDADES, AYLLU CHUTAHUA	118

## RESUMEN

Localizamos al Ayllu Chutahua, antes de la llegada de los españoles, en la nación Qaraqara, junto a otras naciones como los Charkas, Chayantas, entre otros, al sur del Lago Titicaca ubicado en lo que hoy es el Departamento de Potosí en Bolivia. Los españoles denominaron a estas organizaciones socioeconómicas y políticas Señoríos en razón de que estaban gobernados por Señores Aymaras llamados, en la mayoría de los casos, Kuraka que traducido al español quiere decir el Mayor. Al sistema de autoridades, de menor rango, en relación al principal, se los llamaba los Kuraqkuna, es decir los mayores. Esta Autoridad tenía el papel de ser nexo entre las fuerzas superiores exteriores y los indígenas. En él reposaban todos los símbolos de la individualidad o identidad del Señorío, por tanto, tuvo el papel de ser el recreador simbólico de la identidad Qaraqara, año tras año, desarrollado en el rito dentro de un sistema de fiestas religiosas y paganas. Este papel lo siguió conservando en el sistema colonial: él y el territorio que controlaba se enfrentaron a diversos tipos de desarticulación territorial, social, cultural y de sistema de autoridades hasta llegar a ser, de una Autoridad de carácter hereditario y teocrático, a una autoridad de carácter rotativo, en vista de que al momento de ser declarado los derechos liberales republicanos de ciudadanos libres y fraternos el carácter de persona Mayor o principal, reconocido como inferior en la colonia, fue borrado de la misma en la promulgación de la constitución Política del nuevo Estado Republicano.

En este último periodo el Kuraka y junto a él los Kuraqkuna de menor rango mantuvieron el mismo papel antes indicado pero ahora recreado en un nuevo contexto: continuaron siendo el nexo entre el Estado Republicano y los habitantes del Ayllu, es decir entraron en reciprocidad, desde su perspectiva, con las fuerzas superiores externas. Este pacto solo fue roto cuando los Ayllus han entendido que el Estado rompió el pacto cuando han visto en riesgo el control de sus territorios como el proceso de ex vinculación de tierras desarrollada en el Gobierno de Tomas Frías en 1874, este proceso no afecto al Ayllu Chutahua en vista de que no hay registro de ello.

El proceso de desarticulación territorial y cultural continuó en el Estado Republicano en vista de que después de la revolución urbana de 1952 y pos reforma agraria en 1953, llega a nivel de Ayllu. En primer lugar, el Estado impone la organización sindical como herramienta de integración de los excluidos, hasta ese entonces, Indígenas en el desarrollo del Estado negando de esta manera el sistema de Autoridades originarias y al llamado a los Indígenas con el término Campesino para ubicarlos en la clase campesina, por tanto negado también la cultura del Ayllu Chutahua y otros. Dentro de un paradigma integracionista se establecieron políticas de integración y desarrollo, para este efecto se creó escuelas para que los ahora campesinos accedan a la educación. Este beneficio educativo y otros se organizaron en función de la organización política liberal y por tanto se ubico a los pequeños ranchos que formaban el Ayllu Chutahua denominándolos comunidades: células básicas de la Organización política de la Republica de Bolivia. El proceso de desarticulación había llegado al Ayllu pues los ranchos ahora comunidades se organizaron en torno al desarrollo de la escuela.

Para 1994, cuando en Bolivia se realizan las reformas sociales que es otro intento de democratización del Estado al declarar en la Constitución política a Bolivia como país pluriétnica multicultural y reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas dentro de un paradigma mulicultural, el Kurakazgo en el Ayllu Chutahua hacía ya algunos años que había sido anulado por los habitantes de Ayllu Chutahua debido a una mala gestión de un Kuraka e influenciados por una secta religiosa que había entrado al Ayllu. Asimismo, la comunalización se había fortificado mucho y prácticamente las tres comunidades, antes ranchos integrantes del Ayllu Chutahua, tenían vida independiente. A raíz de las reformas sociales arriba mencionadas y la leyes que operativizaron el proyecto de país pluriétnico como la ley INRA y la de participación popular propiciaron la restitución del Kurakazgo en vista de que el proceso de saneamiento de tierras, para el Ayllu Chutahua, fue a través de la titulación de TCOs, entonces, requería de su representante legal el Kuraka, por esta razón se restituyo el Kurakazgo, ahora con nuevas funciones: gestor del saneamiento de tierras y buscador de capacitación para el Ayllu, principalmente.



A partir de una lectura de buscar mejor situación política y social de lo Ayllus, se inicia en Potosí y a nivel nacional la reconstitución de las identidades mayores como el grupo étnico Chaqui como una respuesta al paradigma multicultural que solo les reconocía derechos culturales individuales sin reconocer su carácter colectivo y ser político: la libre determinación es un objetivo a conseguir.

En 2010 fue entregado y puesto en vigencia, después de una asamblea constituyente y un referéndum aprobatorio, la nueva constitución política de Estado que es el tercer intento y el deseo, para el movimiento indígena originario, de que sea el último que refunde el Estado resolviendo el problema indígena: territorio, autonomía y reconstitución de los pueblos indígenas como un momento de descolonización de Estado. En consecuencia, el Estado Plurinacional resulta ser un proyecto que tiene que ser ejecutado para permitir un horizonte de poder plural compartido y la construcción de un país descolonizado, es decir un pacto de naciones en donde las naciones reconstituidas entren en igualdad de condiciones a la correlación de fuerzas que propicia el Estado Plurinacional: ese es el proyecto que es favorable como en ningún lugar de la historia para los indígenas originarios y campesinos.

La puesta en marcha del Proyecto de CPE, está siendo ejecutada por el sector blanco – mestizo, el sector indígena sindicalizado, muchos de ellos presentes en el Gobierno, y los intereses de las elites dominantes ligados a intereses transnacionales, en función de sus intereses, a través de la Ley Marco de Autonomías promulgado en junio de 2010. De esta manera, sobre todo en el Caso de las Autonomías Indígenas la Ley resulta ser, desde la visión del movimiento indígena, antagónica al proyecto de Estado Plurinacional en vista de por principio la constitución es descolonizadora sin embargo la ley establece la organización de las Autonomías Indígenas en la vieja organización política de departamentos, provincias, municipios que para los indígenas fue precisamente esa organización que desarticuló y no tomó en cuenta la organización territorial, social y política de las identidades mayores como la nación Qaraqara y grupo étnico Chaqui y este

último tiempo al Ayllu Chutahua. Asimismo, esta ley trunca el proceso de reconstitución del Grupo Étnico Chaqui pues no le permite ser Autonomía Indígenas por no contar con la base poblacional y tampoco permite la consolidación del CAOP como nación Quechua del departamento de Potosí ya que la Autonomía Indígena no puede traspasar linderos municipales, provinciales y mucho menos departamentales, entorpeciendo de esta manera la rearticulación de la nación Quechua como dice permitir el Proyecto de Estado Plurinacional en el art. 30. Tampoco, es tomado en cuenta el sistema de Autoridades Originarias en razón de que las mismas, como vimos en casi todos los capítulos están vitalmente unidos al Ayllu o Grupo étnico Chaqui por ser ello los símbolo de identidad y recreación de la individualidad étnica. Al respecto el Estado, vía Ley, impone para la elección de las representaciones indígenas normas y reglamentos liberales sin tomar en cuenta los usos y costumbres a la hora de elegir Autoridades en vista de que la elección **es un ciudadano un voto** negando de esta manera el sentido de colectividad de estos pueblos, derecho establecido en la nueva Constitución Política.

De esta manera constatamos que el gobierno maneja un discurso plurinacional pero en la práctica no se diferencia casi en nada a las políticas multiculturalitas propuestas y ejecutadas en 1994.

Por otro lado, el Kurakazgo posee algunas características que lo ubicamos en términos de fortalezas, amenazas, debilidades y oportunidades de cara a la posible construcción de la Autonomía Indígenas en el Municipio de Chaqui. Estas son el hecho de que el Ayllu Chutahua cuenta con los requisitos para ser un Autonomía Indígena en vista de que tiene un gobierno, los Kuraqkuna, un territorio donde se va a gobernar y re reconocimiento jurídico establecido en el proyecto de Estado Plurinacional. Del mismo modo, como organización comunal indígena tiene la experiencia y la disponibilidad de entrar con el Estado en principios de reciprocidad, desde esta visión la diversidad no es sinónimo de división, es decir la autonomía Indígena no es una propuesta direccionada a la división, al contrario afirma la unidad. El proceso de rearticulación es otra fortaleza a favor del Ayllu Chutahua en el sentido de que no es una experiencia reciente, es decir no es empezar de cero a este

nivel. La amenaza, viene del mismo Gobierno a través de la misma Ley Marco de Autonomías en cuanto es una Ley antagónica al proyecto de estado plurinacional que trunca las fortalezas antes mencionadas. Las debilidades que tiene el Ayllu Chutahua ahora miembro del Consejo de Ayllus de Chaqui se resume en la situación educacional que vive el municipio de Chaqui. Los resultados obtenidos en términos de % de analfabetismo, grado de instrucción no garantizan una participación eficiente en el proceso de establecimiento de la Autonomía Indígena. Asimismo, la debilidad del Ayllu Chutahua, en todo este proceso, está relacionada también con la superficialidad del Kurakazgo que ahora es vista como una necesidad coyuntural, le falta legitimidad espiritual porque no se está trabajando este aspecto importante en el proceso de reconstitución del grupo étnico Chaqui. Hablando de oportunidades tenemos que referirnos al Proyecto de Estado Plurinacional ya aprobado y es una propuesta novedosa, interesante y nueva que abre la posibilidad, entre otras, de descolonización de Bolivia para construir un país de poder plural compartido que esté a favor de los eternos excluidos, los indígenas.

El papel que ha jugado y debe jugar el Kuraka es vital en el sentido de que si queremos construir un Estado Plurinacional su fortalecimiento, su promoción y su importancia es fundamental por la relación que existe entre él y el Ayllu, es decir Kuraka = Ayllu o viceversa.

**AUTORIDAD ORIGINARIA Y AUTONOMÍA INDIGENA EN EL MUNICIPIO DE  
CHAQUI  
CASO AYLLU CHUTAWUA  
(Prov. Cornelio Saavedra - Potosí)**

**INTRODUCCIÓN**

Son más de 500 años en los que permanecen todavía vigentes los pueblos originarios en los andes y más concretamente en Bolivia; sometidos a una sucesión de amos externos: primero, los invasores europeos, después las élites europeizantes y por último las clases dominantes hispanizadas. (Rasnake. 1989). Cinco siglos en los cuales se ha intentado imponer a los pueblos andinos, instituciones, formas de organización política, prácticas culturales y formas de ver el mundo que ellos no aceptaron en su totalidad.

El Ayllu, considerado como un todo: espacio físico, religioso y social donde se ha manifestado esta continuidad cultural en donde el poder y la autoridad tiene como principios fundamentales el servicio y la recreación social que hace posible la vida en Ayllu. Pero esta continuación cultural, social y política no es el resultado de un aislamiento con respecto a las élites nacionales o a los mecanismos estatales, sino es el efecto de una larga experiencia de enfrentarlos y convivir con ello.

Refiriéndonos a la autoridad originaria, que sigue imperante hoy en día en los Ayllus bolivianos, ha sido y es uno de los aspectos fundamentales que permitió la actualidad de esta forma de comunidad durante los periodos históricos atravesados por Bolivia. Esta Autoridad, ha sufrido, en el tiempo, transformaciones que han ocasionando diversas realidades que casi siempre no han favorecido a los pueblos originarios, como el presente trabajo pretende precisar, ya sea en la mantención de su territorio originario, del sentido de pertenecía al Ayllu Mayor, defensa de sus derechos, la búsqueda de justicia y respeto a su sistema de autoridades. En ese sentido, el Ayllu Chutahua, sociedad agrícola y ganadera, donde se desarrolló la investigación, en la actualidad ha perdido en gran parte las características propias de este “todo” (Ayllu) y con ello el papel de la Autoridad Originaria

ha entrado en un periodo debilitamiento en cuanto a su legitimidad social, política y espiritual, pero no por casualidad sino por las razones arriba citadas y que desarrollaremos, más ampliamente, en este trabajo.

También, en esta larga historia, muchos pueblos originarios han desaparecido y con ellos sus autoridades: en principio, al momento de la invasión, durante la colonia y la república como es el caso de la famosa “Ley de ex vinculación de comunidades” del presidente Tomás Frías en 1874 (Barnadas, 1990). De igual manera, a raíz del la Revolución del 52 y el establecimiento de los sindicatos en las comunidades originarias han reducido en gran medida el papel de las Autoridades Originarias hasta el punto de debilitarlas. Asimismo, la aparición de las sectas religiosas jugó un papel importante en el debilitamiento o desaparición de las autoridades como en el caso del Ayllu Chutahua.

Asimismo, en 1994 en gobierno asume un paradigma multicultural, a través de reformas sociales como complemento a las reformas puramente económicas de 1985 (Hernaiz y Pacheco, 2001), reconociendo en la CPE ha Bolivia como país pluriétnico y multicultural y el reconocimiento constitucional de las Autoridades Originarias a través de la ley INRA, por ejemplo, es de suma importancia porque los vuelve a colocar como sujetos históricos que siguen y deben seguir manteniendo la vigencia de estos pueblos originarios en Bolivia y el mundo: planteándoles solamente la continuidad cultural, por tanto reconociendo su dimensión cultural y étnica, negando, de esta manera, su dimensión política y territorial pues considera al Ayllu como tierras comunitarias de origen (TCOs). A partir, de este contexto se habla también de una Reconstitución de la Identidades Mayores como el grupo étnico Chaqui en el ámbito municipal, departamental y nacional, orientado a la Autonomía como paradigma de lucha para el ejercicio de la libre determinación de estos pueblos y como respuesta a la política multiculturalita del Estado, en acuerdo a Burguete (2010).

De la misma manera, en febrero de 2010 el gobierno entrego la nueva constitución política del Estado en la que establece que Bolivia es un Estado Plurinacional con Autonomías.

Este hecho es un evento histórico en donde el desafío es construir instituciones públicas pluralistas y una sociedad organizada en una lógica descolonizadora y descolonizada. Por ende, es un proceso y a la vez es un hecho concreto complejo que corresponde a una etapa histórica transitoria entre el neocolonialismo y un posible devenir u horizonte de sociedad Estado Pluralista del poder compartido y por tanto anti-neocolonial (Mamani, 2009).

El cómo se está ejecutando el Proyecto de Estado Plurinacional está regido por la Ley Marco de Autonomías, promulgado en junio de de 2010, documento que desde ya es cuestionado por el movimiento Indígena Originario representado por el CONAMAQ, del cual es parte el CAOCH en donde ubicamos al Ayllu Chutahua como célula básica de esta organización, por ser antagónica al proyecto de Estado plurinacional: puntos de divergencia entre el gobierno y el movimiento indígena que desarrollaremos en este trabajo.

Esta Ley propone dos vías de conversión de la tierras comunitarias de origen (TCO), ahora Territorio Indígena Originarios y Campesino (TIOC), a autonomía indígena originario y campesino (AIOC): la vía TIOC y la Municipal. La primera vía es, según el movimiento indígena, el camino coherente con el Estado Plurinacional y la segunda representa la postergación de los derechos fundamentales como el derecho a la libre determinación a través del ejercicio de la Autonomía, como paradigma de lucha de los pueblos indígenas (Burguete, 2010), y el, posible, truncamiento del proceso de reconstitución de las identidades mayores como es el caso del grupo étnico Chaqui, del cual es parte el Ayllu Chutahua y el cual desarrollaremos en nuestro trabajo, de cara a la consolidación de la nación Quechua, Aymara, Guaraní, entre otros.

Siendo el primer caso o el segundo y dando a la relación vital entre Ayllu = Kuraka o Kuraka = Ayllu por su condición de recreador simbólico de la identidad y unidad socioeconómica, política y cultural de los Ayllus (Rasnake, 1989), nos preguntamos ¿Cuál fue el rol histórico del Kuraka en la vigencia del Ayllu Chutahua hasta nuestros días? y, en consecuencia, ¿cuál va a ser el rol de la Autoridad Originaria el Kuraka y junto a él los Kuraquna de menor rango en todo este proceso?: consolidación del grupo étnico Chaqui y

el establecimiento de la Autonomía Indígena. Asimismo, nos preguntamos ¿está en la capacidad de asumir los desafíos antes señalados, en un contexto en donde pareciera se está distorsionando la interpretación del Proyecto de Estado Plurinacional?.

Para respondernos a estas preguntas enmarcamos nuestra investigación dentro de una metodología de investigación participativa y revalorizadora (IPR) y hemos utilizado como método el estudio de caso. Pero, dado a las preguntas que nos hemos planteado vimos la necesidad de ubicar la metodología utilizada dentro del Enfoque Histórico Cultural Lógico, el cual desarrollaremos más adelante, que trata, según Juan San Martín (1997), de comprender a una sociedad indígena, y otros, en su dimensión histórica, actual y futura.

En este sentido, desarrollamos, nuestra pesquisa en cuatro capítulos a la luz del Marco Teórico construido en un primer momento: el primero, está relacionado a estudiar, revisando la historia, el papel de la Autoridad Originaria, el Kuraka, en la vigencia del Ayllu Chutahua hasta nuestros días; el segundo, tiene que ver con conocer la situación actual de la Autoridad Originaria a raíz de las reformas sociales de 1994; el tercer capítulo está centrado en saber los avances en el tema de las aspiraciones de los Indígenas en el derecho a la Libre Determinación a través del ejercicio de la Autonomía, ahora en un contexto de Estado Plurinacional ejecutado por medio de la Ley Marco de Autonomías. El cuarto capítulo está referido, siguiendo el espíritu del enfoque utilizado, a vislumbrar el futuro analizando por ejemplo las potencialidades y desafíos de la Autoridad Originaria en la construcción de la Autonomía Indígena en el Municipio de Chaqui y, finalmente, concluir nuestra investigación con las conclusiones y recomendaciones a partir de lo investigado.

Por lo anteriormente expuesto, el presente trabajo de investigación persiguió los siguientes objetivos:

## **Objetivo general**

Conocer cuál es el papel histórico y actual de la Autoridad Originaria en la vigencia del Ayllu Chutahua y en la construcción de la Autonomía Indígena en el Municipio de Chaqui.

## **Objetivos específicos**

- Conocer el papel de la Autoridad Originaria en la Vigencia del Ayllu Chutahua en el Municipio de Chaqui, a través de revisar la historia.
- Saber, cuál es la característica y papel de esta institución política originaria en la actualidad en el Ayllu Chutahua en el nuevo contexto de Autonomías Indígenas que vive el municipio de Chaqui.
- Vislumbrar, potencialidades y desafíos de las Autoridades Originarias en el Ayllu Chutahua en el proceso de construcción de Autonomía Indígena que puede desarrollarse en el municipio de Chaqui.

## **Hipótesis**

Dado a que existe un lazo vital entre Kuraka y Ayllu, existe, por tanto, un vínculo capital entre Kuraka y Autonomía Indígena, de ahí se desprende el hecho de que si se establece un Municipio Indígena, en el Municipio de Chaqui, hay la posibilidad de debilitar e incluso desaparecer la identidad Chutahua, la Identidad Étnica Chaqui y por tanto vaciar de sentido el proyecto de Estado Plurinacional, porque el protagonista de un municipio es y ha sido el Alcalde.



## **METODOLOGÍA.**

### **Ubicación del Ayllu en estudio**

Geográficamente, el Ayllu Chutahua, se encuentra hacia el sur este del departamento de Potosí, concretamente en la provincia Cornelio Saavedra en el municipio de Chaqui: desde 1863 forma parte del Cantón Chaqui. Asimismo, es uno de los nueve Ayllus vigentes en el indicado municipio.

Según la lectura de los mapas cartográficos se sitúa entre los 19° 30' y 19° 45' de latitud sur con respecto a la línea del Ecuador y a los 65° 30' y 65° 45' de longitud oeste con referencia al meridiano de Greenwich<sup>14</sup>.

### **Clima**

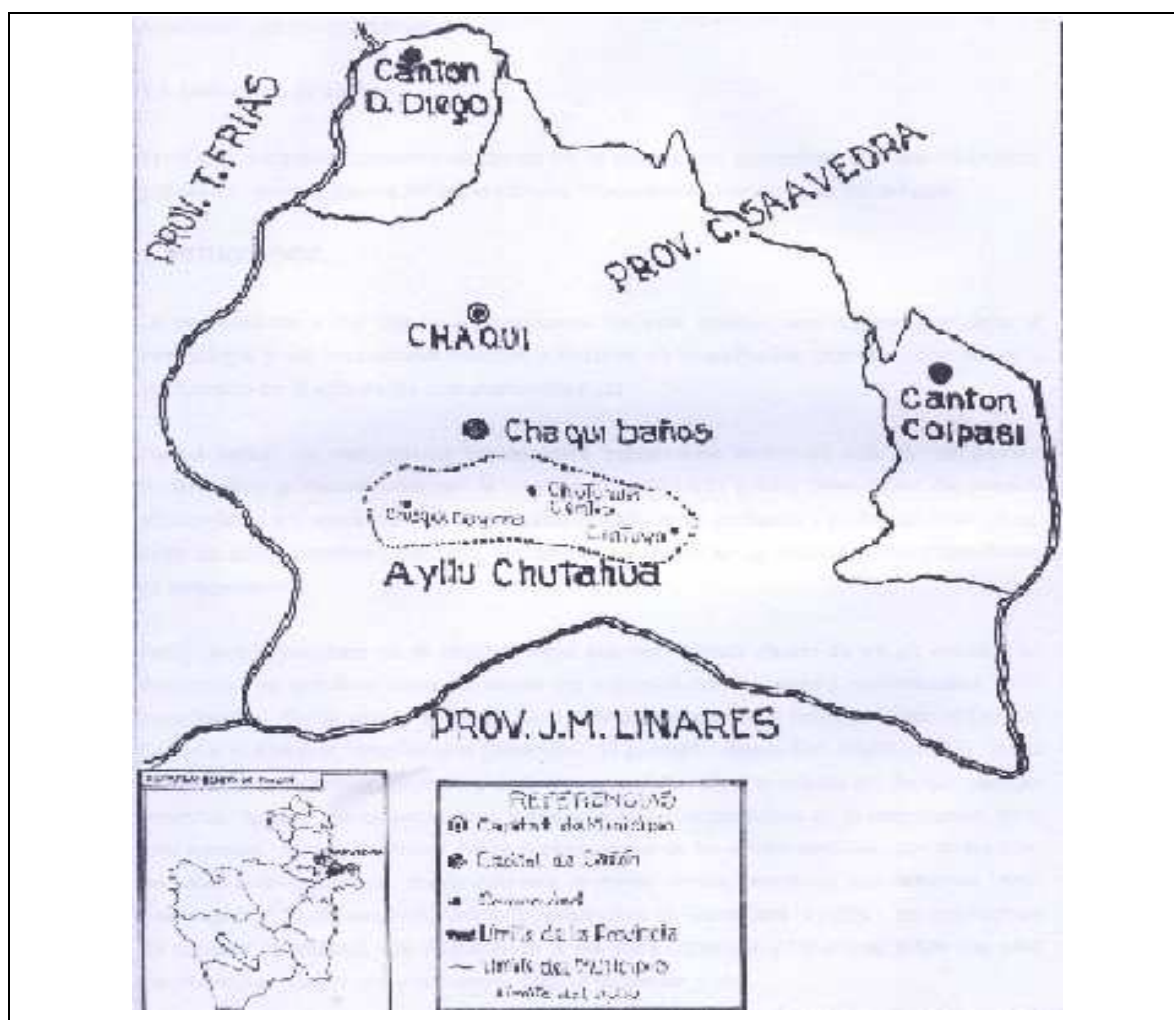
El territorio de los Chutahua comprende una superficie de 932 hectáreas aproximadamente, dispuesto en un rango de 3000 a 4000 m/s/n/m, en las faldas de los cerros que conforman la cordillera del Kharikhari. Siguiendo la clasificación climática de Tornwhaite, predominan los tipos climáticos semi - áridos seco y sub húmedo seco, la temperatura promedio fluctúa entre 13° y 19° C. Para el periodo agrícola 1991 - 92 para el Cantón Chaqui alcanzó una precipitación pluvial de 444.5 mm, siendo la precipitación anual promedio para 10 años de 440.20 mm. La época de lluvias comprende de noviembre a abril, periodo donde se concentra el 95 % de las precipitaciones anuales. Los vientos son variables, con una velocidad de hasta 50 kilómetros por hora. La humedad relativa ambiente varía entre 40 y 70 %. Las granizadas y heladas son frecuentes en los meses de mayo y julio (PDM, 1999 - 2003).

## Recursos Humanos.

Basado en los resultados obtenidos, en el Plan de Desarrollo Municipal, en 1998, del municipio de Chaqui, el Ayllu cuenta con tres comunidades principales: Chuquicayara, Chutahua Centro y Cantuyo. La primera cuenta con 47 familias, la segunda, con 122 y la tercera comunidad con 138 familias, haciendo un total 307 familias y una población total de 1577 habitantes, aproximadamente (PDM – 1999 - 2003).

Figura N° 1

### MAPA DE UBICACIÓN DEL AYLLU EN ESTUDIO



Fuente: Plan de Desarrollo Municipal, PDM 1999 – 2003.

<sup>14</sup> Plan de Desarrollo Municipal, PDM 1999 – 2003.

## **METODO**

Son dos aspectos importantes que nos llevaron a desarrollar una metodología que estuviese inscrita dentro de una “Investigación Participativa Revalorizadora”, la cual, según San Marín (1997), tiene el rol de generar conocimiento y/o revalorizar saberes locales basados en la confianza y el diálogo intercultural entre los actores locales y externos, encaminado a apoyar la vigorización de las capacidades de autodesarrollo. El primer aspecto, está relacionado a la problemática y objetivos del trabajo, y, el segundo aspecto tiene que ver con el hecho de que nuestra pesquisa estuvo realizada en un contexto de reconstitución de la Identidad Étnica Chaqui, es decir que cualquier investigación que se hiciese en el municipio de Chaqui tenía que llevar a los habitantes del Ayllu al conocimiento de su historia, pensarse hoy y ver por donde tenían que caminar.

En consecuencia, el método utilizado en el presente trabajo es el Estudio de Caso que, desde la perspectiva de Espinoza (2000), hace referencia al estudio dirigido a un conjunto de personas, en el propósito de comprender el ciclo vital de la unidad individualizada, correspondiente a ese grupo o institución social como es el caso de la Autoridad Originaria en el Ayllu Chutahua. Como método examina y analiza con mucha profundidad la interacción de los factores que generan efectos y para su desarrollo utiliza información cualitativa y cuantitativa. Asimismo, hace énfasis en el trabajo empírico y por otro requiere de un marco teórico para analizar e interpretar los datos recolectados.

Por otro lado, el objeto de nuestro estudio es el Kurakazgo o el sistema de Autoridades Originarias del Ayllu Chutahua, pero no podemos investigar esta institución sin tomar en cuenta otros ámbitos a los cuales este organismo está indisolublemente unido: ámbito social, material y espiritual (Rasnake, 1989 y San Martín, 1997). Por esta razón, la interpretación de los datos o la realidad tiene que estar ubicado dentro de un enfoque de desarrollo, ya que ésta ubicación define los principios conceptuales y operacionales de la investigación. En tal virtud, la metodología está enmarcada en el Enfoque Histórico Cultural Lógico que según San Martín (1997), es la manera de comprender, analizar y

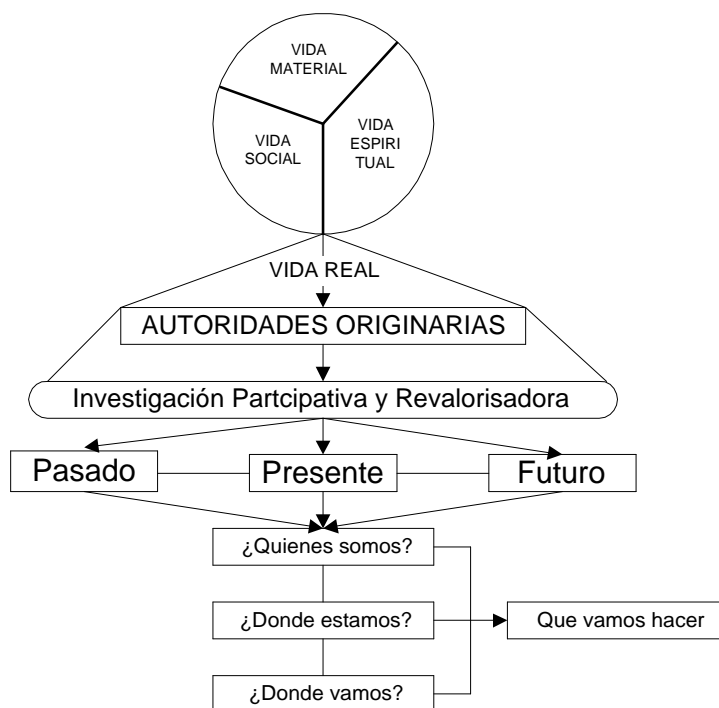
estudiar la realidad de una cultura en tiempo pasado, presente, futuro y espacio, fundamentada en la interrelación de la vida material, social, espiritual desde la perspectiva de los actores sociales, con la finalidad de saber quiénes somos, donde estamos, a donde vamos y entonces que debemos hacer (ver figura n° 2).

### Técnicas de investigación.

Las técnicas de investigación fueron seleccionados de tal manera que permitan, en la medida de las posibilidades, una participación de los habitantes del Ayllu en la investigación que a continuación detallamos:

Figura No 2

### ENFOQUE HISTÓRICO CULTURAL LÓGICO



Fuente: Elaboración propia en base a la ponencia del Ing. Juan San Martín (Curso Nacional sobre Agroecología y Desarrollo Sostenible nivel I, marzo del 2008).

### **Observación participante y no participante.**

El participar en algunas actividades realizadas por la comunidad: limpieza de caminos, desparasitación del ganado, entre otros, fue muy importante ya que nos permitió, en primer lugar, ganar la confianza de los habitantes del Ayllu, y, segundo lugar, captar no solo los fenómenos objetivos y manifiestos, sino el también el sentido subjetivo, implícitos en ellos. También, no en todos los casos requería una participación directa del observador como por ejemplo las reuniones comunales, de Ayllu y otros eventos como la participación en talleres a nivel del Ayllus de Chaqui y de regiones, pero requería que en todo momento la observación sea consciente, dirigida y ordenada hacia la finalidad propuesta (Ander, 1995: 203).

### **Talleres.**

Una parte de la recolección de datos, estuvieron basados en la realización de los talleres comunales. Por ejemplo, para ver el papel de las Autoridades Originarias y Comunales, se preparo una serie de preguntas encaminadas a recoger los datos respecto al tema: divididos en pequeños grupos los cuales respondían a las preguntas y las respuestas eran presentadas en paleógrafos (ver anexos) en forma escrita o con dibujos. Asimismo, se ponía a consideración lo mencionado en el papel para ser corregido por los mismos participantes del taller. Dado el carácter libre de los talleres y el tiempo de los habitantes del Ayllu se hicieron un taller en cada comunidad, es decir Chuquicayara, Chutahua Centro y Cantuyo.

### **Participación en talleres auspiciados por otras instituciones.**

En este contexto de leyes y derechos, en el cual el Estado tiende a democratizarse mucho más dando responsabilidades a la sociedad civil, aunque no capacidades, instituciones como el ISALP estuvieron realizando, talleres, reuniones de capacitación respecto a las Leyes vigentes en el país. A estas reuniones y talleres asisten también los habitantes del Ayllu Chutahua. Por esta razón y por los objetivos que persigue este trabajo se ha

participado en los talleres mencionados, para recolectar información que interese a la investigación.

### **Entrevistas semiestructuradas**

Se preparó un cuestionario de preguntas para entablar una conversación, sobre todo con los jóvenes que son mucho más abiertos, con determinadas personas y momentos (descanso). Fueron 21 entrevistas las que pudimos realizar en función a la apertura o no de los habitantes del Ayllu (ver anexos).

### **Encuestas.**

Se utilizó esta técnica para recolectar datos complementarios para la sistematización de los resultados, sobre todo aquellos que necesariamente debían ser cuantificados estadísticamente: edad, instrucción, de las Autoridades Originarias, por ejemplo. El número de encuestas estuvo en función al número de Autoridades que habían prestado sus servicios desde 1996. Algunos de ellos ya habían muerto (3) y algunos no quisieron ser entrevistados por la edad avanzada (7). En consecuencia se realizaron 23 Encuestas (ver anexos). De igual manera, respecto a conseguir datos estadísticos relacionados o grado de instrucción, tasa de analfabetismo del Ayllu... fueron tomados del Plan de Desarrollo Municipal 1999 – 2003.

### **Revisión y sistematización de fuentes publicadas.**

Para la concreción del primer objetivo específico y dentro de los Enfoques propuestos de investigación, se recurrió a la revisión, estudio y sistematización de las fuentes publicadas, referidas al aspecto histórico de las autoridades originarias. Asimismo, la revisión de documentos como el PDM 2004 - 2006 del municipio de Chaqui, nos permitió obtener datos complementarios de las comunidades que conforman el Ayllu Chutahua.

## MARCO TEÓRICO

### IMPORTANCIA DE LA LECTURA HISTÓRICA PARA EL PRESENTE Y EL FUTURO.

Cada realidad personal o de grupo, es el resultado de una serie de acontecimientos sucedidos en el pasado que generalmente son recogidos como Historia o conservados en la memoria histórica de un pueblo. En otras palabras, lo que uno es, lo que son o lo que somos no es pura casualidad, sino responde a circunstancias vividas en el pasado más cercano o lejano. De ahí, es que para describir cualquier problema o hecho, siempre vamos hablar de los antecedentes para entender, a través de revisar el pasado, el presente.

Por ejemplo, Granda (1993) menciona que para entender la situación actual del capitalismo que se impone mundialmente, la revisión de su origen es vital. De igual manera, Irene Hernáiz y Diego Pacheco (2001) afirman que recuperar y tener en cuenta a la historia como un elemento que condiciona, no de manera arbitraria, la realidad de las sociedades, es muy importante. En tal ejercicio, descubrimos, muchas veces, que los problemas no son nuevos, sino que han estado presentes en la historia y que generalmente no han sido resueltos como el problema de tierra y territorio en el caso de los indígenas en Bolivia y otros países.

Otro ejemplo que puede ilustrar de mejor manera lo que queremos decir está relacionado a los, primeros, investigadores que empezaron a averiguar las realidades de los grupos humanos de los Andes peruanos, para Ranaske (1989), muchos ellos suponían, al parecer, que las comunidades que encontraron llenaban las características de “Comunidad” sugeridos por Eric Wolf<sup>1</sup>. Hasta hoy en día algunas de sus premisas iluminan aspectos de la vida rural, sin tomar en cuenta aspectos históricos<sup>2</sup>. Posteriores investigaciones

---

<sup>1</sup> Eric Wolf, 1986, en su libro “las vicisitudes de las Comunidades cerradas y corporativas” hace un estudio y a la vez va dando una serie de características de los campesinos Andinos del Perú como personas y comunidades de una naturaleza corporativa y cerrada

<sup>2</sup> Hoy día muchas personas ven a los indígenas como personas cerradas, ignorantes, pegados a su tradición y que por esa causa el “desarrollo” les va a resultar muy difícil

históricas demuestran que estas realidades, de los pueblos indígenas del Perú y otros pueblos, tienen sus raíces a la experiencia del colonialismo y neocolonialismo. Si los investigadores hubieran incluido una dimensión histórica para reforzar las hipótesis referentes a la naturaleza “cerrada” de las comunidades andinas, habrían podido apreciar más adecuadamente la Historia política particular del Perú del Siglo XX (Rasnake, 1989).

Pero, eso de revisar la historia no se queda ahí, sino tiende a trascender más allá, es decir revisar el pasado para entendernos hoy pero sobre todo para saber hacia dónde vamos. En tal virtud, Albó (1990) decía que revisar la historia no debe ser por simple afán intelectual, sino por el interés primordial de transformar el futuro cuando ésta es adversa a la mayoría pobre u oprimida de Bolivia y el mundo.

Entonces, revisar la historia es fundamental para hacer una nueva percepción del pasado el cual nos puede ayudar a comprender mucho mejor nuestro presente intentando interpretar lo que muchos filósofos, sociólogos, teólogos y politólogos llaman “los Signos de los Tiempos” y a partir de ello orientar en la medida de nuestras posibilidades nuestro futuro.

## **IMPORTANCIA DEL ESTUDIO HISTÓRICO Y ACTUAL DE LAS AUTORIDADES ORIGINARIAS DE LOS AYLLUS BOLIVIANOS.**

Los Ayllus, unidades básicas de organización socioeconómica y política en la antigüedad, hoy todavía vigentes en Bolivia, han sido estudiados por numerosos antropólogos como Olivia Harris (1978 a 1985) al Ayllu Laymi, Tristán Platt (1976 a 1982) al Ayllu Macha, entre otros. Estos trabajos han supuesto revisar archivos y fuentes publicadas para contextualizar la situación actual de los Ayllus. Sin duda, estas investigaciones arrojaron una información vital que nos permite entender hoy la actualidad de los Ayllus en Bolivia.

Estos trabajos nos han proporcionado material para poder entender o percibir los muchos factores que posibilitaron la permanencia de los Ayllus en Bolivia. Uno de esos factores, sino el más importante, coincidiendo con Rasnake (1989) y Barnadas (1990), no ha sido,



sino hasta hace poco tiempo, estudiado exclusivamente, el *Kuraka* o autoridad mayor y en torno a él a los *Kuraqkuna*, autoridades de menor rango. Tan importante es el *Kuraka*, según nuestro trabajo y coincidiendo con Barnadas (1990), que cuando nos referimos al Ayllu estamos hablando también del *Kuraka* o viceversa, estos dos ámbitos están vitalmente relacionados, es decir no hay Ayllu sino hay *Kuraka* o al revés. Entonces, nos preguntamos ¿qué papel a jugado esta Autoridad y en torno a él los otros *Kuraqkuna* en la vigencia del los Ayllus a través de los distintos momentos históricos de Bolivia? Sobre el tema, y para una mejor matización, Barnadas (1990) decía que, al hablar de la encomienda, la corona Española asignaba al Kuraka una función fundamental de ser una pieza mediadora entre el colono encomendero y la base tributaria. Esa función ubicaba al Kuraka en una doble lealtad: al encomendero y a los encomendados. Joseph Barnadas (1990) menciona que el establecimiento de las tributaciones no fue tomada por los indígenas y sus autoridades de manera tranquila, sino que genero muchos disturbios y protestas entre los indígenas. En consecuencia, Barnadas afirma, una vez más, que el Kuraka fue una pieza clave, cuyo estudio pormenorizado, según épocas y zonas, contribuiría enormemente a entender toda una serie de coyunturas en los que se podía ver involucrado un Ayllu, solamente a propósito de la encomienda.

Por otro lado, a partir de 1990, han surgido al escenario político y social de Bolivia los indígenas del oriente, quienes en 1990 realizaron su “primera marcha indígena” por la dignidad y el territorio, en un contexto global de resurgimiento de los pueblos indígena, en el ámbito nacional e internacional: con la elevación a rango de ley el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) el año de 1991, acción que definiría el nuevo y a la vez antiguo sentido de lucha de los pueblos originarios: en el pasado por tierra y en el presente por territorio. En este contexto, en los periodos de 1993 a 1997 se aprobaron un grupo de reformas sociales destinadas a democratizar al Estado, inscrito en un paradigma Multicultural (Burguete, 2010), y complementar las reformas iniciales de 1985 (puramente económicas) dentro de las cuales se inscribe la Ley 1715, llamado también Ley INRA (Hernaiz y Pacheco, 2001). En este intento de construcción de un nuevo marco social, económico y político para el país, la temática cultural no estuvo ausente,

adquiriendo características insospechadas en el pasado, reflejadas en el reconocimiento de los derechos culturales fundamentales de los pueblos indígenas en la Constitución Política del Estado de 1995 (suscritas en la ley de la participación popular, ley INRA y la ley de municipalidades). Lo trascendente de este hecho fue, precisamente, el reconocimiento de las autoridades originarias como entes importantes en la organización de los Ayllus como Tierras Comunitarias de Origen.

Por las razones arriba descritas, podemos decir que la década de los 90 fue, sin duda alguna, el preámbulo para un paso cualitativo que se ha desarrollado a partir del año 2000, cuyos hitos los analizaremos en esta pesquisa, y que ha concluido con un punto de partida la “Asamblea Constituyente” y la puesta en marcha de una nueva constitución política que establece que Bolivia es un Estado Plurinacional Comunitario. Hoy, después de un año y algunos meses ha sido aprobada, en grande, la Ley Marco de Autonomías que en resumen significa la reorganización territorial y por tanto la distribución del poder en un nuevo marco social, económico y político (Albo, 2010) en tres ámbitos la departamental, la municipal y la Autonomía Indígena.

Autonomía Indígena Originario y Campesino, que puede estar basada en las TCOs ahora llamadas TIOCs (Albó, 2010) en donde, desde 1996, muchos Ayllus sanearon sus tierras bajo esta modalidad. Entonces, hoy, por un lado, como en ninguna otra parte de la historia boliviana la figura del *Kuraka* o la institución de *Kurakazgo* es de vital importancia si entendemos que él mismo es el recreador simbólico de las sociedades andinas llamadas Ayllus, y, por el otro, al mismo tiempo que Bolivia se organiza en Autonomías, se está dando, a partir del año 2000, la reconstitución de las antiguas nacionalidades precolombinas, en primer lugar, como una respuesta política al ejercicio de la libre determinación como respuesta política al multiculturalismo constitucional, (Burguete, 2010), y, en segundo lugar, garantizar la ejecución de los principios plurinacionales del Estado Boliviano. Por tanto, no está por demás decir que la institución del *Kurakazgo* resulta ser de vital importancia ya que cuando hablamos de reconstitución de las

identidades mayores estamos hablando, también, de la reconstitución de los *Kurakazgo* de mayor rango como el de los Antiguos señores Aymaras.

### **EI KURAKA Y LA RECREACIÓN SOCIAL A TRAVÉS DE LA RECREACIÓN DEL MUNDO SIMBÓLICO DEL AYLLU.**

En la mayoría de los Pueblos Originarios y otros pueblos donde la escritura no es cultural, tanto las relaciones igualitarias como las relaciones de poder, entre los miembros y otros estratos sociales, se manifiestan en el Ritual. En el Rito, los Ayllus concretizan una cierta cosmovisión y, al mismo tiempo, tratan de comprender las implicaciones sociales que regirán en torno a sus vidas. Es decir, el Rito tiene el papel de recrear la sociedad. En ese sentido, el *Kuraka*, por medio de sistema de símbolos expresados en el rito, tiene la función vital de recrear año tras año el Ayllu (Rasnake, 1989).

En tal virtud, es necesario conocer el significado de algunos conceptos que giran en torno al Rito de recreación social del Ayllu a cargo del *Kuraka*, para entender lo expresado líneas arriba.

#### **Lo Simbólico.**

En los últimos años se ha escrito mucho respecto a la antropología simbólica. Estos estudios nos hicieron ver como las formas culturales motivan a las personas a actuar como miembros de una sociedad, es decir da identidad o vínculos a un grupo humano. Por otro lado, también, esos significado culturales, expresadas en el rito, pueden ser utilizadas para manipular a grupos humanos para fines individuales o de grupo. Estas investigaciones acerca del simbolismo han intentado tratar como tema principal las relaciones que existen entre las formas simbólicas, el poder y la estratificación social (Rasnake, 1989)

Víctor Turner (1985) denominaba a estos símbolos amplios, Poder y Estratificación Social, “símbolos dominantes” en torno a ellos se estructuran importantes rituales sociales.

Asimismo, para Turner estos símbolos dominantes tienen tres características fundamentales: la condensación que quiere decir tener la capacidad de representar a muchas cosas en una única forma; la unificación de significantes dispares, propiedad de incluir referentes dentro de una variedad de sentidos del símbolo que pueden pertenecer a muy diversos campos; por último, tener la capacidad de la polarización de los sentidos, es decir los referentes tienden agruparse en dos polos, el sensorial y el normativo o ideológico (Turner 1967:28).

Turner (1985) nos proporciona tres pautas principales para poder reconocer, en los fenómenos sociales en el flujo diario de la vida, los símbolos dominantes. En ese sentido, propone tres tipos de datos. En primer lugar, la forma externa, es decir como las personas especializadas o no interpretan sobre el símbolo; en segundo lugar, el contexto en que este símbolo es manifestado: En este último, existen dos tipos de datos, por un lado, al símbolo se lo ubica dentro de un sistema de símbolos, y, por el otro, se ejecuta un análisis operativo que se concentra en la manera cómo la gente utiliza el símbolo o participa de él. Es ahí donde los hechos sociales relativos a los símbolos permiten la revelación de actitudes hacia los mismos que de otra manera no hubieran podido ser descubiertas.

### **El Rito.**

Como hemos visto los símbolos no se dan en forma solitaria sino que forman sistemas de símbolos que en su conjunto forman el Ritual, un término que es utilizado en un sentido amplio que incluye cualquier manifestación cultural normativizada y condensada simbólicamente.

En tal sentido, Roger Rasnake (1989) en su trabajo “Autoridad y poder en los Andes” ha distinguido algunas características del Rito: la primera característica está relacionada al hecho de que en el Ritual revela los valores más profundos y en el mismo los hombres expresan lo que más los conmueve, y, puesto que la forma de expresión es convencional y obligatoria, son los valores del grupo los que se revelan. La segunda característica es tiene

que ver con que los símbolos dominantes conceden capacidades de construcción, a nivel del conocimiento, de cómo es el mundo y la sociedad en su nivel más fundamental (sus modelos de) junto a una afirmación normativa (valores, principios y otros) de cómo deben actuar los seres sociales dentro de esa forma de ver el mundo (sus modelos para).

Esto quiere decir que los símbolos encarnan actitudes porque en el rito se expresa una gama de ideas y valores que de alguna manera orientan la vida individual y del grupo. Las características, arriba mencionadas, nos dan a entender que el Ritual es, en definitiva, un momento en el que los participantes, conscientemente, pueden aceptar los símbolos expresados, como parte de todos ellos: grupo, comunidad indígena, sociedad, partidos, entre otros, es decir da identidad de grupo: las personas se sienten parte de un grupo porque comparten la forma de ver el mundo. De esta manera según, Berger y Luckmann (1967), se da y se ha dado la recreación de identidades o instituciones a lo largo de la historia. Dicho de otra forma, el Rito renueva o recrea una construcción particular y unifica el significado más amplio de la vida social.

### **Los símbolos dominantes y la acción social.**

Asimismo, Marquina Espinosa y E. Ramírez Goicoechea (2006) mencionan que no hay que pensar que el rito es rígido o inalterable que tiene por función mantener la unidad o recuperar a las personas que han dejado de pertenecer al grupo humano, es decir que el Ritual y los símbolos pueden ser creativamente re - elaborados por los miembros del grupo capaces de formular nuevas formas sociales de entender el mundo. Esto puede llevar a una acción Social de acuerdo a como, a través de los ritos, se ve el mundo, que en muchos caso puede ser contestataria en la lucha por el poder y contra la opresión, por ejemplo.

Por Otro lado, uno de los más importantes aspectos de las élites dominantes es su control sobre los medios de producción simbólica, especialmente la de los medios de comunicación social, las escuelas y las celebraciones a nivel estatal como las fiestas cívicas en el cual se imponen un conjunto hegemónico de símbolos que facilitan su estatus

en la mayoría de los casos (Louis Althusser, 1969). En tal situación, los símbolos sirven también para dominar y manipular a los desposeídos y postergar o prevenir posibles reivindicaciones por justicia. En todo caso, lo simbólico promueve la acción social positiva o negativa. Contrariamente a esta característica, Rasnake (1989) insiste que los sistemas de símbolos pueden servir de estímulo para un nuevo orden social. Es decir, que allí donde existe conflicto y lucha real, donde el grupo debe tratar de lograr coherencia y autonomía frente a los mecanismos de explotación y transferencias de recursos o frente a las imposiciones de un poder político arbitrario en manos de una élite ajena, los rituales no deben ignorar esas realidades sociales y deben de alguna manera reflexionar sobre ellas.

### **El Bastón de mando y Kuraka como símbolos dominantes.**

Consideramos, antes de abordar el tema, trascendente comprender el significado de lo simbólico ya que ejercicio nos ayudara a explicar o describir un símbolo dominante que se manifiestan en los Ayllus “el Bastón de Mando” del *Kuraka*: llamado comúnmente Autoridades Originarias de los andes (Pérez B, 2001) y más concretamente de la región boliviana y en Particular en el Ayllu Chutahua, objeto de nuestro trabajo.

En todas sus participaciones oficiales (Fiestas, reuniones, trabajos. etc.), las autoridades van acompañados de su bastón de mando, que en muchos Ayllus es llamado *Kinsa Rey* o *Rey Tata* como en el Caso de Chutahua. A simple vista se podría decir que es una insignia del cargo, es decir que la pareja que lo porta han asumido uno de los cargos *Kuraqkuna*. Pero, el Bastón de mando es más que eso, de hecho es el “símbolo dominante”, apoyados en Turner (1967), es decir que sobre el reposa la totalidad y la complejidad del sentido que sustenta la institución de los que tienen por servicio el recrear la identidad de un Ayllu (Rasnake, 1989).

Respecto al origen del Basto de Mando, no se lo ha definido con seguridad ya que esta simbología andina también coincide con la europea, el cetro (Ordoñez, 1918). En lo que hoy es Bolivia, el ejemplo mejor conocido del uso de la vara en el simbolismo arcaico sería

el del Dios que domina la Puerta del Sol en Tiahuanaco; 10000 a 12000 años A.C. En cambio la Vara o bastón es una insignia del poder político en España y sus colonias. Por ejemplo, las ordenanzas del virrey Francisco de Toledo, promulgadas a la vez que se crearon las reducciones, especificaron que las autoridades nativas deben llevar un Bastón de madera como una señal de su oficio (Rasnake, 1989).

Hablando de su descripción, el Bastón de Mando consiste en un palo largo de unos 90 centímetros más o menos, delgado, hecho de una madera tropical en el cual un platero pule la madera hasta que este brille y luego la adorna con anillos de metal (con figuras) insertos a lo largo del palo. En muchos Ayllus, el Bastón de Mando de las autoridades de menor rango es solamente una vara de madera sin adornos de metal, pero si con un adorno confeccionado de lana de llama o de algún camélido. En cuanto a cómo son adquiridos, en la mayoría de los casos son heredados de generación a generación. A las personas que les ha tocado un cargo y no lo tienen entonces se prestan y otros los adquieren de los joyeros que suelen confeccionarlo (Rasnake, 1989)

Lo más importante del Bastón de Mando es que se lo concibe como un lugar de lo divino vinculado a la salud de los hombres y de los animales y la buena bondad de la naturaleza que ofrenda a sus hijos sus frutos. La vara en su naturaleza del ser caprichoso o enojón *phiña* debe ser siempre tratado con afecto, respeto y muchas veces con miedo. Cuando los que poseen un bastón de mando no realizan los deberes que les corresponden, entonces, se cree que, en represalia, el bastón de mando retira su poder subyacente de alguna parte del ámbito que controla y entonces sobre viene la desgracia. Tenerlo, tiene sus riesgos, pero también mantiene la esperanza de una protección ante algunos de los peligros de la vida. Las reglas de propiedad y de herencia muestran que tienen especial relación con los varones y especialmente con las autoridades mayores *Kuraqkuna*. Finalmente, los rituales bañar con sangre *yawarchay* y dar pedazos de carne *k'ichira* dedicados al Bastón revelan que este está conceptualmente vinculado con el cóndor macho (Rasnake, 1989).

Por otro lado, muchas de las significaciones del bastón hacen ciertas alusiones ambiguas a la sociedad dominante, apoyándonos en los criterios de Tuner (1965) para interpretar o

significar ciertos ritos, observamos que el poder de las varas o bastón de mando, proviene, también, del respaldo espiritual de una institución: la iglesia Católica, directamente vinculada a las clases dominantes (Rasnake, 1989) y cuyo centro de autoridad está fuera del Ayllu, es decir un bastón que no se le ha dado una misa, donde generalmente es bendecido, no tiene ningún poder especial o espiritual, simplemente es un palo cualquiera. Esto se puede explicar a los principios de reciprocidad manifestados por los Ayllus hacia el Estado por el derecho de control colectivo de sus territorios (Platt, 1982).

Del mismo modo, Roger Rasnake, sitúa el símbolo clave dentro de un contexto más amplio de pensamiento y acción examinando dos representaciones de poder sobrenatural: la *Pachamama*, Madre Tierra, y los *Jach'aranas*, amos o señores de los cerros,. Rasnake, dice que la *Pachamama*, en casi todas las nacionalidades andinas, es concebida como la más amplia y englobante de todas las deidades, sus poderes y la amplitud de su interés en los asuntos humanos varían de acuerdo al contexto de referencia y de la particular situación del ritual. Básicamente a la *Pachamama* se la identifica con la tierra. Al nivel más extenso representa al mundo físico, en pareja con el sol, llamado nuestro Dios o nuestro amo. En este contexto, la tierra se concibe femenina mientras que el poder de sol radica en su capacidad masculina de inseminar la tierra y posibilitar la vida. Así, todo lo que está sobre o en la tierra es o está sustentado por la *Pachamama*. En cambio lo *Jach'aranas* son los amos o divinidades de las montañas que tienen el control y la responsabilidad especial de los animales, los cuales en realidad pasan la mayor parte del año pastando en sus laderas, lejos de las poblaciones. Los ritos propiciados a las divinidades de las montañas son realizados en invierno cuando la fertilidad de la tierra descansa.

Tanto la *Pachamama*, el bastón de mando y los *Jach'aranas* son *phiña*, de un posible mal genio, cuyas acciones no se pueden presidir. Exigen a los humanos, con quienes tienen relación, los alimenten con sus ofrendas y como recompensa les protegen y les amparan. De igual manera, las montañas también son hombre y mujer: a las montañas machos se les dice *Mallkus* y a las hembras se les dice *T'allas* (Rasnake, 1989). De ahí que los habitantes del Ayllu Chutahua, y otros, al referirse al *Kuraka* y su esposa le dicen con



respeto padre *Tata Mallku*: cóndor, montaña o nevados, y madre *Mama T'alla*, montañas hembra, respectivamente.

### **El Kuraka como nexo Simbólico.**

En consecuencia afirmamos coincidiendo con Rasnake (1989) que Bastón de Mando está vitalmente relacionado, como anteriormente mencionamos, con el cóndor macho y esta ave con los amos o dioses de las montañas. Por esta razón, Rasnake, concluye que el Kuraka es considerado el bastón de mando en forma humana y el bastón de mando llega ser el *Kuraka* “sacralizado” y así como en los *Jach'acaranas* hay *Mallkus* y *T'allas* a la Pareja *Kuraka* se le dice respetuosamente “*Tata Mallku*” y “*Mama T'alla*”. También, esta identificación del *Kuraka* con la Vara y el *Mallku* se evidencia en varias formas, por ejemplo, los *Kuraqkuna* varones llevan siempre un poncho doblado sobre el hombro como signo de su cargo mientras los ejerce; nadie más usa el poncho de la misma manera. Análogamente, el Bastón de Mando debe estar envuelto en su poncho, la Chalina (bufanda) de lana de vicuña (pero esto no ocurre en todos los Ayllus).

Asimismo, durante su mandato la Pareja *Kuraka* no auspician ninguna fiesta, sino que acompañan al resto del los *Kuraqkuna* en sus deberes ceremoniales. En tal virtud, la Pareja *Kuraka* son considerados los padres o mayores del Ayllu.

Por otro lado, Rasnake decía que estas asociaciones colocan a los *Kuraqkuna* en una posición mediadora entre los habitantes de los Ayllus, que les han delegado su autoridad, y los poderes espirituales que se creen determinan los destinos y el bienestar de los hombres del grupo. Esto ha sido así desde tiempos muy antiguos, aun antes de la colonia, es decir los *Kuraqkuna* representan a su Ayllu ante las fuerzas “superiores” y “exteriores”. Igualmente, tiene un significado simbólico de sometimiento o entrar en reciprocidad con las fuerzas exteriores reconociéndoles su superioridad y manifestando el deseo de que el Estado le permita seguir controlando sus territorios, para seguir recreando sus identidades, en acuerdo a Platt (1982). Esta situación, no es una novedad ya que si revisamos la historia

los indígenas de los Ayllus y sus ancestros nunca han estado libres de dominación externa desde la invasión incaica y la española (Albo y Barnadas, 1990).

Otro aspecto que puede argumentar a esta intermediación con lo externo, es la comparación del bastón de mando con *Wiracocha*, en tal sentido, cualquiera haya sido el origen del concepto del Dios creador de piel blanca que existía en las épocas precolombinas, todos los indígenas están muy conscientes de que hoy en día, gente que aproximadamente responde a esa descripción los bolivianos criollos y los extranjeros-controlaban el gobierno central y, en la mayoría de los casos, administran la riqueza de las ciudades. Esto se refleja en algunas ambigüedades a fines a su concepción de lo *Jach'ranas* los *Apus* que administran las riquezas de la naturaleza (Rasnake, 1989).

### **Las fiestas lugar donde los Kurakas, a través de los ritos, recrean la identidad del Ayllu.**

Las fiestas cívicas en conmemoración a algún héroe nacional son, desde la perspectiva de Víctor Turner, uno de muchos, símbolos que usa el Estado y los grupos dominantes para lograr cohesión, adición, aceptación, sentido de pertenencia o conciencia nacional. Desde este punto de vista la fiesta en el mundo Andino es de vital importancia dado que en este evento se manifiestan los símbolos, elaborado en el Rito, encargados de crear el yo colectivo, sentido de pertenecía, identidad y lugar en el mundo (Turner, 1965).

En tal sentido, en el mundo andino hay numerosas fiestas que en sus orígenes eran propias, en todos los sentidos, de los grupos étnicos que poblaban los Andes. Durante la época colonial la iglesia católica ha disfrazado las fiestas indígenas, interponiendo sus fiestas dedicadas a sus santos celebrándolos los mismos días en que se celebraban las fiestas autóctonas (Albo, 1990).

Hoy en día esas fiestas están presentes en todos los Ayllus en un sistema o calendario de fiestas religiosas y no religiosas que generalmente se celebran en los pueblos criollos

(reducciones antes). Aquí no vamos a explicar el sentido o el cuándo se realiza una determinada fiesta, pero si vamos a manifestar la relación de las fiestas con los *Kurakas*.

La pareja *Kuraka*, durante su mandato no auspicia ninguna fiesta, sino, acompañan a los *Kuraqkuna* de menor rango en sus deberes ceremoniales, pero siempre están presentes en todas las fiestas portando el Bastón Mando (Rasnake, 1989). La fiesta, en el mundo andino, es un momento o espacio donde se realizan también los rituales, que como Turner menciona, es un momento en cual el símbolo dominante se manifiesta como parte de un sistema de símbolos que revelan o dotan a los participantes la capacidad construir o concebir el mundo y los valores dentro de él, que suscitan el orden social y recrean la identidad del grupo humano.

Por tal razón, los *Kuraka*, como menciona Rasnake (1989), en las fiestas, a través de ritual, concretizan o afirman el nexo entre las personas y las divinidades que rigen sus destinos: pero al mismo tiempo, también, con las fuerzas exteriores en este caso el Estado: en un sentido de sumisión y reciprocidad para mantener la vigencia del Ayllu (Platt, 1982).

En conclusión, podemos afirmar que en las fiestas el *Kuraka*, portador del símbolo clave y estrechamente vinculado con el mismo: que resume y en él se identifican muchas divinidades, que rigen la vida del Ayllu, y genera la comprensión del lugar que ocupa el Ayllu en el mundo, tiene la legitimidad política, espiritual y social para recrear año tras año, a través de un sistema de calendario de fiestas religiosas y no religiosas, la identidad del grupo humano que está vitalmente relacionado al control colectivo de su territorio como en el caso del Ayllu Chutahua, objeto de estudio de nuestra pesquisa, y la de otros Ayllus bolivianos.

## **AUTONOMIAS INDÍGENAS**

La nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, elaborada en la asamblea constituyente y luego sujeta a aprobación, desde agosto 2006, y vigente desde febrero 2010, es la primera, en acuerdo a Xavier Albo (2010), constitución en reconocer

realmente a las naciones y pueblos indígenas originarias. Dentro de ello, la figura jurídica de Autonomía Indígena ocupa un lugar muy especial para aquellos pueblos que siguen en sus territorios.

Por esta razón y para explicar nuestro trabajo es requisito referirnos a la definición del concepto de Autonomía Indígena no sin antes mencionar que este concepto desde la visión de Asdrúbal Plaza (2006) no es un concepto acabado desde la perspectiva de los pueblos Indígenas.

### **Algunas conceptualizaciones de Autonomía Indígena y su finalidad.**

Es requisito, antes de abordar la conceptualización del concepto Autonomía Indígena, definir el concepto de pueblos indígenas, para esta empresa es necesario referirnos al trabajo de Araceli Burguete (2010) sobre Autonomía como paradigma de lucha de los pueblos indígenas. En esta pesquisa, la autora, elabora, una evocación histórica de cómo nace la proclamación del paradigma del derecho a la Autodeterminación de los pueblos y como en este procesos la Organización de la Naciones Unidas establece la primera definición de “pueblos indígenas” fruto de la disconformidad de los Indígenas al no querer ser considerados como “minorías étnicas” en los Estado donde estos se encontraban incluso antes de la formación de estos. Es así que el Relator de la ONU José R. Martínez Cobo (citado por Burguete, 2010: 72) manifiesta que pueblos indígenas “Son comunidades, pueblos y naciones Indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos a otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales”

Esta definición esta en acuerdo a los establecido en la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia vigente desde febrero de 2010 que establece, en su Art. 2, que “Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígenas originario campesino y su dominio ancestral sobre sus territorios se garantiza la libre determinación en el marco de la unidad del Estado que consiste en su derecho a la autonomía o al autogobierno (Albo, 2010: 356).

Una vez definido el concepto vamos a referirnos precisamente al derecho a la libre determinación que está relacionado la Autonomía como figura jurídica de reconocimiento, que de acuerdo a Asdrúbal Plaza (2006) Autonomía para las organizaciones indígenas de Colombia, con todas las variables que tiene, significa la capacidad de autogobernarse. Ahora bien, este gobierno debe contar con algunos componentes como el territorio donde se va a gobernar, un gobierno propio para que se materialice la autonomía, contar con la figura jurídica de autonomía indígena establecida en la CPE, en este caso la colombiana, y contar dentro de esta definición valores que dirán de que autonomía se está hablando. De igual manera, Plaza, menciona que para los Indígenas Colombianos la Autonomía Indígena no se refiere simplemente al ejercicio administrativo o descentralizador como es la concepción de la mayoría de los Estados Nacionales pues cuando plantean la Autonomía lo relacionan a simplemente descentralizar o desconcentrar tareas, sino que es el ejercicio de la libre determinación para la vigencia de su cosmovisión y por tanto la vigencia de ellos mismos, es decir de su identidad. Para fortalecer esta afirmación, el autor, comparte la conceptualización de Autonomía Indígena desde la visión del pueblo Guaraní para quienes la Autonomía es una forma de comprender la vida, la comunidad, las reglas que ordenan los comportamientos de las familias en el contexto comunitario que tiene que ver con el concepto territorio y autodeterminación.

A partir de estas definiciones Asdrúbal Plaza realiza una diferenciación en términos de significado entre las anteriores concepciones arriba mencionadas con la definición de Autonomía por parte de las organizaciones Indígenas de Bolivia quienes, según Asdrúbal, manifiestan que Autonomía es una condición del principio de libertad de los pueblos de

descolonización y autodeterminación y que debe permitir la representación administrativa y social en los territorios. Al respecto Plaza, señala que a diferencia de las otras significaciones la definición boliviana de autonomía se relaciona más a la parte institucional, a las formas de representación y de administración que nos es el caso de otras visiones donde la autonomía se entiende como una mirada desde adentro para fortalecer lo interno de los pueblos indígenas para luego proyectarse hacia el exterior. Sin esta característica para Asdrúbal la autonomía boliviana pareciera reducir la autodeterminación al aspecto político olvidando el fortalecimiento interno de los pueblos indígenas en cuanto a cosmovisión, cultura, organización, entre otros.

En consecuencia, Plaza concluye que la finalidad de la Autonomía, inscrita en la Constitución Política de Colombia a partir de 1991, para los indígenas colombianos fue recuperar los territorios y, al mismo tiempo, es garantizar la vigencia de los pueblos, que necesariamente debe estar basado en la libre determinación para fortalecer su cosmovisión, control de sus territorio, pleno ejercicio de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales del grupo étnico o pueblo indígena colombiano, y, que la diferencia de la finalidad de la Autonomía Indígena boliviana radica en el hecho de que está se piensa como un medio para garantizar la unidad plurinacional del país. Para Asdrúbal, esta visión, es pensar primero en el país y después en los pueblos. Por otro lado, el mismo Plaza, explica que esta diferencia, se desarrolla en razón de que a diferencia de Colombia, la población indígena en Bolivia es mayoritaria, En este sentido, para las organizaciones indígenas de Bolivia la autodeterminación o autogobierno de los pueblos indígenas originarios y campesinos, no solamente significa decidir, libremente, sus destinos, sino que va más allá, es decir que Autonomía es, también, un medio para definir los sistemas jurídicos, sistemas sociales, culturales económicos, estructuras de gobierno y elección de autoridades del Estado Plurinacional boliviano. A esto le llama Álvaro García Linera (2008) la participación equitativa que se traduce en correlación de fuerzas en igualdad de condiciones de los sectores sociales que propicia el concepto de Estado Plurinacional entendiendo a Estado como maquina generadora de participación y exclusión política.

Araceli Burguete (2010:65) ha llamado a este contexto finalidad de la autonomía, como paradigma de lucha de los pueblos indígenas en América Latina, y que ha sido asumida básicamente de dos maneras: la autonomía como fin, es decir como régimen autonómico como sucede en Colombia y Nicaragua o como parte constitutiva de la organización del nuevo Estado multinacional como ocurre en Bolivia en Ecuador. Y la Autonomía como proceso, como luchas en gramática autonómica de los pueblos y organizaciones que despliegan estrategias para ganar espacios de libertad, de control de territorios, cultural y de autogobierno.

A partir de lo expuesto podemos indicar que Autonomía Indígena es una figura Jurídica que es utilizado por algunos Estados Nacionales y Plurinacionales para la configuración de su organización política y que su significado está estrechamente relacionado al concepto de Autodeterminación por ser la estrategia que permite el desarrollo de los pueblos indígenas y que, en definitiva, significa la libertad de controlar sus territorios, con su organización propia, valorizar y desarrollar su cultura, su organización social, su cosmovisión y que tiene por finalidad, para algunos pueblos indígenas como el colombiano, el fortalecer lo antes mencionado y que para otros pueblos indígenas, como en el caso boliviano, significa no solamente fortalecer la parte interna sino el hecho de garantizar la libre determinación para la participación como entidades autónomas en la administración, la política y garantizar, de esta manera, la unidad del nuevo estado plurinacional (Art. 2 CPE Boliviano).

Por otro lado, queda claro, entonces, en acuerdo a Xavier Albo, y desde la declaración de la ONU sobre los derechos de los Pueblos Indígenas (2007) que la Autonomía o Autogobierno no debe buscar la desarticulación de los estado donde se encuentren (Albo, 2010: 360) y queda establecido también que esta autonomía está relacionada a los ámbitos internos de los Pueblos Indígenas que en nuestro criterio la situación jurídica de Estado Plurinacional lo interno está relacionado con lo externo es decir el desarrollo de Estado Plurinacional y Comunitario, como tal.

## **AUTONOMÍA VS EL MULTICULTURALISMO Y LA RECONSTITUCIÓN DE LOS PUEBLOS.**

Para seguir profundizando la Autonomía Indígena es requisito referirnos al trabajo de Araceli Burguete (2010) respecto a la Autonomía como paradigma de lucha de los pueblos indígenas en América Latina. La Autora, distingue una emergencia indígena a nivel mundial que tiene la finalidad de ser reconocidos y al mismo tiempo ejercer el derecho a la libre determinación que en esencia, y desde la perspectiva de la ONU, significa ser reconocidos política y jurídicamente como al igual que los pueblos del mundo: Colombia, Brasil, Dinamarca...entre otros, reconocidos, jurídica, social y políticamente por las naciones del mundo. Pelear y vivir sus derechos en un contexto de reivindicación global de desarrollo de los derechos humanos, es para Burguete, una experiencia de lucha que reúne más o menos cuarenta años.

En primer lugar, Araceli se pregunta si la Autonomía es un paradigma, entendiéndose como paradigma una teoría o ciencia que es capaz de explicar la realidad en un determinado tiempo. Se pregunta, también, si reúne los requisitos para ser considerado paradigma y de ser así con que otros paradigma se disputa la hegemonía y, al mismo tiempo, en consecuencia que otros paradigmas ha tenido que dejar: entendiéndose que todo paradigma tiene un tiempo establecido, es decir en cuanto este ya no puede explicar la realidad es remplazado por otro que si lo hace. En este sentido, el trabajo de Araceli Burguete es, para este trabajo, es un aporte esencial en el sentido de que la autora logra, en su trabajo, distinguir tres momentos o campos de disputa en la comprensión de una evolución de la Autonomía como paradigma de lucha de los pueblos indígenas en el ejercicio de la libre determinación.

**El primer momento está relacionado a** la descolonización en donde el paradigma de la autodeterminación entra en conflicto con el paradigma del sistema colonial, esta etapa lo podemos matizar refiriéndonos, en el caso de Bolivia, a los enfrentamientos armados, a finales del siglos XIX, entre los indígenas y el ejército boliviano por el motivo de ex



vinculación de tierras que el gobierno había iniciado. Frente a este hecho el Kuraka Zárate Villca propuso la creación de un Estado Indio como respuesta política a este hecho, Xavier Albo (1990) e Idon Chivi (2000). De igual manera nos podemos referir, como ejemplo, al pasado más reciente de nuestra historia y recordar la propuesta política del movimiento *Katarista* que distingue al Estado Republicano como continuación del sistema colonial (Barnadas, 1990). Asimismo, Araceli distingue una segunda característica el de Resistencia de los Pueblo Indígenas cuando el paradigma de Autonomía, que de cierta manera muchos Ayllus la vivían, se enfrenta al paradigma del asimilacionismo e integracionismo que en Bolivia, después de la revolución de 1952 y posterior reforma agraria dentro de una lógica de democratización del estado en un ámbito mundial de asimilacionismo o integracionismo de las “minorías étnica”, se caracteriza por la integración de los mismos, que hasta ese momento formaba parte de los sectores sociales excluidos de toda forma de decisión social y política, bajo el concepto de campesino y el sindicalismo como herramienta de participación política, negando de esta manera, la identidad étnica y a su organización política propia: el sistema de Kurakazgos. Finalmente, Araceli distingue una tercera característica, en este último tiempo, la reconstitución que enfrenta al paradigma de la Autonomía versus la Autonomía del Multiculturalismo. Araceli Burguete advierte que tanto el paradigma de la Autonomía como figura jurídica para ejercer la libre determinación y el paradigma multicultural pueden ser considerados equivalentes, sino se distinguen sus orígenes y finalidades, en el sentido de que ambos plantean el reconocimiento de los derechos culturales. En este sentido, el multiculturalismo desde la perspectiva de la autora se alimenta de la construcción del paradigma de la minorías étnicas que se desarrollo en la Europa de la post guerra (Burguete, 2010: 82) que dice “En los estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas no se negara a las personas que pertenecen a dichas minorías el derecho que le corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio Idioma”

Como podemos advertir, en este extracto de la proclamación de los derechos civiles de las minorías étnicas de 1966, se reconoce al individuo el derecho a pertenecer a una

determinada identidad étnica o religiosa y que es deber del Estado tutelar este derecho. En cambio paradigma de la autonomía reivindica el derecho del pueblo, del colectivo y no solamente del individuo, es decir si bien el multiculturalismo promueve el reconocimiento de la identidad, de los derechos civiles y culturales del individuo pero lo hace negando los derechos colectivos. Además este paradigma se queda simplemente en eso, en el reconocimiento de derechos culturales pero no de los derechos políticos, es decir la oportunidad de participar en la construcción del Estado que desde la perspectiva de Linera (2009) el Estado es precisamente el lugar donde se dinamiza la correlación de fuerzas de los sectores o bloques de poder. Por las razones, antes mencionadas, Burguete (2010) considera al paradigma del multiculturalismo un contra paradigma destinada a anular a la Autonomía como instrumento para el ejercicio de la autodeterminación.

En consecuencia, muchos gobiernos latinoamericanos, desde finales de los ochenta, pusieron en marcha reformas sociales dentro del enfoque del multiculturalismo, que en acuerdo a Bartolome Clavero (2009) citado por Burguete, las reformas constitucionales adoptadas por los gobiernos, en especial Chile como último país en hacerlo, no reconoce derechos sino que se encarga de anularlos, es decir el derecho a la libre determinación. En este contexto, en los periodos de 1993 a 1997 se aprobaron, en Bolivia, un grupo de reformas sociales destinadas a democratizar el Estado, inscrito en el paradigma de Estado Multicultural, coincidiendo con Burguete (2010): dentro de las cuales se inscribe la Ley 1715, llamado también Ley INRA. En este intento de construcción de un nuevo marco social, económico y político para el país, la temática cultural, por lo anteriormente mencionado, no estuvo ausente, adquiriendo características insospechadas en el pasado, reflejadas en el reconocimiento de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas en la Constitución Política del Estado de 1995, suscritas en la ley de la participación popular, ley INRA y la ley de municipalidades.

Estas reformas, tienen su origen en Bolivia en 1990 cuando se suscita la primera marcha por la dignidad y el territorio protagonizado por los indígenas del oriente Boliviano, a diferencia del pasado donde solo se movilizaban los indígenas de occidente,

continuamente. Esta marcha fue una respuesta al modelo neoliberal que a nombre del desarrollo comenzó a expropiar sus territorios para establecer industrias madereras, agrícolas y otros. Entonces la problemática de los territorios colectivos pertenecientes a pueblos indígenas, surge nuevamente y con más fuerza a raíz de ver en peligro el control de los mismos. Entonces, podemos afirmar que el paradigma del asimilacionismo e integracionismo, impuesta en nuestro país después de 1952, no había logrado su propósito, es decir integrar o asimilar a los indígenas, a partir de ese entonces llamados campesinos, a la “nación boliviana” para objetivos económicos de las elites dominantes, coincidiendo con Burguete (2010). Este hecho había reflejado que en Bolivia había identidades vigentes que planteaban el derecho a la autodeterminación.

Entonces, este problema no resuelto era un peligro, primero, para la elite dominante y para el proyecto de globalización del mundo, porque ponía a relieve el derecho a ser distinto, y, segundo, porque planteaba un serio problema para la expansión del mercado en el sentido de que las fronteras físicas e ideológicas no entran en la lógica de su funcionamiento en acuerdo a Díaz Polanco (2006) y Hale (2007), citados por Burguete (2010).

Ahora bien, resolver el problema, para algunos organismos multilaterales como el BID, FMI, entre otros, ligados a intereses locales, significa no oponerse a que el tema identidades o colectivos se han tratados en los ámbitos nacionales y mundiales como en la OIT, sino que consiste en absorberlos a favor de ellos mismo. ¿Cómo? poniendo en una relación excluyente entre las identidades particulares colectivos y los derechos universales, fundamentados en las teorías liberales de libertad del individuo para elegir sus creencias o a que sociedad cultural pertenecer, es decir desde la promoción del multiculturalismo como contra paradigma al Autónimo en razón de que las elites, ligados a intereses transnacionales, tienen que asegurarse de que la balanza se ha siempre a su favor: porque su lógica promueve el individualismo y por tanto el egoísmo como patrones de conducta direccionados al éxito donde se encuentre (Pepi Patron, 1998). Es por esta razón, que, desde nuestro punto de vistas y constatando lo afirmado por Burguete (2010), el Estado boliviano se asumía como pluriétnica y pluricultural pero no como plurinacional, se

reconocía los usos y costumbres y al mismo tiempo se promovían y se promueven los derechos universales individuales; se reconoce a las autoridades originarias pero al mismo tiempo plantean las OTBs; se reconoce al Ayllu como un espacio socio – económico y cultural pero no político, porque no entra en la organización política vigente; se hablaba de los Ayllu y Marcas como tierras comunitarias de origen pero no como territorios. Por ende, multiculturalismo constitucional significa para Idón Chivi (2000), la negativa de Estado para no tocar el tema de fondo “territorio” por las razones arriba expuestas ya que eso implica, hablar de territorio y al mismo tiempo profundizar la autonomía, porque territorio con autonomía es lo mismo que pedir revisión de límites y por tanto un nuevo ordenamiento territorial o nueva distribución del poder, en acuerdo a Albo (2010).

En consecuencia, Araceli menciona que como respuesta a estas reformas multiculturalistas, muchos pueblos indígenas, como el pueblo de Chiapas en México han optado por las autonomías de facto o por el aislamiento voluntario como es el caso de muchos pueblos de la amazonia ecuatoriana, peruana, venezolana, entre otros; es decir, vivir su autonomía o autogobiernos sin permiso del Estado. Para los grupos étnicos bolivianos, donde la base de organización territorial es el Ayllu ha significado iniciar un proceso de reconstitución de las identidades mayores como Qaraqaras, Lupaqa, etc. existentes en la colonia por lo menos a inicios de la misma. ¿Para qué? Para mantener el derecho a ser distinto, de elegir como queramos vivir y desarrollar a partir y desde la identidad, es decir como lo manifestaba Gerardi (1999), para ejercer el derecho a la Autodeterminación.

## **PLURINACIONALIDAD Y AUTONOMIA**

### **Conceptualización del Estado Plurinacional**

**En su explicación básica**, el significado de nación lo podemos encontrar en el diccionario enciclopédico universal UNO que define a este concepto como “conjunto de los habitantes de un país regido por el mismo gobierno, territorio de este mismo país”. Es decir, la nación está relacionada al concepto nacer, ciertamente nacemos en un determinado territorio

y aprendemos casi desde ese momento las características culturales que distinguen a ese determinado lugar donde hemos nacido, además aceptamos, los nacidos o los que adoptan el lugar como residencia, un mismo gobierno. Entonces, para el mismo diccionario, la nación está relacionada al concepto de nacionalidad que significa “condición y carácter peculiar de los pueblos e individuos de una nación”, es decir se refiere a la condición, a la característica, traducido en términos de identidad, de los pueblos o individuos que la hace diferente a los demás grupos o nacionalidades.

Esta simple explicación ha sido profundizada por la CONAE, citado por Catherine Walsh (2008), que establece que una nacionalidad es “una entidad histórica y política que tiene en común una identidad, historia, idioma, cultura propia y territorio en la cual ha ejercido formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y de autoridad. Este concepto nos ayudara a precisar o conceptualizar el concepto de plurinacionalidad o multinacionalidad relacionado al concepto Estado.

En este sentido, desde la visión de Álvaro García Linera (2008) Estado significa la situación, de una nación o varias naciones, de organización en cuanto a conjuntos de instituciones, monopolización de las ideas, creencias, entre otros, y que además este Estado de organización permite la correlación de fuerzas entre los diferentes sectores sociales existente en el mismo. Dicho de otra forma, Estado es el espacio de construcción del yo colectivo y que prácticamente estuvo relacionado al concepto nación desde sus inicios, porque este tipo de organización requería unidad, crear conciencia nacional refiriéndonos a la creación de los estados europeos, coincidiendo con Granda (1992).

Hasta hace muy poco tiempo el Estado Nación era una forma de entender el devenir de la sociedad de un determinado país. Situación que no ha explicado ni ha reflejado la realidad de muchos pueblos en el mundo en especial la de los países latinoamericanos como el Ecuador y Bolivia en donde a través del sistema colonial se reconoció como inferiores a las nacionalidades existentes cuando los españoles llegaron a estos lugares. En cambio, la república, a través de comprenderse como un Estado – Nación, inicio procesos de

homogenización cultural en el sentido de esconder o negar, a las identidades o grupos étnicos, todavía vigentes hasta ese momento, bajo la categoría de ciudadanos libres e iguales. Recientemente, después de la revolución urbana de 1952, el Estado nacional enarbolado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) encabezado por Víctor Paz Estensoro, quiso anular, bajo el paradigma integracionista de ampliar la base del estado y llegar a los excluidos “los indígenas”, en ese entonces, llamándoles campesinos y anteponiendo a la organización sindical, en detrimento del sistema de Autoridades Originarias, como única organización indígena reconocida por el Estado Boliviano.

En consecuencia, en un Estado pueden existir, y de hecho lo hay por lo menos en Ecuador y Bolivia, no solo una nación sino muchas nacionalidades. En ese sentido, el Estado, máquina de poder político, como puede explicar la realidad interna si no es a través de considerarse un Estado plurinacional. Sobre este hecho la CONAE manifiesta que la plurinacionalidad, en principio, cuestiona el carácter del estado uni - nacional vigente, representado por grupos minúsculos privilegiados de poder económico que dirigen los destinos el país, a los que García (2008), haciendo referencia a Antonio Gramsci, ha llamado bloque social de Poder que ha sido capaz, sin consensos en la mayoría de los casos, en función de sus intereses de clase, crear un discurso de sentido nacional y ha creído aglutinar los intereses de los demás y ha establecido un estado nacional en detrimento de las nacionalidades existentes en Bolivia.

Por otro lado, al contrario de lo que muchos piensan que el reconocer a un Estado como plurinacional es dividir el territorio, para la CONAE, la Plurinacionalidad es una propuesta política no de división sino de unidad en la diversidad y la interculturalidad dentro de un solo Estado. Del mismo modo, Asdrúbal Plaza (2006) menciona que la propuesta de autonomía Indígena, como base de configuración de nuevo estado Plurinacional de Bolivia, permite garantizar no la división si no la unidad de Estado boliviano.

Entonces y coincidiendo con García (2006) el concepto de plurinacionalidad es un instrumento político para la desmonopolización de la etnicidad del estado, permitiendo a las otras etnicidades dominadas y excluidas compartir las estructuras de reconocimiento social y de poder político, a lo que Pablo Mamani (2009: 5) un horizonte del poder plural compartido, además de los civilizatorio, donde conceptualmente el Estado significa en que es una organización político – territorial – administrativo y plurinacional un acto y concepto de pacto de naciones y pueblos, de clases, regiones alrededor de este Estado.

### **El sentido de la Plurinacionalidad del Estado Boliviano**

Como había indicado Asdrúbal Plaza (2006), al hacer una diferencia en la comprensión de Autonomía Indígena entre los Indígenas colombianos y bolivianos: la Autonomía para las organizaciones indígenas de Bolivia, significa garantizar el reconocimiento cultural, pero al mismo tiempo, la participación política, para Asdrúbal quizá más el ámbito de la participación política que el fortalecimiento de lo interior, propio de los indígenas colombiano, él mismo reconocía que esta característica era natural pues los indígenas en Bolivia eran mayoría a diferencia de Colombia. A partir de esta apreciación podemos destacar, en acuerdo a Burguete (2010), que la comprensión y construcción de Autonomía Indígena se da, en América latina, por comprender a la misma como herramienta del ejercicio de la libre determinación como fin y como figura jurídica para la configuración de los estados, en el caso de Bolivia y Ecuador, como uno plurinacional. Quizá este hecho nos puede ayudar a comprender que la libre determinación pasa, también, por el derecho a la participación como bloque de poder en la correlación de fuerzas en el Estado que desde la comprensión de Álvaro García (2008) la condición de plurinacionalidad lo permite.

### **Correlación de fuerza en estado Plurinacional, la distribución territorial de poder.**

Que tan importante es la correlación de fuerzas en un Estado? sobre todo en un estado plurinacional. Qué beneficios nos puede traer u ofrecer esta forma de organización del

Estado? Nos preguntamos y para respondernos a la misma es importante recurrir al trabajo de Álvaro García Linera en su trabajo “El Estado plurinacional” en 2008.

En ese sentido, es vital recordar que la autonomía indígena como paradigma de lucha de los pueblos indígenas de Bolivia es, ante todo, el derecho al ejercicio de la libre determinación, derecho reconocido en la ONU en 2007 y ratificada en la nueva Constitución Política del Estado boliviano vigente desde febrero de 2010, que en definitiva significa no solamente el derecho al reconocimiento de los derechos culturales, a partir de una política de interculturalidad, sino también el de la participación política o bien podríamos decir la participación en la correlación de fuerzas, característica de todo Estado.

Linera, en el trabajo antes mencionado, expresa dos ideas fundamentales en relación al Estado plurinacional: la primera idea es saber que los bloques de poder, en la historia de los estados y en particular la de Bolivia han variado en el tiempo, es decir no ha sido los mismos llamados a construir el Estado, en razón de que la vida de este grupo de poder dura en tanto puede aglutinar, a partir de sus intereses, los intereses de los demás sectores y crear por tanto un discurso, creencias, adherencias de carácter nacional. Cuando este sector ya no ofrece al resto la capacidad de representar intereses colectivos es remplazada por otro sector de poder. El Estado es por tanto una máquina de poder político que concentra de manera legítima y efectiva el monopolio de ciertas decisiones y sobre todo el monopolio de la representación general de una sociedad. En el Estado uni - nacional los sectores de poder entran en una lucha por el control del poder no todos en la misma condición, es decir no todos los sectores pueden tener la capacidad de influir en el desarrollo del Estado. Este bloque de poder influyente, desde el nacimiento de la República de Bolivia, ha variado entre los herederos del sistema colonial, la clase media intelectual profesional y, desde 1986, el sector empresarial vinculado a los mercados externos transnacional que en 1994 realizaron reformas multiculturales que básicamente resultó la administración de la diversidad a partir de tutelar el derecho de los individuos pertenecientes a una determinada entidad cultural, religiosa, entre otros y que anula, por ejemplo, el reconocimiento del colectivo y su derecho a la libre determinación, es decir



tampoco este bloque de poder pudo ni quiere reconocer y explicar la realidad de plurinacionalidad del Estado boliviano.

Para Álvaro, estos últimos años concretamente desde 2000 ha surgido al escenario de la correlación de fuerzas un nuevo sector de poder que básicamente está conformado por los movimientos indígenas originario y campesino ligado a otros movimientos sociales de carácter urbano vecinal, pequeño productor, además con núcleos obreros y otros pequeños de clase media. Por las razones arriba explicadas, este nuevo bloque de poder ha reemplazado al bloque de poder empresarial y transnacional. Este nuevo sector de poder ha propuesto, formando una diversidad de matrices culturales, unir la diversidad a través de la elaboración de la nueva constitución política del Estado en donde mestizos, Aymaras, Quechuas, Guaraníes, Mojeños, Trinitarios entre en la correlación de fuerzas sin que uno se considere superior al otro y es que esta propuesta solo puede ser sustentada y permitida por la plurinacionalidad del estado boliviano.

### **La reconstitución de las nacionalidades y la plurinacionalidad del estado boliviano**

Burguete (2010) señala en su trabajo los tres aspectos vitales que debe reunir el paradigma autonómico exitoso. El primero tiene que ver con la base jurídica – política de reconocimiento constitucional que da soporte al derecho de la autodeterminación, en segundo lugar la permanencia de las luchas y movimientos indígenas de resistencia y tercero todo ese proceso tejido sostenido sobre la base de la reconstitución de los pueblos.

Entonces la reconstitución de los identidades mayores que el caso de Bolivia: *Qaraqara*, *Lupaqa* o en definitiva la reconstrucción de la nacionalidades Quechuas, Aymaras o Guaraníes tiene sentido puesto que el Concepto de Plurinacionalidad de estado boliviano así lo dice, porque si no es así, ¿de que pacto de naciones podemos hablar cuando las naciones arriba mencionadas se encuentran en pleno proceso de consolidación además de estar disgregadas, en municipios, provincias, departamentos?, es decir separadas por una

organización política territorial de carácter mono cultural y liberal que responde a los intereses a un sector o bloque de poder (Mamani, 2009).

Por otro lado, bajo la promulgación, en junio de 2010, de la Ley Marco de Autonomías organiza las Autonomías Indígenas dentro de la organización territorial mono cultural y colonialista, pues la ejecución del Proyecto de Estado Plurinacional está en manos del sector blanco – mestizo, sindical y popular que defiende su intereses y, además de demostrar falencias en la comprensión de los pueblos indígenas desde la experiencia concreta y no tan solo desde el mundo de las ideas. Esto quiere decir que la ejecución del proyecto de Estado Plurinacional será una constante lucha entre los bloques de poder y el movimiento Indígena Originario (Mamani, 2009) y por esta razón el reconocimiento jurídico y político de la Autonomía a través de la conversión de los territorios indígenas a esta modalidad, debe ser un primer elemento a consideras. De igual manera, la resistencia ante cualquier amenaza de cara a trucar todo proceso a favor de los pueblos indígenas debe ser otro elemento a seguir trabajado y finalmente estos dos elementos deben estar sostenidos por la reconstitución y consolidación de la nación Quechua, Aymara, Guaraní, entre otros para garantizar un horizonte de poder plural compartido en acuerdo a Mamani (2009) y Araceli Burguete (2010).

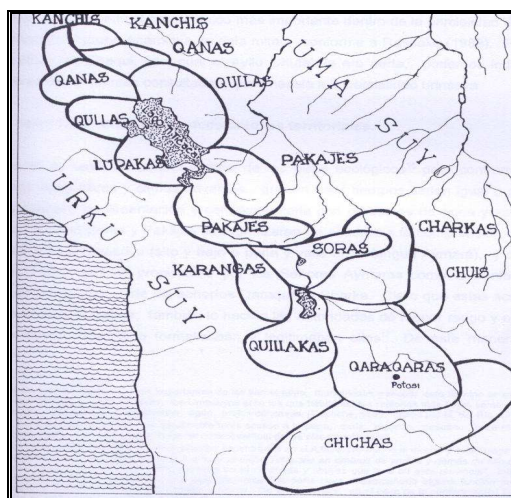
# CAPÍTULO I

## ROL HISTÓRICO DE LA AUTORIDAD ORIGINARIA EN LA VIGENCIA DEL AYLLU CHUTAHUA EN MUNICIPIO DE CHAQUI

### Origen del ayllu Chutahua.

El Ayllu Chutahua, considerado como todo los demás Ayllus “unidad básica de las sociedades andinas”, conforme a Albó (1990), fue parte del grupo étnico Chaqui perteneciente al Señorío *Qaraqara*, quien a su vez era parte de la confederación Charkas, del conjunto de señoríos como *Pakajes*, *Sora*, *Charka*, *Chuys*, *Quillaqas*, *Karanka* y *Chichas*, presentes al sur del lago Titicaca en lo que hoy es Bolivia hasta llegar al norte Chileno y Argentino. Por otro lado, es importante indicar que el nombre de Señoríos Aymaras responde a que estos espacios sociales, económicos y políticos estaban gobernados por señores o reyes aymaras, en acuerdo con Mercedes del Río (1986) quien hace análisis de un párrafo del A.G.N., 18 -7-2, que dice que el *Mallku Taparí* era...”Señor universal que fue en esta provincia de toda la nación de los *Urkusuyos* llamados *Qaraqara*”. Estos señores tenían jurisdicción sobre autoridades de menor rango que administraban grupos étnicos como el de de Chaqui y más todavía a las autoridades de los Ayllus como Chutahua, integrante de la etnia antes mencionada.

Figura N° 1 ORIGEN DEL AYLLU CHUTAHUA, LOS SEÑORIOS AYMARAS



Fuente: Tesis de Doctorado de T. Bouysse - Cassagne

### **Autoridad originaria, instrumentos de extracción del excedente y la desarticulación del Señorío Qaraqara.**

Cuando Hernando y Gonzalo Pizarro junto al Inca Paullu, 1533 entraron al *Qullasuyo*, Coysara, Señor *Charka*, fue el primer *Mallku* en rendirse y acatar la nueva voluntad después de la derrota de Cochabamba. A partir de este hecho se inicia un proceso no sólo de desarticulación de organizaciones territoriales, sino, también, de sistemas de autoridades y con ello la disociación de identidades culturales mayores, mitades y grupos étnicos, en función de concretar la obtención de excedentes de la región conquistada. La Encomienda, Mita y Hacienda son los elementos concebidos por el sistema colonial para los fines arriba citados, dentro de una organización política y administrativa: repartimientos, reducciones, capitanías y corregimientos (Barnadas, 1990), (ver fig. nº 1).

### **La Encomienda y la desarticulación Qaraqara.**

El Señorío Qaraqara y el grupo étnico Chaqui, en los primeros años de la colonia, fue dado en **encomienda** a Gonzalo Pizarro, por los Reyes de España, para que él mismo obtuviera, de este territorio, excedentes en forma de tributo (productos agrícolas, ganaderos y metales preciosos) y mano de obra indígena, mercedes muy apetecibles para la primera generación de los conquistadores.

Pero sus ambiciones políticas y su eventual rebelión contra la corona lo llevaron, 1548, a la derrota y a su ejecución. En consecuencia, Qaraqara fue dividida entre el General Pedro de Hinojosa, don Alonso de Montes Mayor y don Pablo Meneses. Al primero, se le adjudicó la totalidad de Macha y parte de Chaqui. Al segundo, se le asignó el grupo étnico *Murumuru*. Al tercero, se le entregó 400 indígenas de los grupos étnicos de *Colo* y *Caquina*.

En tal sentido, esta división afectó indudablemente a la jefatura en su totalidad. Si bien una mitad Macha tributó a un solo encomendero la otra mitad *Chaqui* quedó afectada por

una división tripartita, es decir se observan tres grados de desarticulación étnica. El primero, se refiere a los sistemas de autoridades a nivel de la jefatura porque aparecieron cuatro *Kurakas* encargados de entregar los tributos y por tanto la autoridad del Señor *Qaraqara* se vio reducida, el segundo, operó en las mitades por la división tripartita, reduciéndose la autoridad de don Alonso Choquevilca principal de la mitad Chaqui y, el tercero, a nivel del grupo étnico por que los 400 indígenas entregados a Pablo de Meneses pertenecían a *Colo* y *Caquina*, en acuerdo a M. del Río (1986).

Respecto a la “**mita**” -principal patrón de acumulación u obtención del excedente en la colonia- y en torno a él la organización política y administrativa (repartimientos, corregimientos y capitanías), podemos tratarlo a partir de un ejemplo concreto que nos ayude a comprender mucho mejor este elemento. En esa dirección, analizaremos la Reducción de Santiago de Chaqui y desde esta perspectiva desarrollaremos las implicaciones de la mita en la vida del grupo étnico Chaqui y el Ayllu Chutahua.

### **La Reducción de Santiago de Chaqui.**

Durante el proceso de consolidación del sistema colonial el **repartimiento** fue otra figura organizativa que, a diferencia de la encomienda, tenía por objetivo el cumplimiento obligatorio de trabajo (servicio doméstico, labranza de tierras, explotación de minas “Mita”, entre otros) de todos los indígenas sujetos a un Kuraka. Esta política administrativa, aunque fue concebido tomando en cuenta los grupos étnicos, en el caso de Chaqui fue ambigua debido a que recortó y unió Ayllus a otros grupos étnicos cuando se crearon las **reducciones** dentro de la misma. Por ejemplo *Sangari* y *Cayara*, Ayllus de Chaqui, pasaron a formar parte de la Reducción de Tacobamba.

Otro instrumento administrativo, fue las “**capitanías de Mita**” cuyas divisiones respetaban a los antiguos Señoríos Aymaras (M. Del Río, 1986) que junto a los principales de cada repartimiento tenían que administrar la presencia de **los mitayoc en las minas de Porco y Potosí**. Muchas de estas designaciones coincidían con las autoridades “naturales” de los

señoríos: entre los Qaraqara Toledo nombro a Pedro Soto, Cacique principal de Macha, como capitán y superior de la indicada nación de la provincia de *Charkas*.

Esta nueva política toledana, Capitanías, no volvió a cohesionar a la antigua jefatura *QARAQARA* como se pensó muchas veces, ya que se superpuso a esta organización las divisiones por **corregimientos** de *Chayanta* (*Macha, Caraqara y Moromoro*) y *Porco* (*Wisijsa, Chaqui, Tacobamba y Caquina – Picachuri*), que nada tenía que ver con la división simbólica por mitades *anansaya* y *urinsaya* los de arriba y los de abajo, además de reducir la autoridad del Capitán. Por otro lado, Pedro Soto no poseía el prestigio de ser cacique reconocido por sus bases, es decir si bien se respetó la pertenencia a la parcialidad *Anansaya* de la antigua capital de la jefatura, él no descendía de los linajes de Tataparía y Gualca: antiguos gobernantes de este Señorío Aymara.

Pero una de las políticas de extracción del excedente, de desarticulación territorial, étnica, de sistema de autoridades y de un control político eficaz de la Corona, fue la fundación de pueblos llamados “reducciones”. En tal virtud, la Reducción de Santiago de Chaqui fue fundada en 1574 por orden del Virrey Toledo, y, agrupaba a 44 caseríos en un radio de 30 a 2 leguas. Estaba ubicado a 3350 m/s/n/m y a más de 30 km. de Potosí. Esta reducción aglutinaba a 11 Ayllus: 9 de cuales estaban reducidos en el mismo Chaqui y 2 en Tacobamba, por encontrarse cerca del mismo. Así, reunía a cuatro grupos étnicos: los *Qaraqaras* del grupo étnico de Chaqui que eran mayoría, los *Lupacas y Pakajes* Ayllus *Mitimaes* instalados allí por mandato del Inca en otros tiempos y, finalmente, los *Wisijsas* grupo étnico asentado en Chaqui que obedecían a su principal Alonso Choquevillca (Archivo de la casa de la Moneda cajas reales 18: 210: citado por Sebill, 1989).

Por tanto, la “reducción” cumplía su principal objetivo el de concentrar a la población dispersa de los grupos étnicos para una buena administración poblacional indígena. A la corona le resultaba difícil tener un control poblacional para efectuar las tributaciones y **sobre todo para las movilizaciones de mano de obra a las minas de Porco y Potosí bajo la figura de Mita** (inspirado en la institución andina *mit'a*) en una época en que la

producción aumentaba debido a la introducción de un nuevo proceso de amalgamamiento con azogue que el Virrey Toledo propicio (Málaga, 1974; Zabala, 1978: citado por Rasnake 1989).

Esta política administrativa, reducciones, como vimos antes, ignoraba las realidad territorial étnica Chaqui y tuvo por consecuencia la supresión de una gama de autoridades y la creación de una nueva variedad de autoridades indígenas en la jefatura Qaraqara como los capitanes, corregidores y más concretamente en la reducción de Santiago de Chaqui los Alcaldes, criaturas del nuevo régimen español que fueron concebidas como un contrapeso a las autoridades tradicionales coincidiendo con Rasnake (1989).

En consecuencia, muchos indígenas se trasladaron al pueblo pero estos no permanecieron por mucho tiempo. Con todo el pueblo de Santiago de Chaqui no desapareció y logró tener el papel que hasta ahora han conservado: el de ser el centro de las festividades locales, un lugar de vínculo con el Estado, residencia para las autoridades superiores, la presentación de la única religión verdadera o “evangelización” de la población indígena, la reducción de las posibilidades del Señor Aymara para mantener la unidad Mayor y la ocupación de los territorios bajo la forma de **haciendas** que a más de ser un instrumento de obtención directo de los excedentes para la corona española estaba más en función de la explotación minera, en términos de aprovisionamiento de alimentos a las minas de Potosí; como la hacienda de Alonso Portugal ubicada a 10 leguas de Chaqui.

### **El Kuraka y las estrategias de supervivencia**

#### **Del Señor Qaraqara a los Kurakas de menor rango y la recreación territorial e identidad étnica Chaqui.**

Los mecanismos de extracción del excedente, explicados anteriormente, puestos en marcha lograron su principal objetivo, ya que se trasladaron de las minas de Potosí, Porco y otras, millones de toneladas de plata a España, haciendo de este Estado Monárquico un

gran imperio en Europa hasta la primera mitad del siglo XVIII, al perder la guerra, denominada, de los 30 años, perdiendo jurisdicción de los Países Bajos. Asimismo, fruto de la visión del mundo de ser los únicos con derecho al progreso fundamentado a partir de una lectura teológica de poseer la exclusividad de tener la religión verdadera y una visión antropocéntrica de ser una raza superior a las demás, se desarticulaban grandes territorios y con ello las identidades étnicas mayores y, por tanto, influyeron en el sentido de pertenencia a algo mucho mayor, es decir poco a poco los indígenas dejaron de identificarse con su Señor o *Mallku Qaraqara* dada la dificultad de este por continuar la mantención de la unidad étnica mayor por ver reducida su autoridad por los intereses coloniales y algunos casos sus propios intereses. Es así, que en un momento, no determinado, los Kurakas de rango menor llegaron a tener suma importancia (aún para los españoles ya que esta realidad favorecía al fortalecimiento de las reducciones que estaban regadas por todo los Andes) para los indígenas ya que él los convocaba entorno a la reducción para recrear lo que antes fuera un territorio e identidad mucho mayor, ahora en una organización territorial y una identidad étnica menor como *Chaqis*, *Caizas*, *Toropalcas*, *Yuras* (Antes *Wisijisas*) y *Tingupayas* (antes *Qaquinas* y *Picachuris*), basada en los mismos principios dualistas de la comprensión simbólica del espacio en *Anansaya* y *Urinsaya*.

Asimismo, su carácter hereditario y teocrático deja de tener importancia, sobre todo para los intereses coloniales, aunque no para los indígenas. Un claro ejemplo es el de Pedro Soto (revisar Capitanías). Esta situación se vio mucho más afectada con los sucesos acaecidos en 1781 con el levantamiento de Tomás Katari en Chayanta contra el corregidor, luego, Tupac Amaru en el Cusco y posteriormente Tupac Katari, produciendo que en los lugares levantados los *Kurakas* hereditarios sean suprimidos<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Consecuencias del levantamiento de 1781, fueron: a) En todas partes el inmediato enemigo de los levantados había sido el corregidor, después del alzamiento los corregidores fueron suprimidos y sustituidos por los llamados delegados. b) El reparto (llamado también efecto de reparto) fue suprimido. Por otro lado la mita y los impuestos se mantuvieron. c) Se suprimió los Kurakas hereditarios (Salvo algunos que los habían apoyado). d) Se prohibieron los emblemas y la literatura subversiva como los comentarios Reales del Inka Garcilazo de la Vega, que había sido impreso poco antes del levantamiento, con un prólogo que hablaba de una profecía restauradora del imperio Inca. e) Se prohibió el uso del Quechua y el Aymara. f) Se hicieron fuertes escarmientos en la "estirpe" de los alzados. Todos los Amarus fueron borrados de la región de Cusco: de igual manera, los Katari 1783. (Albó, 1990)



Por consecuencia, en algún momento, al final de la colonia o a comienzos de la vida republicana, los *Kurakas* hereditarios teocráticos y poderosos pasan a ser *Kurakas* de carácter rotatorio. Este último quizá porque el ser *Kuraka* en esas circunstancias duras representaba demasiada carga en términos económicos y seguramente se vio la necesidad de que la carga sea repartida, es decir adoptó el sistema rotativo de *Kurakazgo*, vigente hasta en nuestros días.

### **Los Kurakas y las estrategias económicas de supervivencia en cumplimiento de la tasa y la mita.**

A las minas de Potosí no sólo fueron indígenas de los Ayllus cercanos al mismo, sino, también, de regiones alejadas del Cusco, Arequipa y otros. Los indígenas sujetos a la mita empezaron a abandonar, por lo menos un tiempo, a sus familias y sus Ayllus para trasladarse a regiones exentas de tales obligaciones. En consecuencia, muchos indígenas se quedaron en Potosí y en los Ayllus cercanos a la indicada ciudad llegando a ser o formar Ayllus improvisados conocidos como “agregados” (forasteros), conforme a Rasnake (1989). Por ejemplo, en 1596 don Juan Arpa, Kuraka principal de los *mitmaquna Lupaqa* y *Pakaja*, se quejaba a las autoridades españolas debido a que él, como segunda persona del repartimiento de Chaqui, debía gastar sus propios recursos en el cumplimiento de las obligaciones de los indígenas *Qaraqaras* quienes no acudían a sus servicios de mita, según M. del Río, 1989.

Esta situación hizo que los Caciques principales de los repartimientos, las reducciones y los Ayllus idearan formas para cumplir con las exigencias coloniales y sobre todo la mita y así evitar la desarticulación étnica, más de la que ya estaba. En razón de que estaba permitido pagar en dinero o pagar jornaleros que reemplacen a sus gentes en la mita. Así, por ejemplo, Chaqui en 1585 envían 105 indígenas a las minas. Pero, en 1610 la mita es pagada en plata (Saignes, 1985: citado por M. del Río, 1986).

En tal virtud, el concepto de salpicadura territorial y diversificación del riesgo, adquirirían una nueva significación debido a la fuerte participación indígena en las oportunidades brindadas por la **economía mercantil vigente en Potosí**. Una antigua necesidad ahora aplicada en un nuevo contexto socioeconómico. Así los bienes comercializados eran la cebada y los productos de huerta (coles y ajos). En cuanto a la cebada sus pesos fluctuaban entre 22 pesos por media fanega (*Ayllu Chuitari*) hasta niveles de mayor venta como en el caso del *Ayllu Pakaje* que por una venta de 61 fanegas obtenían 1637 pesos. Por otro lado, los precios obtenidos, por familia tributaria, respecto a la venta de cebada, oscilaban entre 20 y 44 pesos por fanega. Este hecho nos da a entender que la intervención de los indígenas en los mercados, con cultivos no tradicionales, esta motivada entre la necesidad de proteger la integridad del grupo étnico, hasta el aprovechamiento individual o de grupo a expensas de la comunidad, según Steven Stern: citado por M. del Río (1989)<sup>2</sup>.

### **El Kuraka y Estado Republicano.**

Principalmente, fueron dos hechos fundamentales que afectaron al *Ayllu Chutahua*, respecto al establecimiento de la nueva República, que en ese entonces sigue formando parte de los nueve *Ayllus* organizados en torno al pueblo de Chaqui. El primer hecho, es que ahora con las ideas liberales, base de esta nueva república, de ciudadanos libres, iguales, fraternos y el derecho positivo, se dispuso la desaparición del poder social, político y jurídico de las autoridades autóctonas que la colonia reconocía como menor y rústico. Así la constitución dice: 1° Que la Constitución de la República no conoce desigualdad entre los ciudadanos, 2° Que se hallan extinguidos los títulos hereditarios, 3° Que la Constitución no señala ninguna autoridad a los Caciques, 4° El título y autoridad de los Caciques quedan extinguidos. Entonces, la libertad de los criollos suprimía a las instituciones indígenas, *Kurakazgos*, del panorama político y jurídico escondiéndolas bajo el término “ciudadano” (Fernández, 2000)

---

<sup>2</sup> “Estrategias andinas de supervivencia el control de los recursos en Chaqui, siglos XVI – XVII” Mercedes del Río, 1989.

El segundo hecho, parte de la siguiente constatación: la reforma fiscal de Sucre que intentaba anular esta tributación y sustituirla por una tributación de todo ciudadano en función a su propiedad no resultó ya que al año posterior de ser dictada la Ley hay un colapso, es decir el Estado Boliviano descubre que el tributo indígena es la columna vertebral del funcionamiento de la Maquinaria Estatal en vista de que la minería se había reducido a causa de inundaciones, falta de renovación tecnológica y desinterés por la misma (Barnadas, 1990). Bonilla, citado por Rasnake (1989), muestra que la tributación indígena es en 1825 el 31 % de los ingresos totales, en 1830 llega al 42% y 50% a mediados de los 70, hasta que en 1880 la minería recobra su importancia con el nuevo ciclo de la plata y vuelve a superar el aporte de los Indígenas.

Entonces, era necesario mantener el sistema colonial respecto a la tributación y por tanto la figura del *Kuraka*, pese haberle retirado todo reconocimiento jurídico a su autoridad, volvió a tener importancia, ahora para el nuevo Estado. Así, y por tercera vez, los Ayllus entran en reciprocidad con el nuevo Estado Republicano, por los menos así lo entendían ellos. Entonces el *Kuraka*, ahora igualitario y de carácter rotativo, mantenía la figura simbólica de nexo entre la población indígena de los Ayllus y el Estado.

### **El problema de la tierra y el liberalismo en Bolivia.**

Por otro lado, para el Ayllu Chutahua y los demás Ayllus la seguridad de conservar sus territorios se volvía incierta mientras que la tasa dejaba de ser un elemento importante en el presupuesto nacional, mientras crecía el minero. A raíz de esto, en 1842, el gobierno Boliviano reformuló arbitrariamente la naturaleza de la relación legal entre la población Indígena y sus tierras, decretando que todas las tierras eran en rigor propiedad del Estado (Rasnake 1989). El 1866 el presidente Mariano Melgarejo, declaró que las “tierras del Estado” en manos de los Indígenas debían ser legalizados de acuerdo a los nuevos cánones. La población Indígena tenía sesenta días para el saneamiento de sus tierras. Finalmente, 1874 el presidente Tomás Frías lanzó la famosa Ley de Exvinculación de Comunidades que

desestimaba legalmente tanto la propiedad comunal como el reconocimiento del Ayllu como ente jurídico. Según Platt (1982) fue la primera reforma agraria en Bolivia.

Las élites dominantes, a través de estas leyes, intentaban fomentar un capitalismo agrario fundamentado en la idea incipiente del desarrollo que manifestaba que la tierra era la única fuente de riqueza (desde la perspectiva de los fisiócratas) y por tanto había que transformarla a los deseos del hombre. Pero, como manifestaba Grillo (1993), esta empresa tenía un obstáculo el “campesino tradicional”, coincidiendo con Platt (1982) quien afirma que la ideología liberal, introducida por José María Linares, momentáneamente, y afirmada por Mariano Melgarejo en Bolivia, era un factor dominante en la insistencia por parte de las elites.

### **El Kurakazgo después de la revolución nacional de 1952.**

#### **Desarticulación étnica Chaqui.**

Antes y después de 1952, según memoria de los habitantes del Ayllu Chutahua, los Ayllus de Chaqui, que en la época colonial se presentaban como una unidad con un principal y un segunda en torno a la reducción de Santiago de Chaqui, se encuentran independiente uno del otro. Es decir, que, en definitiva, el sentido étnico Chaqui desapareció por completo, aparentemente.

Constatamos, entonces, los efectos que causó el establecimiento de la República de ciudadanos iguales, libres y fraternos, desconociendo el carácter *Kuraqkuna* de las autoridades autóctonas sobre todo, en el caso de Chaqui, a los principales de la reducción colonial. Al desaparecer el símbolo de unidad se desarticulan los Ayllus. Entonces, la figura del corregidor es tomado en cuenta por la nueva república como aquel que se encargara de vigilar que los Ayllus cumplan sus tributaciones; antes una de las funciones del principal. En consecuencia, el pueblo de Chaqui a cumplido su objetivo asignado en la colonia, es decir a llegado a ser la referencia y porque no decirlo el símbolo de unidad de

los Ayllus por la razón de ser el centro de festividades religiosas y el espacio de relación Estado (Iglesia Católica y autoridades gubernamentales) y Ayllu.

Asimismo, el sentido de comunidad, a imagen del mundo occidental reducido a un sólo espacio, se estableció. Por ejemplo los *Lupakas* ya no poseen tierras en *Pututaka*<sup>3</sup> y fruto de esto el control vertical del espacio se ha reducido en gran medida a la superficie adquirida tras los sucesos de desarticulación territorial y étnica en la colonia. Pero, ligado a estos principios de aprovechamiento del espacio se mantuvo la división simbólica del mismo, uralados y patalados, en los Ayllus.

Otro aspecto que es importante citar es el hecho de que en el Ayllu Chutahua, y honor a la verdad no sé si en la totalidad de los Ayllus, las prácticas de reciprocidad *Mink'a* y *Ayni* básicamente, para ese tiempo ya no existen. Es más, los comunarios exponían que esas prácticas nunca existieron en el Ayllu y según ellos también en los demás Ayllus de Chaqui. A partir de lo mencionado nos atrevemos a deducir que debido a la cercanía de la ciudad de Potosí y su ingreso en prácticas comerciales, ya en el siglo XVII en función a la actividad mercantil en esa ciudad, entraron en la lógica de prescindir de esos recursos. Al respecto, Mercedes del Río (1989) dice que los Ayllus de Chaqui entraron en actividades comerciales a raíz de las necesidades alimenticias surgidas en las minas de Potosí en el siglo XVII. Esto provocó, según ella, algunas mal interpretaciones de los principios de reciprocidad, sobre todo en los *Kurakas* principales del repartimiento de Chaqui exigiendo a los indígenas de sus bases ciertos servicios rotatorios, llegando tal vez a los abusos. Es, quizá, esa la razón por la que al desaparecer la figura del principal hubiesen decidido obviar esas prácticas y entregarse a la comercialización de productos no tradicionales de hortalizas y cereales a nivel familiar y porque además tales cultivos no requieren de grandes esfuerzos colectivos.

---

<sup>3</sup> Pututaca, valle ubicado en los que hoy es Nor Cinti, Chuquisaca. (Rasnake, 1989)

## **Organización del Ayllu Chutahua.**

Los indígenas nos contaron que aún mucho más antes, por información de sus abuelos, el Ayllu estaba organizado muy sencillamente con tan sólo tres agrupaciones humanas llamados ranchos. Estas comunidades están dispuestas en una división simbólica del espacio *Urinsaya* y *Anansaya* comúnmente llamados por ellos *Uralado* y *Patalado*: los de las alturas y partes bajas.

De igual manera, el sistema de Autoridades Originarias es bastante sencillo: a la cabeza, desde tiempos inmemorables, se encuentra el *Kuraka* secundado por el Justicia Mayor y el Menor, llamados, también, Alcaldes. El *Kuraka* era elegido siempre de los ranchos de Chutahua Centro que corresponden a la parte *Anansaya* del Ayllu. Respecto al cargo de Justicia Mayor era exclusivo de la comunidad de *Chuquicayara* que también es una comunidad ubicada en la parte *anansaya*. En cambio, a la comunidad de *Cantuyo* le asistía el cargo de Justicia Menor por ser una comunidad *urinsaya*.

Ahora bien, la figura de los Justicias o Alcaldes, según Espinosa Soriano (citado por Fernández, 2000), fue implantado en el Perú en 1560 para presidir el municipio con jurisdicción civil criminal (el mayor) y sobre pleitos locales (el menor) como contrapeso a las autoridades originarias, conforme a Rasnake (1989). A partir de ello, deducimos que en algún momento de la colonia el Ayllu Chutahua y los otros Ayllus adoptaron como autoridad originaria la figura del Alcalde Mayor y Menor. Esto para afirmar dos cosas: se suprimieron autoridades autóctonas o asumieron los nombres por la relación de funciones y el Ayllu como tal ha estado en constante dinámica.

Por otro lado, físicamente Chutahua centro corresponde a un espacio intermedio entre *Uralado* y *Patalado*, entonces desde ese punto de vista el Cargo de *Kuraka* debiera ser exclusivo de la Comunidad de *Chuquicayara* por la división simbólica del espacio en el Ayllu, pero los comunarios respondían que no es así, que el *Kuraka* era exclusivo de Chutahua Centro desde tiempos antiguos. Al respecto, él corregidor de *Chuquicayara*, don

Silvestre Leniz, nos contó que su comunidad no existía en el siglo XIX, según su padre y abuelo, sino que era un sitio dedicado al pastaje del ganado y donde la *Cayara*, planta nativa de lugar, existía en abundancia y que por tal razón el nombre de la comunidad se debe a esta cualidad del lugar en términos de flora. Asimismo, decía el corregidor que a principios del siglo XX empezaron a asentarse familias y a cultivar las tierras, produciendo cebada y fabricando escobas de paja para comercializarlo en la ciudad de Potosí. Entonces, concluimos que anteriormente *Chutahua* contaba con tan solo dos “comunidades” *Chutahua* alta (hoy *Chutahua* Centro) y *Chutahua* Baja (hoy *Cantuyo*), correspondiente a la división simbólica del espacio. Es por esa razón que al conformarse una comunidad en la parte *patalado* se hubiese decidido que el cargo de Justicia Mayor debiera ser exclusivo de *Chuquicayara*

### **Funciones de las Autoridades Originarias.**

Al respecto, podemos manifestar que el Kuraka sigue manteniendo la función primordial de recrear simbólicamente la identidad del Ayllu Chutahua concretado, un calendario de fiestas (ver cuadro 1) y costumbres en el transcurso del año: él no auspicia ninguna fiesta sino acompaña a los *fiestapasadores* o priostes y está presente en los *huasichicus* (*huasipichay*), matrimonios y otros, coincidiendo con Rasnake (1989). Del mismo modo, es el representante del Ayllu ante el estado y encargado, también, de pagar la tasa, pero este papel de representación ante el Estado no solamente se da por el hecho de pagar el tributo, sino que también se manifiesta, por ejemplo, por la asistencia obligatoria todos los domingos al templo a escuchar misa (La iglesia Católica es parte también del Estado) y los servicios que ellos prestaban a las autoridades gubernamentales como al alcalde, algún criollo importante o al mismo pueblo: coordinados por el corregidor del pueblo<sup>4</sup>. De igual manera.

---

<sup>4</sup> Cuando un Kuraka era posesionado por las autoridades Gubernamentales tenía que barrer la plaza del pueblo y hacer una fiesta para las autoridades del pueblo (Esteban Leniz ex Alcalde Mayor del Ayllu Chutahua, 1997).

Los Justicia Mayor y Menor o común mente llamados alcaldes comunales tenían la función de resolver problemas de linderos, mantención de las acequias en buen estado, limpieza y sostén de los caminos y la justicia en la comunidad: por ejemplo, dicen los habitantes, si una oveja, de un determinado comunarios, ha comido algún cultivo de su vecino el Justicia Mayor o Menor se encarga de que el daño sea repuesto de buena forma.

Si no puede solucionar el problema pasa a la jurisdicción de las autoridades gubernamentales. Estas tres autoridades eran ratificadas en la asamblea del Ayllu en Chutahua Centro, previa consulta en las comunidades y luego ellos buscaban a sus sucesores para el siguiente año como indicaban sus tradiciones “con su coca y trago a las personas casadas de buen carácter y de experiencia para dialogar con las autoridades del pueblo y departamento” (Silvestre Léniz: Corregidor auxiliar, 2000 - 2001). El tiempo de su mandato era y es todavía por el lapso de un año.

Cuadro 1

#### CALENDARIO RITUAL

MES	FESTIVIDAD	ACTIVIDAD DEL KURAKA Y ALCALDES
<b>ENERO</b>	Año nuevo y Reyes	Se preparaba chicha y tragos para invitar al Kurakas y a los Justicia Mayor y Menor, acompañantes, parientes, vecinos y ex autoridades. (Cambio de Autoridad)
<b>FEBRERO</b>	2, Candelaria	Un interesado pasaba la fiesta y el Kuraka le acompañaba
<b>MARZO</b>		
<b>ABRIL</b>	Pascua	El corregidor titular preparaba chicha y singani. les entregaban a las autoridades, Pillos (Choclo, flores, lacayote, zapallo, haba)
<b>MAYO</b>	Espíritu	Chicha y pan, mataban llamas y ovejas, fiestas con sik'u, se hacían wawas de pan
<b>JUNIO</b>	Corpus Cristi y San Juan	Traían palos las autoridades (postillon) que es una ofrenda, servicio en Betanzos.  Se hacían fogatas, marcaje de las animales.
<b>JULIO</b>	Santiago	El Alferes, fiesta pasador visitaba al Kuraka, veladas para el santo en el pueblo.
<b>AGOSTO</b>	2 día del Indio y fiestas patrias	Desfile en el pueblo, las autoridades asistían a ese evento. Para el día 7, el Kuraka solía llevar



		toros para el pueblo para los juegos
<b>SEPTIEMBRE</b>	Guadalupe	Acuden a la Feria de Guadalupe en Puna.
<b>OCTUBRE</b>		
<b>NOVIEMBRE</b>	Todos los Santos	Acuden a los cementerios a visitar a los difuntos
<b>DICIEMBRE</b>	Navidad	

Fuente: Talleres comunales en el Ayllu Chutahua, marzo del 2008.

### **Las autoridades originarias y el sindicalismo campesino.**

Según nos contaron los habitantes del rancho *Chuiquicayara* hubo dos grandes cambios que ellos notaron después de la revolución nacional de 1952 y la reforma agraria, como consecuencia: la creación de la Escuela en Chutahua Centro y la aparición del Sindicato Agrario como parte del programa de Estado en la democratización del mismo y que respondía a un paradigma integracionista y asimilacionista de los Indígenas bajo la figura de campesino y al sindicalismo como herramienta de participación política, coincidiendo con Burguete (2010).

La escuela trajo consigo la consolidación de la organización comunal (comunidad, como se lo conoce ahora) y la aparición de nuevas autoridades con una forma de organización occidental como el presidente, el junta escolar, tesorero... para fines del buen funcionamiento de la escuela. Cada “comunidad” va adquirir esta organización.

Asimismo, el sindicalismo atravesó también las fronteras del Ayllu por la razón de ser la única, además de ser promovida y manejada por el gobierno, institución orgánica de lucha, desarrollo e integración de los indígenas a la vida política y económica del país bajo la figura de “sindicato Agrario”.

En tal sentido, el sindicato encarnado en tres personas, en el Ayllu Chutahua, no representó casi nada en términos de presencia política decisoria. Estuvo funcionado desde el 53 hasta 1960 perdiéndose por un tiempo hasta aparecer nuevamente el 1983, siempre encarnado o centrada en una sola persona hasta que desapareció en 1993. Ellos explican

que nunca entendieron la consistencia del sindicalismo y al parecer ni las mismas personas a cargo de este medio de lucha. Esto responde también a la situación del sindicalismo en Potosí que nunca fue fuerte si comparamos con el de Cochabamba, por ejemplo.

Por otro lado, aunque que el sindicalismo no tuvo significancia en Chutahua el contexto global en que vivía el sector rural respecto al sindicalismo como único medio orgánico de protesta o petición para la mejora de su sector, afecto mucho el papel del Kuraka (que anteriormente manifestaba el problema del Ayllu, ya sea ante los abusos de la Mita, del corregidor o la expoliación de las tierras) reduciéndolo a un mero reproductor cultural y pagador de la tasa, con pocas posibilidades de acción y representación política<sup>5</sup> ante el nuevo contexto político que vivía el país respecto a la reforma agraria y a las consecuencias en términos de desarrollo, que esta ley traía.

Por lo anteriormente expuesto podemos deducir lo siguiente: primero, tanto la escuela y el sindicato están enmarcados dentro del proceso de pensar el país, es decir un Estado Nacional que en esencia es la organización de una sociedad con un pasado común y con la construcción subjetiva del nosotros o llamado también conciencia nacional (Granda, 1993). Para tal efecto hay que homogeneizar el país, un primer paso sería el incluir a todos y en ese sentido el término “campesino” utilizado, en ese contexto, para designar a los “indios” del campo, responde a esa visión: el campesino es ya parte de una sociedad. El sindicalismo, por su parte, sería el instrumento político para tal integración y la Escuela para transmitir la idea de Estado Nacional y sus fundamentos ideológicos inscritos en el paradigma integracionista (Burguete, 2010). Negando, de este modo, la existencia de otras nacionalidades reconocidas en la colonia. Segundo, el sindicalismo y la imposición de otra organización política para el funcionamiento de las escuelas a la existente en Ayllu, responde a la idea racista y etnocéntrica del desarrollo, en cuanto a que el presidente, vicepresidente, tesorero etc. y el sindicato vienen de afuera, de los países desarrollados y

---

<sup>5</sup> Al respecto el Dr. Idón Chivi, manifestaba que el ingreso del Secretario General, el sub central, el central, la federación y la confederación, a la comunidad, tras la revolución urbana de 1952, junto al voto universal y la educación fiscal, legitimaban al sindicato como expresión de la comunidad y por consecuencia la legitimidad social de la autoridad originaria disminuía enormemente.

se considera, por tanto, al organismo político originario y al Ayllu como primitivo o inferior, conforme a Gerardi (1999). Tercero, el sindicalismo se adapta más a las ex haciendas, sobre todo en aquellas de principios de la colonia donde el significado de Ayllu es lejano. También, se observa, según Albó (1990), un cambio de tendencia en las luchas indígenas que el siglo XIX y principio de este se luchaba en contra de las expoliaciones de tierras, después del 52 se lucha por recuperar lo perdido y la figura del sindicato se adaptaba mejor a la situación de los indígenas de las haciendas y por toda la ideología gubernamental que encierra este término. Pero, por otro lado, la tendencia va más allá, si bien antes Zarate Villca planteaba el problema de territorio, que según Chivi (2000) implica autonomía, revisión de límites, identidad..., después del 52 se reduce al problema de la tierra, es decir recuperar terrenos o propiedades, quedando en suspenso el problema de territorio.

Pero hay que decir también que otros Ayllus como los de Cochabamba (Prov. Bolívar, Cochabamba) entraron en complementación con los sindicalizados. Pero de todas formas el papel de las Autoridades y principalmente el del *Kuraka* se redujo a lo anteriormente expuesto.

### **Las autoridades originarias y las sectas religiosas.**

El mismo hecho de que las funciones del *Kuraka* y los Justicias se redujeron en gran medida a lo cultural y con pocas responsabilidades (recogedor y pagador de la tasa), por lo anteriormente expuesto, se produjo en los habitantes del Ayllu la relación del *Kuraka* con las fiestas y el alcohol<sup>6</sup>. Esta imagen de las autoridades originarias se agudizó aun más cuando en 1970 a 1980 entró la iglesia evangélica al Ayllu Chutahua, instalándose en uno de los ranchos de Chutahua Centro, impartiendo una cosmovisión que tendía a separar los tres componentes vitales de la cosmovisión andina<sup>7</sup>. Desde esa visión del mundo se

---

<sup>6</sup> En este sentido, Idón Chivi 2000, decía que la JilaKatura, Kurakazgo en nuestro caso, como expresión máxima de l Ayllu sigue siendo ejercida como un cargo ritual y de pocas responsabilidades y que algunos dirigentes sindicales criticaban la relación alcohol y Jilakata.

<sup>7</sup> En esa dirección, Grillo Fernández 1993, menciona que en la cosmovisión occidental Dios a creado todas las cosas y por tanto la Idea esta separado de la materia. Asimismo el hombre fue creado a imagen de Dios y por tanto esta destinado

empezó a criticar con fuerza la actitud de los *Kurakas* de turno: primero, criticando su posición de padre del Ayllu, porque un solo padre hay en la tierra y ese es Dios; segundo, los ritos que realizan son una ofrenda al diablo y por último criticando su reducido papel de acompañador de las fiestas y tomador. Los evangelistas fueron ganando comunarios proponiendo, justificando teológicamente, prescindir del Kuraka y es así que ante una mala gestión de un Kuraka, en 1982, los habitantes del Ayllu decidieron hacer desaparecer este cargo y mantener a los Alcaldes Comunales o Justicias.

---

a dominar la naturaleza dándose la relación sujeto y objeto. De igual manera, toda concepción fuera de Dios es Idolatría, herejía, adorar al Diablo.

## **CAPITULO II**

### **A RAIZ DE LAS REFORMAS SOCIALES DE 1994.**

#### **El Ayllu Chutahua y las reformas sociales**

Al momento de ser dictado el D.S. 21060 en 1985 en Bolivia (Castro, 1993), el *Kurakazgo* en el Ayllu Chutahua, hacia 3 años que prácticamente había desaparecido. La desarticulación que había entrador a nivel de los Ayllus: los habitantes del Ayllu *Chutahua* llaman a este proceso “comunalización”, se había robustecido de gran manera, es decir que las comunidades integrantes del Ayllu tenían una vida casi independiente. Entonces, el nuevo modelo económico neo liberal impuesto en el país, no afecto al conjunto del Ayllu como tal, sino a las comunidades ya mencionadas dependiendo del rubro o tipo de cultivo que ellos comercializaban: por ejemplo los habitantes de Chuquicayara nos contaron que anteriormente ellos comercializaban cebada con las cooperativas mineras y la empresa Corporación Minera de Bolivia COMIBOL (forraje para las mulas) y escobas de paja en la ciudad de Potosí. A mediados de los ochenta la cebada dejó de ser comercializada ya que prácticamente las cooperativas y la empresa estatal dejaron de prescindir de este forraje y con respecto a las escobas, paulatinamente, dejaron de tener mercado, esto debido a la introducción de otros productos sintéticos.

Por otro lado, un aspecto importante que permitió que las comunidades del Ayllu Chutahua, resistieran a la reducción de sus ingresos a causa de la aguda crisis económica que vivía el país, en un nuevo modelo económico de corte neoliberal, fue el utilizar una estrategia muy antigua con más intensidad “el trueque” por consecuencia las ferias íter cantónales, como la de Rodero, e interprovinciales como la de Guadalupe en Puna, tuvieron nuevamente una importancia vital.

## **Reconstitución del Kurakazgo en el Ayllu Chutahua**

Pero, los cambios que ellos sintieron con mucha más fuerza es a raíz de las reformas sociales, precisamente a partir de la promulgación, en la Constitución Política del Estado (CPE), de que Bolivia es un país pluricultural y multiétnico, reconociendo, al mismo tiempo, a las Autoridades Originarias como entes representantes de los pueblos originarios (Art. 174) y la puesta en marcha de Ley INRA y el saneamiento de tierras que esta Ley proponía. Este último hecho, obligó a los habitantes a plantearse iniciar el trámite de saneamiento de sus tierras y la modalidad de concretarlo, en este caso como Tierra Comunitaria de Origen (TCO). Estos trámites requerían de su representante legal, como pueblos originarios que eran, es decir su *Kuraka*. En tal virtud, la constitución y las nuevas leyes obligaban a los habitantes del Ayllu *Chutahua* a la reconstitución del *Kurakazgo* en 1996.

En consecuencia, en una asamblea general en la que se encontraban las tres comunidades del Ayllu se decide reconstituir el *Kurakazgo*, quedando esta institución a cargo del Señor Eulogio Apasa Montes de la comunidad Chutahua Centro. Hablando de los Alcaldes comunales o Justicia mayor y menor, estos no desaparecieron como anteriormente lo dijimos, sino que siguieron cumpliendo sus funciones.

### **“Comunalización” del Ayllu.**

Con el término de “comunalización” queremos referirnos precisamente a la desarticulación a nivel del Ayllu, es decir a la afirmación de comunidad, no como concepto, sino como espacio en el Ayllu Chutahua. Desde la perspectiva y organización política del Estado Republicano Boliviano mono cultural (Mamani, 2009) la comunalización es entendida como la apropiación de los ranchos o comunidades pequeñas que conforman los Ayllus para ser convertidas en célula de la organización política del Estado liberal Boliviano, sin considerar que estas comunidades pudieran tener nexos culturales con otras comunidades o pertenecer a ámbitos territoriales que incluso abarquen cantones, provincias y

departamentos (Ordoñez, 1918), además de constatar un claro neocolonialismo en el sentido de mantenerse el proceso de desarticulación territorial, ahora a nivel de los Ayllus. Aunque este proceso había empezado en la colonia, se afirma mucho más después de la Reforma Agraria y para este tiempo está completamente consolidado.

Ahora bien, no es que consideramos a la comunidad, como concepto, ajena al significado del Ayllu, es más el Ayllu es una forma de comunidad si entendemos el concepto de la misma, por eso hablamos de organización comunal en los Ayllus (Albo, 1990: 205). Sin embargo este proceso de desarticulación a nivel del Ayllu llamado comunalización es antagónica al significado del Ayllu considerado un “Todo”: el mundo físico, social, espiritual, económico y político, que no es tomado en cuenta como una forma de comunidad en la organización política de Estado Boliviano (Mamani, 2009). Por tanto, esta situación, estuvo lejos de fortificar la identidad étnica, al contrario lo desarticuló o lo desvinculó y por tanto empezó a disociar también la identidad cultural Chutahua y propició en sus habitantes la comprensión de sentirse parte de las 39 comunidades del municipio de Chaqui, que es parte de la provincia Cornelio Saavedra del Departamento de Potosí.

Esta realidad lo pudimos constatar cuando entrevistábamos a los habitantes y ellos manifestaban que antes las tres comunidades eran mucho más unidas, ahora, decían ellos, cada comunidad tiene su camino, su escuela y sus proyectos de desarrollo independientemente uno y del otro. Otro ejemplo concreto, que refuerza lo mencionado, es que en este proceso de saneamiento de las TCOs, los habitantes de Ayllu Chutahua tropiezan con problemas de linderos con la comunidad de *Chicochico* al sudeste, y al noreste con el Ayllu Puna. La participación en la solución del problema, al principio, fue cada comunidad de forma independiente, es decir con la comunidad de *Chicochico* entraron en conflicto solo los habitantes de la comunidad de *Cantuño* por ser colindantes, y, con el Ayllu Puna solo los de la comunidad de *Chuquicayara*, por la misma razón.

Desde este punto de vista, los municipios, en este caso el municipio de Chaqui, plantea 39 comunidades con las cuales debe trabajar, obviando a los Ayllus existentes en dicho

municipio. También, el plan Desarrollo Municipal (PDM 2004 - 2006) ha estructurado un estudio socioeconómico a partir de la óptica de las comunidades, aunque hace una breve descripción de los Ayllus pero no los toma en cuenta para el estudio socioeconómico, como tal: aparecen como el referente folclórico coincidiendo con Álvaro García (2008).

Desde esta actitud ambigua del Estado y los municipios de reconocer la pluriétnicidad y pluriculturalidad boliviana y al mismo tiempo, en los hechos, no tomarlos en cuenta para casi nada, se estructuran los proyectos de educación, salud y desarrollo agropecuario. Por ejemplo en el Ayllu *Chutahua*, trabajan las instituciones como CARE y el Programa de Apoyo a los sectores Agropecuarios de Potosí (PASAP) en convenio con el municipio, en las comunidades de *Chuquicayara* con el proyecto de mejoramiento de canales de riego y de camino; *Chutahua Centro* con agua potable y en *Cantuyo* electrificación, de forma independiente uno del otro, incluso superponiendo otras estructuras como el comité de obras sin tomar en cuenta a las ya existente y peor aún al sistema de autoridades originarias.

Igualmente, nos contaban los comunarios que el 2 de mayo de 1996 *Chuquicayara* fundó su Escuela seccional “San Simón de *Chuquicayara*” completando así el hecho de que cada comunidad, ahora, tenía su propia escuela a partir de 1953. Aunque ya en *Chuquicayara* tenía una estructura organizacional direccionada al buen funcionamiento de la Escuela en *Chutahua Centro*, ésta se fortificaba mucho más por el hecho de tener, ahora, preocupaciones y problemas propios. Esto provocó “aparentemente” el aislamiento de las tres comunidades, por el hecho de que todo gira en torno a la educación. Sin embargo, creo que el problema no es el hecho de la creación de la escuelita seccional en *Chuquicayara* o en otra comunidad del Ayllu, sino la estructura orgánica educacional, que responde a la organización política y social del país, que en ningún momento desde su aparición a tomado en cuenta al Ayllu y a su sistema de autoridades originarias para organizar el sistema educativo en función al Ayllu. Del mismo modo, aunque la nueva ley de Reforma Educativa integra, o por lo menos así lo quiere, a los indígenas en los procesos educativos respetando sus costumbres, su lengua y su “organización”, en la práctica están enfocadas desde la comunidad pequeña y no así desde el Ayllu.



Asimismo, pese a la puesta en marcha de las nuevas leyes que inducen a la participación ciudadana rural, reconociendo sus usos y costumbres como en la Ley de la Participación Popular y la de Municipalidades, no reconocieron al Ayllu como una “estructura organizacional”<sup>8</sup>, sino que plantearon ambigüedades como el hecho de reconocer a sus autoridades pero planteando amoldarse a la estructura organizacional, que plantean las estructuras políticas de participación y desarrollo (OTBs)<sup>9</sup>, que coincidiendo con Araceli Burguete (2010) respondía al paradigma multiculturalista impuesto por el Estado boliviano y auspiciado por los organismos internacionales como el BID, FMI, entre otros, que consistía básicamente en la administración de al aspecto cultural y étnica de Bolivia.

Por otro lado, un aspecto vital que fortaleció esta “comunalización”, y, respondiendo a lo constatado, es el hecho de los 14 años de ausencia del *Kuraka* o la institución del *Kurakazgo* en el sentido de que esta institución mantenía la unidad y la identidad cultural Chutahua y los recreaba año tras año, como en otros Ayllus donde su identidad étnica esta fuerte habiendo pasado por la misma situación ya descrita, como es el caso del Jatun Ayllu Yura.

### **El Kuraka y la recreación social y territorial del Ayllu.**

Habíamos visto anteriormente el papel que jugaron los evangelistas para la derogación del Kuraka en el Ayllu Chutahua, para este tiempo, según nos contaron los comunarios de *Chuquicayara* y *Chutahua Centro*, también habían logrado hacer “perder” las fiestas religiosas típicas, arguyendo que nada mas eran espacios de borrachera y adoración al demonio. Igualmente, los ritos como la *K’oa* y la *ch’alla* fueron dejando de realizarse paulatinamente: al respecto decía don Silvestre Leniz (corregidor de la comunidad de Chuquicayara 2000-2001) “ya no hago esas costumbres porque eso es solo adorar al demonio, pero aún masco coca, esito nomás no he podido hacer perder”.

---

<sup>8</sup> Por ejemplo uno de los objetivos de la ley de Participación Popular dice “incorporar a las comunidades indígenas y urbanas a la vida jurídica, política y económica del país” de ahí se desprende que los componentes de esta ley son el Estado, el Municipio y la **Comunidad**.

En cambio los que no eran ni son evangelistas siguieron manteniendo sus costumbres hasta nuestros días aunque cada vez menos.

A partir de estas constataciones podemos decir que hay dos visiones antagónicas en el Ayllu, la de la gente que se ha vuelto evangelistas y los que aún conservan su identidad. Los primeros, niegan, o por lo menos pone en duda, la existencia de la *Pachamama* y condenan los ritos y ofrendas como actos de adoración al demonio, por tanto destruye el equilibrio o la unidad de los tres ámbitos fundamentales de la cosmovisión andina (el mundo, espiritual, social y físico; en cambio, los segundos, sigue creyendo en sus costumbres pero ellos no los manifiestan como los hermanos ya que a ese nivel, también, los evangelistas reclutaron y formaron capacidades para manifestar sus creencias y cuestionar con bases teológicas la actitud de los no creyentes respecto a las costumbres practicadas por ellos.

Es en este ambiente, el *Kuraka* es restituido y es también esta situación la que determina el nuevo mandato al *Kuraka* por el conjunto del Ayllu, es decir como el *Kuraka* fue instituido nuevamente a raíz de las nuevas leyes que han venido desde el gobierno, entonces, su función será precisamente velar los intereses de Ayllu a ese nivel: buscar capacitación, el trámite de saneamiento de sus tierras y conservar o propiciar la “unidad del Ayllu”. Como decía don Aniceto Mamani (Comunidad de Chuquicayara) “ahora el ser *Kuraka* tiene sentido pues tienen un trabajo no como antes que solo era tomar en las fiestas”.

### **Lo Étnico y el sentido de pertenencia al Ayllu.**

Vamos a citar, en esta parte, algunas definiciones del concepto Etnia para aclarar lo étnico en el Ayllu Chutahua después de todo lo anteriormente mencionado. En tal razón he aquí algunas definiciones:

---

<sup>9</sup> Dr. Idón Chivi, tercera conferencia con el tema “Liderazgo de la Autoridad Indígena en el Proceso de demanda de los Derechos de los de los pueblos indígenas, 13 de junio del 2000.

“Etnia es la agrupación natural de individuos de igual cultura que admite grupos raciales y organizaciones sociales varias” (Diccionario Enciclopédico Océano Uno, 1995)

“Etnia es un sentido de identidad grupal vinculado a varios factores como un concepto en común del pasado, el idioma o el simbolismo de la individualidad” (Rasnake, 1989)

“La etnicidad es una estrategia que se adopta cuando varios grupos sociales están en interacción. La etnicidad sirve para señalar los linderos sociales. Se pueden usar las características fenotípicas como indicadores étnicos, pero se pueden emplear también otros elementos para establecer tales diferencias sociales” (Frederik Bartah, 1969)

Sirviéndonos de los conceptos vertidos por estos destacados investigadores, podemos afirmar que lo étnico, en cuanto al sentido de pertenencia al *Ayllu* o a la identidad cultural de ser *Chutahua*, en este tiempo, ha entrado “aparentemente” en crisis o ha sufrido una ruptura por los procesos sucedidos intra y extra *Ayllu*, anteriormente mencionados y que más adelante todavía profundizaremos.

Un aspecto muy vital es el papel de *Kuraka*, es decir el rol histórico que ha tenido y ha sido cambiado por los mismos habitantes, antes recreador del universo simbólico del *Ayllu*, ahora ejecutivo de las decisiones de las bases respecto al saneamiento del *Ayllu*, de la coordinación y búsqueda de capacitación sobre el conocimiento de las nuevas leyes, principalmente, y al acompañamiento de las comunidades para mantener “la unidad”. Pero, ¿afectara este nuevo rol al sentido de pertenencia y la identidad cultural *Chutahua*? Por los hechos que pudimos observar pensamos que sí, es decir al no haber una recreación del universo simbólico del *Ayllu* y su legitimación ritual (fiestas religiosas y ritos como la *K'oa*, *Challa*), en una cultura todavía no escrita, el sentido de pertenencia se ha hecho superficial debido a que el interés de mantener la unidad o mantener el *Ayllu* es coyuntural o está en función a las leyes dictadas en el país.

Entonces, al ser suprimida las fiestas, dónde se realizaban los rituales y se manifestaban los símbolos que establecían el orden social de los Chutahua, y la elección del *Kuraka* haberse reducido a una simple asamblea eleccionaria y no así al rito que significaba este acto tan importante (Turner, 1967), el sentido de pertenencia profundo al Ayllu se hace superficial y por tanto lo étnico pareciera estar en crisis por no decir ya no existe.

Eso, a simple vista, pero, si indagamos más allá esta realidad veremos que el término “aparentemente” es acertado al afirmar lo anteriormente expuesto porque al momento de la elección del *Kuraka* se ha respetado la división simbólica del espacio los *uralados* y *patalados*: los de arriba y los de abajo, y todas las creencias que subyacen, a este respecto, sobre los *Jach'aranas* y los *Apus* Dioses que demandan el orden social, por eso la institución del *Kurakazgo* sigue perteneciendo a Chutahua Centro y ahora compartida con Chuquicayara por pertenecer al espacio *Anansaya*, habitantes considerados con jerarquía por estar cercano a los *Apus* Dioses andinos y el Bastón de Mando o *Quinsa* Rey en el cual se simboliza la interacción de los tres componentes del universo andino como la naturaleza, la sociedad extra humana, sociedad humana (Rasnake, 1989) y que es base de la cosmovisión andina (San Martín, 1997): en ese sentido, para cada reunión del Ayllu los Bastones de Mando tanto del *Kuraka* y los justicias son colgados a un lado de la puerta de ingreso para manifestar que es el Ayllu quien se está reuniendo.

También, en una encuesta realizada a 9 ex - autoridades originarias, de estos últimos cinco años, dio como resultado que 8 de ellos son casados y una viuda, pero en este caso el hijo mayor, que tiene 11 años, reemplaza al padre en el cargo encomendado por el sistema de elección de autoridades por turno: eso en el caso de las Justicias (autoridades de menor rango), pero en el caso del *Kurakazgo* obligadamente tiene que ser casado y su elección es también por la misma modalidad pero sumando el sistema de tierras, que según nos contaban los comunarios, que cuando se elige a una persona para el cargo de *Kuraka* este debe ser necesariamente Originario, es decir que tenga el título del terreno, siendo, para Marcelo Fernández (.2000), originarios la categoría social que posee más tierras y son los que más obligaciones tienen para con el *Ayllu*, por ejemplo pasar un cargo como el

*Kurakazgo*. Concluyendo, la dualidad *Kuraka* y *Mama T'alla* (hombre y Mujer, símbolos andinos) siguen vigentes en el Ayllu a la hora de elegir autoridades.

Entonces, podemos afirmar que el papel de la autoridad originaria el “*Kuraka*” en el Ayllu Chutahua ha cambiado y ese es precisamente un problema que plantea el pensar en un desarrollo étnico cuando la identidad cultural está en crisis. Por otra parte, el mismo hecho de restablecer el *Kurakazgo* supuso volver a lo básico de la cosmovisión andina, esto nos sugiere que muy probablemente regresen también los otros componentes de la Identidad Chutahua pero recreados o reelaborados en este nuevo contexto, como sucede a nivel mundial cuando parece afirmarse una cultura global, paradójicamente se afirman mucho más las identidades culturales (Santamarta, 2001).

#### **Autoridades tradicionales y las autoridades comunales.**

Tanto la estructura o el sistema de autoridades originarias y la orgánica, después de la restitución del *Kuraka* en el Ayllu Chutahua sigue siendo bastante sencilla y responde al hecho de ser parte de una estructura mucho más amplia existente en la colonia, nos referimos concretamente al grupo étnico mayor Chaqui que por los procesos de desarticulación étnica colonial y luego republicana (organización política territorial, entre otros) ha quedado desarticulado. La diferencia es que ahora el *Kuraka* es elegido, respetando la división simbólica del espacio *uralados* y *patalados*, de las comunidades de *Chutahua Centro* y *Chuquicayara* en un sentido de turno entre los mismos, es decir, por ejemplo, este año un miembro de la Comunidad de *Chuquicayara* está en el cargo de *Kuraka*, entonces al próximo año será alguien de Chutahua Centro. Asimismo, el cargo de Alcalde Mayor es realizado por ambas comunidades. A la comunidad de *Cantuyo*, desde tiempos inmemorables, le corresponde el cargo de Justicia Menor.

En cuanto a las autoridades comunales, llamados también autoridades políticas, presidente, vicepresidente, tesorero y juntas escolares, la función que desempeñan es la

misma para las cuales fueron creadas, el buen funcionamiento de la escuela y para la solución de algún problema dentro la comunidad.

Por otro lado, 1999 es creado en las comunidades del Ayllu Chutahua (con seguridad en los otros Ayllus) el Corregidor Auxiliar que tiene por función administrar la justicia en el ámbito de los linderos parcelarios y en las relaciones de convivencia en la comunidad. Si hiciéramos un estudio desde el punto de vista de la comunidad veríamos que esta autoridad es mucho más importante que el mismo *Kuraka*, en cierta forma así lo es. En ese sentido, preguntamos la relación de funciones entre el corregidor de la comunidad el Justicia Mayor o Menor. Ellos respondieron que evidentemente el justicia Mayor también imparte justicia en la comunidad en la resolución de problemas de carácter agrícola, de limpieza de las acequias y otros aspectos, pero cuando este no puede resolver el problema pasa a manos del corregidor. En tal dirección, la importancia del Justicia, en términos de jerarquía es menor al del corregidor auxiliar esto se puede explicar por la importancia histórica que tuvo y tiene aún todavía la figura del Corregidor en la vida de los Ayllus y sus habitantes y que la tienen hoy a partir de la Ley de Descentralización Administrativa y me parece que a partir de ahí se podría explicar la creación de los corregidores auxiliares en las comunidades del Ayllu.

El *Kuraka* por lo general no está presente en la mayoría de las reuniones comunales para tratar temas como la presencia de los proyectos de mejoramiento de caminos auspiciado por CARE y construcción de canales o acequias por el PASAP. En las tres reuniones comunales de *Chuquicayara*, que asistimos, solo en una estuvo presente porque había un punto en el cual se hablaría acerca del proceso de saneamiento del Ayllu y los problemas de linderos con el Ayllu Puna (sus vecinos). Esta realidad, responde a los problemas anteriormente planteados pero también al hecho de la redefinición del papel del *Kuraka* en el ámbito de la comunidad. Al respecto, en una reunión con CARE sobre el proyecto de mejoramiento del camino el Técnico planteaba crear un comité de obras, los comunarios respondieron que ya tenían una organización comunal a la cabeza del corregidor, el presidente y demás autoridades y que no era necesario crear otra estructura y que incluso

esa responsabilidad podría asumirla el *Kuraka* como máxima autoridad del Ayllu, pero como él no estaba presente se hizo cargo de la ejecución del proyecto el presidente comunal y las demás autoridades.

A partir de este hecho, se puede decir que, en primer lugar, el *Kuraka* tiene sus funciones o está llamado a resolver problemas a nivel del Ayllu como las TCOs acompañado de los Justicias y que se va redefiniendo su papel en el ámbito de las comunidades. También, la importancia del *Kuraka* poco a poco va ganando terreno en términos de representación a todo los niveles es así que cuando un grupo de consultores a nombre del PASAP, visitaron la comunidad de *Chuquicayara* para tratar el tema de los canales de riego ahí estuvo presente el *Kuraka* como invitado. Por otro lado, para las autoridades comunales es claro que su competencia es solamente la comunidad, pero en cuanto a la relación de funciones con el *Kuraka* y el Alcalde comunal queda todavía definir funciones para suscitar una complementación.

**Revisando el pasado para caminar por la reconstitución de las identidades mayores “Chaqui”.**

**Paradigmas del Estado y Organismos multilaterales respecto a la inclusión de las Autoridades originarias**

Como habíamos visto en el capítulo uno, recordemos que cuando los españoles llegan a esta parte de Sud América encuentran sociedades andinas que ellos denominan Señorío, Reinos y Naciones (Mercedes del Rio, 1986). Decimos, por tanto, que la colonia reconoce estas naciones, no positivamente claro, y, además, se organiza política y administrativamente en base a estos territorios, sobre todo en los primeros años de la Colonia. Pero, al momento de establecerse la República de Bolivia, la Constitución Política del Estado niega la existencia de esas nacionalidades escondiéndola en los postulados de “ciudadanos libres, iguales y fraternos”(Fernández, 2000), dejando en

latencia el problema de las nacionalidades dentro de un Estado Nación, solamente cuando las élites liberales de finales del siglo XIX y a principios del XX se ponen a ex vincular, las tierras, basados en la continuidad del paradigma colonia, de los pueblos originarios sale el problema de las nacionalidades. Por tal razón, el *Kuraka* Zarate Villka propuso la creación de un Estado Indio como respuesta política y territorial ante tal situación (Chivi, 2000).

La revolución de 1952 trae como consecuencia la segunda posibilidad de pensar el país desde la perspectiva fascista y nacionalista, es decir de pensar el Estado Nación. Desde ese punto de vista se niega, nuevamente, la existencia de nacionalidades en nuestro país: se dice, hay que ampliar la base del Estado, hay que incluir a los indios, pero, primero, considerando que todos son comunidades por tanto negando la existencia de Ayllus y, segundo, introduciendo el sindicalismo campesino como única organización política reconocida por el Estado, desde una perspectiva asimilacionista o integracionista (Burguete, 2010) asumida por el gobierno de ese entonces impugnando la existencia de instituciones políticas indígenas. Ahí, como ya vimos antes, hay un cambio de tendencia en el sentido de que ya no se lucha por defender el territorio, iniciado en el siglo XIX, sino por recuperar las tierras perdidas, promovida por la reforma agraria, dejando latente, una vez más, el problema del territorio.

En 1990 se suscita la primera marcha por la dignidad y el territorio protagonizado por los indígenas del oriente Boliviano, a diferencia del pasado. Esta marcha fue una respuesta al modelo neoliberal que a nombre del desarrollo comenzó a expropiar sus territorios para establecer industrias madereras, agrícolas y otros<sup>10</sup>. Entonces la problemática de las nacionalidades surge nuevamente y con más fuerza a raíz de ver en peligro el control de

---

<sup>10</sup> “En 1988 – 89 pasó a un primer plano, por ejemplo, toda la problemática de los bosques Chimanes e Isiboro – Securi, lográndose incluso el compromiso del Presidente de la República esos derechos territoriales. Otro como los Sirionó, pasaron a acciones de hecho al retomar parte de su territorio ocupado ahora por la universidad del Beni” (Albó, 1990: 292).



sus territorios, en contexto integracionista iniciado en 1952, que en acuerdo a Burguete (2010) forma parte del pedido del derecho a la libre determinación que está inscrita en un paradigma autonómico. Entonces, concluimos que el problema de las nacionalidades en Bolivia seguía en estado no resuelto.

Entonces, este problema no resuelto es un peligro, primero, para el proyecto de globalización del mundo, porque pone a relieve el derecho a ser distinto, segundo, porque plantea un serio problema para la expansión del mercado en el sentido de que las fronteras físicas e ideológicas no entran en la lógica de su funcionamiento.

### **Paradigma implícito en el Estado**

Ahora bien, resolver el problema, para la elite dominante y el Estado Boliviano y los organismos multilaterales como el BID o FMI significa no oponerse a que el tema de las nacionalidades o identidades se han tratados en los ámbitos nacionales y mundiales como en la OIT, sino absorberlos a favor de los intereses de los mismos, poniendo en una relación excluyente entre las identidades particulares y los derechos universales, fundamentado en las teorías liberales de libertad del individuo para elegir sus creencias o a que sociedad cultural pertenecer de la óptica del multiculturalismo según Burguete (2010). Pero, las elites ligados a intereses transnacionales tienen que asegurarse de que la balanza se ha siempre a su favor, porque su lógica promueve el individualismo y por tanto el egoísmo como patrones de conducta direccionados al éxito donde se encuentre (Pepi Patron, 1998). Es por esa razón, pensamos que el Estado boliviano se asume como pluriétnica y pluricultural pero no como plurinacional; se reconoce los usos y costumbres y al mismo tiempo promueve los derechos universales “; se reconoce a las autoridades originarias pero al mismo tiempo plantea las OTBs; se reconoce al Ayllu como un espacio socio – económico y político pero no entra en la organización política vigente; se habla de los Ayllu y Marcas como tierras comunitarias de origen pero no como territorios.

Por tanto, el Estado, para Idón Chivi (2000), en ese momento no quiso tocar el tema de fondo “territorio” por razones arriba expuestas ya que eso implicaría, hablar de territorio y al mismo tiempo profundizar la autonomía, porque territorio con autonomía es lo mismo que pedir revisión de límites y por tanto un nuevo ordenamiento territorial y asimismo pensar en una rearticulación de las identidades mayores existentes en la colonia. ¿Para qué? Para mantener el derecho a ser distinto, de elegir como queremos vivir y desarrollar desde nuestra identidad, es decir como lo manifestaba Gerardi (1999) el derecho a la autodeterminación.

### **Paradigma de la “reconstitución de los pueblos”**

#### **Reconstitución del grupo étnico Chaqui.**

Indón Chivi, manifiesta que pensar en la reconstitución de los antiguos grupos étnicos, y más aún el de los Señoríos, es no quedarnos en la lógica del Estado mono cultural (Mamani, 2009). Por tanto, es también tener la capacidad de cambiar las cosas que están en contra de la vigencia de los pueblos originarios; garantizar este hecho pasa por el ejercicio de la resistencia ante cualquier embate cultural y buscar el reconocimiento jurídico y político y la Autonomía es, en consecuencia, un paradigma de lucha para el derecho a la libre determinación. Para Burguete (2010) todo este proceso debe estar sostenido en el proceso de la reconstitución de los pueblos.

Pero, el tema de la reconstitución como tal supone un proceso muy complicado por las condiciones sociales, económicas y políticas que ese tiempo vivía Bolivia, pues implica entrar en un proceso de descolonización del Estado mono – cultural (Mamani, 2009). Nos referimos, por ejemplo, al temor de fractura del Estado, al racismo colonial que todavía persiste entre nosotros, los intereses de la élite que ha “dirigido” por muchos años el país y la misma situación en la cual se encontraban los Ayllus, sobre todo el Ayllu Chutahua, en términos de espíritu en la necesidad de reorganizarse después de muchos años de haber perdido la referencia a algo mucho mayor. En tal sentido, es una tarea que está siendo trabajada por los implicados directamente, pero, también, por los comprometidos en el proceso. En tal virtud, muchas instituciones como el CAOP, THOA, ISALP

estuvieron trabajando el tema conjuntamente con los Indígenas, es decir que el tema de la reconstitución entro en un proceso de reflexión.

Por otro lado, esto no nos quita hablar del proceso iniciado, en el sentido de reconstitución, en los Ayllus de Chaqui, por relacionarse directamente con el Ayllu Chutahua.

### **Consejo de Ayllus Originarios de Chaqui (CAOCH).**

Ya vimos las situaciones ambiguas que presenta este tiempo de leyes y derechos para los pueblos originarios, en el sentido de que están frente a una gama de oportunidades y responsabilidades que el entorno socio – económico y político de país les ofrece y les exige. Pero, por otra parte, en las actitudes y algunas imprecisiones de las Leyes y el Estado, les niega e impide el avance en términos, mismos, de la democratización del Estado como país Plurinacional y con Autonomías.

En tal virtud, paralelamente al proceso de capacitación descrito líneas arriba, en 1997 se conformó un comité de autoridades originarias de Potosí con el objetivo de fortalecer y profundizar la presencia de los Ayllus a través de sus autoridades autóctonas en el ámbito local, regional y departamental. Posteriormente, el 12 de diciembre de 1998 se reunieron sesenta y dos autoridades originarias del departamento de Potosí entre *Kurakas*, Segundas Mayores, Caciques, *Jilanqus*, *Jilakatas*, Alcaldes comunales, Sub Alcaldes Indígenas y comités de vigilancia: logrando conformar el Consejo de Ayllus Originarios de Potosí (CAOP) con el objetivo de fortalecer a los Ayllus desde estructuras intermedias como los consejos locales (memoria: III Jatún Cabildo del CAOP, 2000).

Con ese objetivo, el día 28 Mayo del 2000 en el Pueblo de Chaqui se realizó un encuentro de Autoridades Originarias y Políticas, gente de base, el Corregidor del pueblo, un *Mallku* del (CAOP) y el equipo técnico del ISALP: facilitadores de este evento. A partir de un proceso de reflexión del entorno socio – político y el nuevo panorama de oportunidades y responsabilidades para los Ayllus y el fortalecimiento del ya constituido Consejo de Ayllus Originarios de Potosí (CAOP), se decide conformar el Consejo de Ayllus Originarios de Chaqui (CAOCH). La conformación de este consejo supuso un trabajo de recuperación de la memoria histórica respecto a cómo se iba conformar el Consejo, es decir que Autoridades iban a reconstituirse. Después de

muchas horas y con la participación de todos, llegaron a concluir que el consejo estaría conformado por un *Kuraq* (mayor) *Kuraka* (Primo Rodríguez del Ayllu Wisijsa), un *Sulk'a* (menor) *Kuraka* (Gerardo Verbo del Ayllu Chuitari), un *Kuraq* Justicia (Juan Mamani del Ayllu Sacasaca, finalmente, un *Sulk'a* Justicia (Esteban Leniz del Ayllu Chutahua) constatando así que solo han quedado estas dos Autoridades en la memoria histórica de los habitantes de los Ayllus de Chaqui.

## CAPITULO III

### AUTONOMÍA ORIGINARIA Y EL PROYECTO DE ESTADO PLURINACIONAL

En el anterior capítulo vimos que a raíz de la reformas sociales de 1994 hay importantes cambios en el *Ayllu Chutahua*, es decir hay una reconstitución del *Kurakazgo* y de la identidad étnica Chaqui en un ámbito nacional de reconstitución de las identidades mayores como respuesta a la política constitucional del multiculturalismo del Estado Boliviano.

En este Capítulo queremos trazar un segundo momento de análisis en el que queremos descubrir el avance del primer proceso en términos del ejercicio de la libre determinación y de las aspiraciones de reconstitución de las identidades mayores dentro de un paradigma de reconstitución de los pueblos. No sin antes señalar que en este capítulo a diferencia del anterior está basada en un primer acercamiento al análisis de la nueva constitución política del estado plurinacional y la ley marco de autonomías frente a las aspiraciones o propuesta de los Indígenas del *Ayllu Chutahua* organizados en el (CAOCH) Consejo de *Ayllus* Originarios de *Chaqui*, pertenecientes al Consejo de *Ayllus* y *Markas del Kollasuyo* CONAMAQ. Es decir, existe un paradigma de lucha que es la autonomía como instrumento político para ejercer la libre determinación de cara a la reconstitución de la Nación Quechua, coincidiendo con Burguete (2010). Queremos ver si esta propuesta entra en conflicto o se acerca y va de la mano de la propuesta de la Constitución Política del nuevo Estado Plurinacional o es que, como en 1952 y 1994 sucediera, la operativización de la nueva Constitución postergará otra vez mas las aspiraciones de los Pueblos Indígenas: la autonomía para ejercer la libre determinación.

Es sin duda, un capítulo en que a partir de material bibliográfico estudiado, en forma teórica, veremos las posibles implicaciones de la CPE y la Ley Marco de Autonomías en el establecimiento de la Autonomía Indígena en *Chaqui*, en donde ubicamos al *Ayllu Chutahua* y en la reconstitución de su identidades mayores, principalmente.

## **Bajo que paradigmas se planteó la asamblea constituyente**

El 6 de agosto de 2006 se instala la asamblea constituyente, en la ciudad de Sucre, antigua capital de Bolivia. A esta asamblea asisten tres tipos de visiones o paradigmas que entran en conflicto entre ellas (Burguete, 2010), que es manifestación de una aguda confrontación social y crisis de Estado. Un conflicto cuya resolución deriva de las tensiones en la correlación de fuerzas aún por definirse, coincidiendo con García (2009).

Un nivel de autonomía territorial nominalmente reconocido por el Estado es el municipal que tiene que ver con el proceso establecido por la ley de participación popular en la relación contradictoria del Estado con las comunidades indígenas y que se enmarca en un paradigma multiculturalista para nada diferente de la propuesta de 1994, concordando con Burguete (2010).

Aquí se hacen evidentes las tensiones entre el intento de penetración estatal a las comunidades a manera de imponer el actual marco monista de derecho positivo, con respecto al proceso de construcción de fronteras étnicas correlacionadas con un pluralismo jurídico fáctico (Mamani, 2009).

Por su parte, los pueblos indígenas en su propuesta dirigida a la Asamblea Constituyente (Pacto de unidad, 2006) consideran la existencia de autonomías municipales dentro de la figura que proponen de “autonomía indígena”, como paradigma de lucha de los pueblos indígenas, Burguete (2010), la que se organiza tanto en el nivel local como intermedio. En el primero, supone la constitución de municipios indígenas, aunque ese nivel local asumiría o se construiría siguiendo aquellas formas de organización política que mejor concuerden con los usos y costumbres, el proceso de reconstitución de las naciones originarias y pueblos indígenas en base a sus territorios ancestrales”, las “ecorregiones con base cultural indígena originaria y campesina” y según cada pueblo específico lo determine. El principio subyacente es el de “autodeterminación y autogobierno para definir sus sistemas jurídicos, elegir autoridades y estructuras de gobierno” (Burguete, 2010). La

propuesta indígena considera la necesidad de creación de “autonomías interculturales urbanas” para los niveles locales en las ciudades y conglomerados pluriculturales. En consecuencia, las autonomías locales interculturales servirían de base para la constitución de regiones interculturales autónomas (Pacto de unidad, 2006).

El proceso autonómico indígena apunta al control de los pueblos sobre sus recursos naturales como parte de la ruptura de “la verticalidad del actual Estado, su estructura de poder, coincidiendo con Asdrúbal Plaza (2006), permitiendo la construcción de un nuevo Estado desde ‘abajo’, desde las bases” (Pacto de unidad, 2006:7). Esto supone que las autonomías disponen de competencias para la administración, uso y manejo sustentable de los recursos naturales renovables de acuerdo a usos y costumbres. En el caso de los recursos naturales estratégicos, dispondría del derecho de consulta y veto frente a su exploración y explotación.

La reconfiguración territorial del país, desde este paradigma de lucha, daría entonces lugar a un Estado Plurinacional que no solo reconoce la existencia de pueblos y naciones diferentes en su seno, sino el derecho de los mismos a su autogobierno por medio de sistemas de autoridad y de justicia de diseño propio, el sentido verdadero según Mamani (2009) de la plurinacionalidad boliviana. Por tanto, la organización político territorial plurinacional supone no solo el reconocimiento de la diferencia cultural sino el establecimiento de un pluralismo jurídico como la base de sus sistemas de representación y gobernabilidad, Linera (2009).

En cambio, la propuesta autonomista de la denominada “media luna” va en dirección contraria a la posición representada por los pueblos indígenas. Consiste en defender la actual organización mono cultural y neocolonial del estado, ratificando la actual configuración territorial del Estado en departamentos pero poniendo en marcha un proceso de descentralización política conforme las recomendaciones de los organismos multilaterales (Burguete, 2010). Del mismo modo, proponen consolidar el dominio sobre

los procesos regionales de control de población y de recursos por parte de las élites en función de su rol de intermediación a los capitales transnacionales (Hosse, 2006).

Para Hosse (2006) menciona que si bien en apariencia, serían las élites regionales las beneficiarias de este esquema, en la práctica se trata de reconfigurar el eje geopolítico nacional de manera que el centro de poder se traslade al oriente, donde tienen el mayor peso las empresas petroleras y agroindustriales ligadas al mercado o a los capitales brasileños. En los hechos, menciona Hosse (2006), este diseño va en función al proyecto hegemónico brasileño sobre el Oriente boliviano.

Desde el paradigma neocolonial, esta forma de organización permitiría, al comité cívico cruceño, consolidar formas de control social sobre la mano de obra indígena que no sólo les asegure la continuidad de extracción del excedente económico, sino consolidar su dominación política en dichas regiones autónomas, política y militarmente, dicha consolidación de poder regional y el estrechamiento de lazos con el expansionismo geopolítico brasileño y multinacional a través de PETROBRAS y de los capitales sojeros colombianos y brasileros le permitiría sentar las bases para pelear el próximo traslado del centro político y sede de gobierno de La Paz a Santa Cruz (Hosse, 2006).

### **Que paradigma Plantea la Constitución Política del Estado Plurinacional.**

Los tres proyectos desarrollados anteriormente se han encontrado en la asamblea constituyente y como producto se ha aprobado, a través de referéndum, y puesto en marcha desde febrero de 2010 la nueva Constitución Política del Estado. En este sentido, aquí, queremos analizar, que paradigma ha tenido mayor fuerza o ha podido influenciar y a quedado plasmada en este documento. Para tal efecto vamos a partir de lo mencionado en el Art. 30 de la Constitución Política de Estado Plurinacional referente a los pueblos indígenas originarios y campesinos, Art. 30 (ver anexos)



El artículo 30 de la Constitución Política del Estado boliviano manifiesta o es inscrito dentro de paradigma de descolonización de Estado boliviano en vista de que se impone en el espíritu del mismo los principios que deshacen un estado mono cultural y político a estado plurinacional, concretado en el reconocimiento de la colectividad, es decir no solamente se da valor al individuo sino que se comprende éste dentro de una colectividad, si bien en el Estado multicultural el mismo tiene que garantizar el derecho del individuo a pertenecer a una colectividad ahora se garantiza los derechos de la colectividad. Por tanto esta garantía de promover los derechos de la colectividad se manifiesta a través de aceptar y promover la libre determinación de los pueblos, es decir la capacidad y derecho de un pueblo a determinar su vigencia y destino a semejanza de cualquier otro en el mundo. En concreto, significa este hecho que las instituciones indígenas, como el *Ayllu* y en muchos casos el *Jatun Ayllu* sean parte de la Estructura General de Estado Boliviano a diferencia de las reformas sociales de 1994 en donde la constitución reconoce la diversidad cultural pero no política, es decir las organizaciones políticas indígenas es lo que Álvaro García (2009) llamaría la administración cultural o estado multicultural. Además de este reconocimiento el Estado Plurinacional de Bolivia garantiza la promoción de estas organizaciones sociales, políticas, culturales al aceptar y promover la libre determinación de los mismo contrariamente a la propuesta de 1994 en donde se reconoce la diversidad cultural pero, en los hechos, se promovía solo una cultura liberal, en razón de que éstos nombran a los *Ayllus* como tierras comunitarias de origen pero no como territorios Indígenas que es el equivalente a reconocer no solo la dimensión cultural sino también el ámbito político de estas organizaciones nativas. De igual forma, esto pasa por reconocer, aceptar jurídica y política la existencia de una amplitud de sistemas jurídicos y económicos en acuerdo a las cosmovisiones existentes ahora en una correlación de fuerzas que ciertamente un Estado Plurinacional, por sentido común, lo permite, lo que en 1994 no se planteó, pues la representación política estuvo orientado a los partidos políticos o al sistema de autoridades que la organización política del estado promovía es decir, presidente parroquial, alcalde cantonal, alcalde municipal, prefecto, etc. Ahora al reconocer política y jurídicamente a que una organización política social, económica y política forme parte del Estado está reconociendo no solamente la dimensión cultural del

*Kuraka* (u otro principal de los pueblos indígenas) sino también la dimensión política de dicha Autoridad, lo usos y costumbres que rigen su elección. Por ejemplo en la representación política no solamente está el *Kuraka* sino también la *Mama T'alla*, la dimensión simbólica de dualidad Andina de hombre y mujer, que en definitiva significa des-montar el neocolonialismo estatal y social de raigambre discriminatorio y racista en acuerdo a Mamani (2009).

Esto significa, coincidiendo con Mamani (2009), que lo neocolonial y neoliberal deberá pasar a la irreversibilidad histórica de esta dominación donde los pueblos y naciones indígenas originarios vivan una igualdad en posibilidades de participar en la correlación de fuerzas que, según García (2008) el estado plurinacional así lo permite.

En definitiva, el proyecto como tal, es decir el Estado Plurinacional es por supuesto un hecho diferente e interesante frente a un estado mono cultural. (Mamani, 2009).

### **Que aspectos nuevos contiene la CPEP y la ley marco de autonomías respecto a las autoridades y las TCOs en referencia a las reformas de 1994.**

Habíamos mencionado líneas arriba los aspectos nuevos de la nueva constitución Política del Estado Boliviano que para Mamani (2009) viene a ser un Proyecto Histórico largamente deseado. Un Estado Plurinacional en tanto proyecto implica que es parte vital de un nuevo horizonte de realidad efectiva. Esto quiere decir, desde la perspectiva de Pablo Mamani que una realidad efectiva quiere decir que esta deja de ser un proyecto para convertirse en una realidad misma que puede y debe ser continuamente actualizada en todo caso esto vendría a ser la realidad de poder compartido entre todos los componentes del Estado Plurinacional. En consecuencia, es la negación de un Estado mono cultural hacia una experiencia de pluralidad efectiva y esto particularmente en el ejercicio del poder un nuevo Estado inscrito en los principios plurales que para García (2008) es una nueva etapa en donde todos los bloques de poder entran en una correlación de fuerza en igualdad de condiciones que el estado como Maquina de Poder propicia y a propiciado a lo largo de la

historia. Por tanto, para nosotros y coincidiendo con Mamani (2009) lo más importante es cómo operativizar un Estado Plurinacional y quienes lo va hacer. Este aspecto es de vital importancia pues nos permite entender los acontecimientos y distanciamientos que están pasando hoy en Bolivia respecto al sujeto histórico del Estado Plurinacional y el Gobierno. Por ende, es vital referirnos a los Horizontes de Visibilidad desde el cual el Gobierno y Los pueblos Indígenas originarios se enfrentan. Este ejercicio nos ayudara en ubicar, en el contexto, la Ley Marco de Autonomías aprobada no hace mucho en Bolivia.

### **Paradigma de las Organizaciones de Indígenas Originarios**

En primer lugar, retomando lo que habíamos visto en el primer y segundo capítulo, hay una constatación de que a lo largo de la historia boliviana, principalmente en los eventos donde se ha establecido procesos de democratización del Estado principalmente referido a los originados a partir de la revolución urbana de 1952 y la reformas sociales de 1994 en donde bajo el Paradigma integracionista y luego multiculturalista se ha tomado en cuenta a lo Indígena para integrarlo y después para administrar su diversidad cultural pero sin aceptar su ser o ámbito político ni su condición de colectividad. Como dijimos antes en todo este proceso no ha existido una verdadera solución al problema indígena, que se ha manifestado de muy diversas maneras: rebeliones (Zarate Villca) hasta la marcha por la dignidad y el territorio en 1990 (Albo, 1990), es decir la descolonización del Estado Boliviano, pasa por romper el paradigma colonial, en acuerdo a Burguete (2010), que los herederos, la elite dominante boliviana, de este sistema han impuesto en el país. En consecuencia, descolonizar al Estado boliviano pasa entonces por reconocer a las nacionalidades y pueblos existentes en un Estado mono nacional: reconocer, ejecutar política, social y jurídicamente sus sistemas de autoridades, el alcance de sus territorios concretado en la Autonomía de estos, que en muchos de los casos tiene carácter trans municipal, provincial y departamental para el ejercicio de la libre determinación que está basada fundamentalmente en la libre determinación de los pueblos del mundo (Burguete, 2010). Esta realidad solo se puede garantizar formando parte de la toma de decisiones en el Estado como máquina de correlación de fuerzas que el mismo Vicepresidente Álvaro

García había manifestado y que así lo había constatado Asdrúbal Plaza (2006) como un aspecto que distinguía a los indígenas bolivianos de los colombianos. Entonces la plurinacionalidad del Estado, es para QONAMAQ (2005) romper la colonialidad del Estado boliviano pues la plurinacionalidad quiere decir aceptar jurídica y políticamente las nacionalidades Quechuas, Aymaras, guaraníes presentes mucho antes a la invasión española en estos lugares. Esto es la idea y propuesta original que el CONAMAQ ha apoyado la asamblea constituyente y la aprobación de la nueva Constitución de Estado Plurinacional

En segundo lugar, el reconocer la existencia pre colonial de estas nacionalidades pasa, pues, por fortalecer el proceso de reconstitución de las nacionalidades antes mencionadas, que en efecto lo vienen haciendo, pero que el Estado plurinacional lo debiera catapultar para efectivamente dar sentido y base a la nueva situación del Estado, en razón de que Estado significa territorio, organización social y política y plurinacional al acto y concepto de pacto de naciones y pueblos, desde la comprensión de Mamani (2009).

En tercer lugar, al mismo tiempo de reconocer la existencia de las nacionalidades y fortalecer la reconstitución de sus territorios pasa, también, por reconocer política y jurídicamente el sistema de Autoridades en todo sus niveles desde el Ayllu, célula básica, hasta establecimiento de la Nación Quechua y su valides de autoridad al igual que cualquier otra autoridad de gran rango, como la del presidente o vicepresidente, entre otros.

Ese es el paradigma desde el cual la organización indígena como el CONAMAQ, del cual es parte integrante el Ayllu Chutahua que participa, primero en el Apoyo a EVO Morales para la presidencia, segundo, en el establecimiento de la asamblea constituyente y, tercero, a través de la aprobación de la CPE, propiciar una nueva verdadera refundación de Estado Boliviano o lo que Mamani (2009) llamaría la operativización del Estado Plurinacional como proyecto.

## **Paradigma del gobierno.**

El gobierno boliviano a la cabeza de Evo Morales Plantea la necesidad de una refundación de estado Boliviano que recoge los objetivos de los movimientos sociales de la cual su base articuladora fue el movimiento indígena originario campesino como la principal. El Gobierno plantea que tanto el colonialismo, la reformas pos revolución urbana de 1952, y las reformas sociales de 1994, en primer lugar, ha estado dirigidas o desarrolladas por el liberalismo y el neoliberalismo que no hace otra cosa que crear desigualdad a favor del desarrollo de unos cuantos, en este caso la elite criolla ligada a interés transnacionales y que, en el caso de Bolivia, es minoría. Por tanto, este Estado no ha permitido y no ha desarrollado la inclusión de los excluidos, en todo caso las reformas sociales de 1994 se acercaron en algo a esta posibilidad, pero siempre estuvo orientada a la expansión de capital y para que esto sucediera pasaba también por la necesidad de administrar la diversidad y que el multiculturalismo hacia que el Estado reconociera el derecho de los individuos para pertenecer a las identidades étnicas pero no reconocer el derecho del colectivo.

Álvaro García, vicepresidente de Bolivia, menciona que ha surgido un nuevo bloque de poder que está integrado por el movimiento indígena originario, campesino sindicalizado, organización vecinal y organizaciones sociales. Este Bloque, según él, va a permitir, a través de concretar sus intereses, sumar los intereses de los demás que desde ya, como en ninguna parte de la historia boliviana, desde la óptica de Álvaro García (2009) lo está permitiendo, es decir está representando los intereses de los demás. El desarrollo de Estado Plurinacional es el espacio perfecto para tal empresa. Pero, el Gobierno, no cree en la plurinacionalidad del Estado, como Linera mismo lo definiere, como espacio donde se desarrolla la correlación de fuerza y donde solo el movimiento Indígena Originario pueda participar como bloque de poder, ni siquiera lo contempla a diferencia de las organizaciones indígena originario.

Para García (2009), hay un bloque de poder y este tiene carácter plurinacional por qué viene de distintas matrices culturales. Plurinacional explicaría entonces la diversidad cultural pero no explica la dimensión política de la nación Quechua, Aymara entre otros, que está en proceso de reconstitución y que quiere participar en la construcción de este Estado para garantizar su reconstitución por medio de la Autonomía Indígena, es decir participar activamente en la correlación de fuerzas que el Estado Plurinacional lo debe permitir. Argumenta, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (citado por Schilling, 2009: 7) que el Movimiento Indígena Originario no es capaz de aglutinar, a partir de sus intereses, el interés de los demás por tener carácter etnocentrista.

Este es el paradigma del Gobierno Boliviano desde esta perspectiva va a desarrollar la operativización de Estado Plurinacional como proyecto histórico para pasar de proyecto a una realidad efectiva (Mamani, 2009).

## **Operativización de Proyecto: Ley Marco de Autonomías y Descentralización**

### **La facticidad del Proyecto**

Como habíamos visto en capítulo I en los años ochenta, en el *Ayllu Chutahua*, tras una mala gestión de *Kuraka* esta autoridad originaria es anulada por los habitantes de *Ayllu* en razón de que en apariencia esta autoridad no resultaba ser funcional para sus propósitos: expansión de las sectas religiosas y la vida independiente de las tres comunidades o ranchos que integraban el *Ayllu*. Es decir, si bien el Municipio de Chaqui contaba con nueve *Ayllus* la organización municipal no los reconocía y por tanto este municipio contaba con 39 comunidades y con ellas trabaja en los proyecto de desarrollo propios de esa época. Los habitantes del *Ayllu*, no sabemos en qué porcentaje, habían perdido, aparentemente, el sentido de pertenencia al *Ayllu*, pero no así el sentido de pertenencia al Municipio de Chaqui. Esta figura política, antes Reducción de Santiago de Chaqui, seguía manteniendo

el rol que le había otorgado el sistema colonial: centro político de articulación de los indígenas y de relación con el Estado Colonial y luego el Republicano.

En 1994, a raíz de las reformas sociales, ya vistas en el capítulo II, hay un cambio fundamental en el *Ayllu Chutahua* con la transformación del Estado asimilacionista a Estado multicultural y multiétnico. Por un lado, se reconoce los usos y costumbres como mecanismos validados de administración social y económica. Y por el otro, se plantea la titulación de las tierras ancestrales o *Ayllus* bajo la denominación de tierras comunitarias de origen (TCOs) y se reconoció, al mismo tiempo, el rol histórico del sistema de Autoridades Originarias a la cabeza del *Kuraka*, es decir si una organización indígena, como el *Ayllu Chutahua*, quería titular sus tierras necesitaba a su representante legal su *Kuraka* para iniciar el proceso de titulación.

Qué significó este hecho para el *Ayllu Chutahua*?. En primer lugar, significó el restablecimiento del *Kurakazgo* en un nuevo contexto de saneamiento de tierras, generación de capacidades y recuperación de la memoria histórica. El solo hecho de restaurar el *Kurakazgo* supuso el regreso de elementos culturales como la división simbólica de espacio los de arriba y los de abajo (*patalados y uralados o anansaya y urinsaya*), los usos y costumbre al momento de elegir al *Kuraka* y, en acuerdo a Rasnake (1989), como elemento simbólico de recreación social de *Ayllu*. Los habitantes empezaron a hablar ya no como comunarios de *Cantuyo*, *Chuquicayara* o *Chutahua Centro*, sino como habitantes del *Ayllu Chutahua*. De igual manera paso con los otros *Ayllus* presentes en el municipio de Chaqui. Si bien este hecho fue novedoso y trascendental pronto comenzaron, a raíz de la intervención de algunas ONGs, a iniciar procesos de reconstitución de los *Ayllus* de Chaqui y se estableció el Consejo de *Ayllus* Originarios de Chaqui CAOCH dentro del establecimiento del CAOP o Consejo de *Ayllus* Originarios de Potosí y a nivel nacional el CONAMAQ. De esta manera, se empezó a construir el proyecto de explicar mucho mejor la realidad por el cual ellos transitaban, dado que si bien el paradigma multiculturalismo, propuesta gubernamental, promovía todos estos cambios que habían experimentado, sin embargo surgía la necesidad de ver un proyecto

plurinacional que explicara mejor la realidad que estas organizaciones indígenas vivían, sobre todo el *Ayllu Chutahua* ahora considerado célula básica de la reconstitución étnica *Chaqui*. Un proyecto que permitirá hablar de territorio, y no solamente de tierra, de libre determinación para, en primer lugar, permitir su vigencia en el mundo, y, segundo lugar, crear un espacio en donde se compartiera el Poder Plural donde, desde la visión de Mamani (2009), conceptualmente el Estado signifique que es una organización política, territorial y administrativo y lo plurinacional un acto y concepto de pacto de naciones y pueblos, de clases, regiones alrededor de este Estado.

El gran paso sería viabilizar el proyecto de Estado Plurinacional, que significaría para la reconstitución de la identidades mayores un pasos adelante.

En consecuencia, nos encontramos en el momento y lugar de como se interpreta una constitución y esto tal vez según quien ejecuta o según su pertenencia a una clase, grupo social o región. Por ende existe la posibilidad de ejecutar los conceptos y los principios de un modo algo distinto al Proyecto.

Ahora bien, quienes están realizando la operativización del proyecto es el gobierno de Evo Morales y el movimiento al socialismo MAS, sin presencia ni consulta de los Autoridades que representan al movimiento Indígena originario. Líneas arriba, habíamos hablado sobre el paradigma u horizonte de visibilidad con el cual el gobierno actúa respecto al proceso de operativización de los principios de plurinacionalidad del Estado boliviano. Para nosotros y raíz de todo lo antes mencionado y coincidiendo con Burguete (2010) tiene el matiz de seguir un paradigma multicultural, dentro de fundamentos liberales que subordina los principios Indígenas, aunque ellos en el discurso manejen elementos plurinacionales y hubiesen representando en algún momento la petición de movimiento indígena originario de occidente y de oriente. Esto representa por tanto lo que Mamani (2009) llamaría la facticidad del proyecto de Estado plurinacional refiriéndose a la facticidad como lo real, la verdad de las cosas, la verdad histórica de la puesta en práctica del proyecto. En este caso, lo real se refiere a la puesta en marcha de los principios de igualdad, pluralidad,



plurinacionalidad, equidad de género, la descolonización del Estado mono cultural, la diversidad cultural, economía plural, principios que define al nuevo Estado como plurinacional y que lo habíamos analizado, anteriormente, a partir del Artículo 30 de la constitución política.

Sostenemos por tanto que si bien el gobierno mantiene un discurso pluralista, en los hechos el paradigma que sigue se parece más al multiculturalista, desarrollado en 1994, que al paradigma de libre determinación de los pueblos.

En ese sentido, vamos a ilustrar lo antes afirmado, y, para tal ejercicio analizaremos la Ley Marco de Autonomías como la operativización que contradice al mismo proyecto establecido en la constitución política del Estado y observaremos como en sus principios se acerca mucho más al paradigma multiculturalista.

### **Ley Marco de autonomías y descentralización: puntos de divergencias entre Indígenas y Gobierno.**

A finales de Junio de 2010, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, Amazonía y Chaco (CIDOB), se aprestaron, en las afueras de Trinidad, e iniciaron una movilización cargada de claras referencias a las de 1990, cuando por primera vez esta población se hacía visible y tangible, para reclamar por territorio y dignidad.

El punto de quiebre en la relación Gobierno e indígenas del Oriente Boliviano, llegó con la negociación por el anteproyecto de Ley Marco de Autonomías. Los indígenas pidieron aplicar la disposición constitucional de reconocérseles sus territorios ancestrales y gozar de autonomía con sus competencias y recursos en iguales condiciones que el resto de los gobiernos sub nacionales. Por su parte, el Gobierno afirma, que este pedido, es inconstitucional pues pretende vulnerar los límites departamentales, republicanos que desde el punto de vista de Mamani (2009) es una primera contradicción de esta ley, que operativiza supuestamente el Estado Plurinacional, ya que el proyecto en sí sostiene la

descolonización del Estado y por tanto pasa por aceptar al *Ayllu* como territorio con dimensión no solo social y cultural (porque eso ya lo hizo las reformas sociales de 1994), sino también política y con ello el alcance de estos territorios indígenas que traspasan el ámbito municipal, provincial y departamental. Es decir querer construir un estado plurinacional en una organización mono cultural es una contradicción, en acuerdo a Mamani (2009), muy grave.

En ese sentido, la marcha convocada tuvo su origen en la señalada disputa por la ley autonómica, pero pronto nutrió su pliego petitorio con otras, por ejemplo, cuestionan la tuición del Órgano Electoral Plurinacional sobre sus elecciones por usos y costumbres, así como piden se respete la promesa de concederles quince y no siete escaños en la Asamblea Legislativa Plurinacional, que coincidiendo con Mamani (2009) es otra gran contradicción en el sentido de que muy aparte de solo contar con 7 de 15 representaciones se plantea que estas organizaciones indígenas elijan a sus representantes, dentro de una óptica liberal y no así comunal en el sentido de que tendrán que buscar su representación a través del sistema liberal de los partidos políticos o las agrupaciones ciudadanas bajo la forma un ciudadano un voto, negando de esta manera, la existencia de la colectividad y el sistema comunal a la hora de elegir representaciones Indígenas o autoridades. Entonces nos preguntamos ¿cuál sería la presencia de la lógica comunal en tanto un sistema político propio? Principio básico de un estado plurinacional?

La nueva Ley de Autonomías no sólo provocó problemas entre los indígenas del oriente boliviano, por el contrario, también provocó reacciones entre los indígenas del occidente andino. En esa dirección, el diario digital Erbol, en junio de 2010, comunico que el Consejo Nacional de *Ayllus* y *Markas* del *Qullasuyu* (CONAMAQ) pidió al Gobierno de Evo Morales el reconocimiento del límite de sus tierras ancestrales originarias para el establecimiento de las autonomías indígenas y rechazó la simple reconversión de los municipios a esta forma de gobierno, en razón de que municipio no es una organización propia, además en un municipio el principal es el Alcalde y no así el Kuraka y la *Mama T'alla* (Autoridad Femenina o esposa del *Kuraka*) como así debe ser desde la cosmovisión

andina: dualidad hombre y mujer. Si hablamos de pactos nacionales que implica el poder plural compartido hablamos, por tanto, de la aceptación de una forma de organización política en igualdad de condiciones (Mamani, 2009). Por su parte, otro dirigente de CONAMAQ, Sergio Hinojosa, (R. La Época, 2010) asegura que el Ministerio de Autonomías “se rehúsa” a reconocer las autonomías indígenas sobre los territorios ancestrales que indudablemente se extiende sobre uno o más departamentos desde el punto de vista de que hace ya más de una década vienen trabajando en la reconstitución de identidades mayores de cara a la reconstrucción de la nación Quechua y Aymara desarticulados en la Colonia y la vida Republicana (Mercedes de Rio, 1986). Por ende, descolonizar el Estado supondría aceptar rearticulaciones de identidades mayores y darles el valor político que tiene en una nueva estructura de Estado.

La CIDOB propone que los estatutos Autonómicos sean aprobados por usos y costumbres por normas y procedimientos propios para las autonomías indígenas. Al contrario el Gobierno menciona que el artículo 275 de la CPE establece que las entidades territoriales deben elaborar, de manera participativa, sus proyectos de Estatuto que serán aprobados por dos tercios del total de los miembros de esas entidades deliberativas y previo control de constitucionalidad. Esta afirmación última, nos sugiere que la importancia de quienes operativizan el proyecto responden a intereses particulares de pensarse blanco - mestizos que detentan el control de las políticas públicas al margen de la diversidad existente en el territorio boliviano, en acuerdo a Mamani (2009).

El otro punto de tensión, está relacionada al hecho de constituir autonomías indígenas con territorios que trasciendan límites departamentales, es decir, por ejemplo, un territorio indígena que se encuentre superpuesto a dos departamentos modificara los límites de los departamentos para constituirse como unidad territorial. Al respecto, el gobierno ha explicado que esto puede generar muchos conflictos y agredir sentimientos regionales y por ende inviabilizar no solamente la autonomía indígena, sino, la legitimidad de la ley marco de autonomías. Para el gobierno prevalece, entonces, el cuidado y promoción de la nación

blanca – mestiza en detrimentos de otras naciones en proceso de rearticulación y consolidación.

Asimismo, el CONAMAQ plantea, para la Ley Marco de Autonomías, dividir la categoría nación, pueblo indígena, originario, campesino. Por el contrario, dice el gobierno, la Constitución Política del Estado los ha unido para hacer referencia a un único sujeto titular de Derechos Colectivos que son los indígenas originarios y campesinos. En este planteamiento, dice que las naciones originarias son los pueblos anteriores a la invasión colonial que comparten varios factores de comunidad que se señalan ahí, que están asentados en territorios ancestrales con sus instituciones propias y que en tierras altas son los *Suyllus*, en cambio se distingue a las comunidades campesinas por el hecho de comunidades o colectividades indígenas, también, pero con la existencia post – reforma agraria cuyo sistema organizativo es sindical y que por tener una condición reciente hace que carezcan de jurisdicción territorial, es decir en ambos casos hay planteamiento que desequilibran los derechos de otros sectores y que aparentemente apuntalarían a una ruptura de pacto de unidad que articula las organizaciones indígenas y campesinas (La época, 2010). Esto quizá se pueda explicar por el hecho de que el gobierno de Evo Morales está constituido por dirigentes sindicales de experiencia, rural urbana y donde la dimensión territorial no es propia en el sentido de que la organización sindical se ha ajustado desde sus inicios a la organización política de estado mono cultural. Además el *Ayllu* como principio básico de la dimensión territorial donde se concreta la cosmovisión andina no significa nada para ellos, es decir hoy por hoy lo indígena originario y campesino, son dos realidades diferentes, así lo afirma Schilling (2009).

Constatamos, entonces, que la operatización del proyecto de la Constitución Política del Estado Plurinacional está en manos de una clase o sector que en principio defiende e interpreta la constitución a partir de sus intereses: los blanco – mestizos que detentan el control de la administración pública y los intereses de un sector que está más cercanos a una propuesta con matices multiculturalitas quizá por pertenecer a una realidad urbano rural o multicultural como es el sindicalismo campesino (Schilling, 2009). En consecuencia la Ley

Marco de Autonomías organiza las autonomías indígenas dentro de principios liberales en tanto al momento de la elección de representaciones por un ciudadano un voto y la organización política o distribución del poder (Albo, 2010) en la organización política del estado mono cultural. Desde este punto de vista nos preguntamos hay algo novedoso a la hora de operativizar el proyecto de Estado Plurinacional? Si comparamos con las reformas sociales de 1994?, en ese sentido, aparentemente, nada ha cambiado. Respecto a las Autoridades Originarias, partimos del caso del *Ayllu Chutahua*, si hablamos de municipio de *Chaqui*, estamos hablando de una organización política, con sus características propias, funciones y donde el alcalde es el protagonista político por así decirlos y en nada se parece al sistema de autoridades originarias del *Ayllu* desde la forma de elección hasta papel simbólico de re creador de universo simbólico del *Ayllu*. Sin embargo la CPE Plurinacional establece que el estado va a integrar a las instituciones políticas indígenas a la estructura general de estado, por tanto cuando hablamos de instituciones políticas estamos hablando del sistema de autoridades originarias donde el principal es el *Kuraka* al asumir esta idea y plasmarlo en ley o mandato nos estamos refiriendo al *Ayllu* como unidad básica de organización de la identidad étnica Chaqui. Al plantear al municipio indígena para otorgar su autonomía estamos no aceptando, ni muchos menos reconociendo al *Ayllu* como territorio, social, cultural y política, y, no estamos para nada promoviendo este derecho como lo manda la constitución política, no estamos tampoco reconociendo en los hechos la declaración de la ONU de los derechos de los pueblos indígenas en 2007 y que fue aceptado por el gobierno Boliviano (Albo, 2010).

### **TCOs o TIOC y municipios Indígenas.**

La Ley Marco de Autonomías propone para la conversión o formación de las Autonomías Indígenas por dos vías: la conversión de la TCOs en Territorio Indígena Originario y Campesino (TIOC) para luego permitir la Autonomía Indígena Originario Campesino (AIOC) y la conversión de los municipios, en función al porcentaje en presencia de TIOCs o indígenas campesinos en un Municipio a Municipios Indígenas.

Aquí hay tres puntos a analizar: la primera, está relacionado a los requerimientos o requisitos para la conversión de la TIOC en AIOC por ejemplo la continuidad territorial (Art. 55) y la viabilidad territorial punto de divergencia entre indígenas y gobierno desarrollado líneas arriba que no permite pensar en esta posibilidad de esta primera vía, además a este hecho se suma el requisito de la base poblacional (Art. 57) que pone como base poblacional para la conversión de TIOC en AIOC de 10.000,00 habitantes, siendo que, según el último censo realizado por el INE en 2001, indica que el municipio de Chaqui cuenta con 5125 habitantes, siendo en su mayoría habitantes pertenecientes a los nueve *Ayllus* de la identidad étnica Chaqui. En este caso no contaría con este requisito para tal efecto tendría que recurrir al proceso de reconstitución a nivel departamental o aliarse con su antigua parcialidad los *Ayllus* del municipio de *Tacobamba* que en la época colonial formaba parte del grupo étnico *Chaqui* que fue desarticulado durante el proceso de creación de la Reducción de Santiago de Chaqui (Mercedes del Río, 1986), para contar con la base poblacional requerida pero el artículo 55 de la Ley Marco de Autonomía no lo permite en vista de que la una AIOC no debe vulnerar límites municipales, pero provinciales.

En este sentido, los *Ayllus* de la Identidad étnica *Chaqui*, la mayoría de ellos TCOs estarían obligados a tomar la vía municipal para acceder a la Autonomía.

En segundo aspecto está referido a las competencias que en acuerdo a Xabier Albó (2010) la vía municipal sería la vía municipal sería la más adecuada en razón de que el municipio contaría con aquellas competencias otorgadas por las leyes de Participación Popular, entre otros, de 1994 a estas se sumarían las competencias destinadas a las Autonomías Indígenas. Segundo punto divergencia entre el gobierno e indígenas originarios, recogidos por Mamani (2009).

Si algún TIOC, que contara con la base poblacional, decidiese por la vía AIOC siendo minoría en municipio tendría que estar subordinado al municipio al cual pertenece (Albo, 2010) en vista de que las competencias no son suficientes para el ejercicio de la Autonomía según Albo (2010), entonces ¿de qué tipo de libre determinación estaríamos hablando?

## CAPÍTULO IV

### POTENCIALIDADES Y DESAFÍOS DE LA AUTORIDAD ORIGINARIA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA AUTONOMÍA INDÍGENA EN EL MUNICIPIO DE CHAQUI.

#### **Fortalezas y amenazas.**

**Ayllu Chutahua como célula básica del grupo étnico Chaqui reúne los aspectos que debe tener una autonomía para el ejercicio de la Libre Determinación.**

Asdrúbal Plaza (2006) menciona ciertos requisitos que un pueblo u organización indígena debe tener al momento de hablar de Autonomía. Por ejemplo, el menciona, debe poseer un gobierno, que en el caso del *Ayllu Chutahua* esta reconstituido desde 1996: el *Kurakazgo*, y debe contar con algunos componentes como el territorio donde se va a gobernar, un gobierno propio (sistema de autoridades) para que se materialice la autonomía, contar con la figura jurídica de autonomía indígena establecida en la CPE, que por el momento está en etapa de discusión y contar dentro de esta definición de los valores que dirán de que autonomía se está hablando.

Respecto a los valores, es de vital importancia el conocer personalmente la dinámica que tiene el *Ayllu* y desde allí observar los principios que ellos siempre, desde tiempos inmemorables, han desarrollado al momento de relacionarse, primero, con el sistema Colonial y luego con el sistema Republicano y nos referimos concretamente a los principios de reciprocidad, que ellos entraban con el Estado por permitirles controlar su territorio. Consideramos por tanto este principio como una fortaleza en el sentido de que este valor no disgrega ni divide, no separa, sino que se diferencia para ser parte de una diversidad: miedo que alguna vez manifestaron algunas personas reacias al establecimiento de Autonomías Indígenas.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> En julio de 2010, el comité cívico de la ciudad de Potosí desarrollo una huelga de hambre incluido el bloqueo de los principales accesos a la ciudad como rechazo al establecimiento de las Autonomías indígenas

## **Autoridad originaria y los principios de reciprocidad con el Estado**

En el primer capítulo hemos visto el proceso histórico por el cual ha transitado el *Kurakazgo* en el *Ayllu Chutahua*, es decir todo los cambios que ha sufrido esta institución política que tiene el carácter de recreador simbólico de la dimensión social, económica, política y cultural de los *Ayllus*. A partir de revisar la historia del *Ayllu* y tratar de ubicarlo en un contexto histórico amplio para decir que los procesos de desarticulación territorial de las identidades étnica mayores como los *Lupaqa*, *Charkas*, *Killakas* y más concretamente el de la identidad mayor o Señorío *Qaraqara* (Albó, 2010) del cual formo parte el grupo étnico Chaqui en donde situamos al *Ayllu Chutahua* (Mercedes del Río, 1986) ha repercutido en todo los niveles de organización desde el *Ayllu*, como célula básica, hasta mencionados los Señoríos.

Este ejercicio no ha ayudado a comprender algunas características primordiales de las sociedades andinas, en relación al papel del *Kurakazgo* como el caso del *Ayllu Chutahua*. En primer lugar, tenemos que referirnos a la característica de entrar en “reciprocidad” con las fuerzas superiores e espirituales, primero con los Incas (Rasnaque, 1989), segundo con el Estado Colonial y, finalmente, con el Estado republicano. Rompiendo este pacto solo en contadas ocasiones cuando estas sociedades andinas han visto en peligro el control de sus territorios y a significado estos hechos una ruptura de este pacto por parte del Estado. El levantamiento armado, a principios del Siglo XX, del *Kuraka Zarate Villka* y exigir la creación de un Estado Indio como respuesta política a la ex vinculación de tierras iniciadas por el gobierno de ese tiempo, es un ejemplo (Albó, 1990).

Esta característica, es para nosotros, una fortaleza y elemento vital para la consolidación del proyecto de Estado plurinacional como pacto de naciones y pueblos y el poder compartir el poder plural, en acuerdo a Mamani (2009). Es decir, la fortaleza de tener la capacidad de entrar en reciprocidad por dejar que el principal o el *Kuraka* ejercitar una

---

que en opinión de este comité estaría orientado a resquebrajar la unidad política del departamento de Potosí (Diario El Potosí, julio de 2010)



Autonomía en el control de su territorio, ha sido una experiencia por estos más de 500 años.

Ahora bien, el elemento vital que ha posibilitado este hecho “entrar en reciprocidad” y en consecuencia mantener la vigencia de muchos *Ayllus* como el de *Chutahua* hasta nuestros días, es sin duda la figura del Kuraka o la institución de *Kurakazgo*, como ente fundamental de recreación simbólica de la identidad Chutahua y facilitador o nexo entre indígenas y las fuerzas superiores externas: Inca, Estado Colonial y Republicano e Iglesia Católica a lo largo de la historia (Rasnake, 1989).

Por esta razón, en acuerdo a Roger Rasnake, cuando hablamos de *Ayllu* estamos hablando del *Kuraka* y viceversa dado a la importancia de esta institución en el desarrollo y la comprensión del *Ayllu* como unidad territorial social, política, económica y cultural. Es decir es esta institución que año tras año, dentro de un cronograma de fiestas religiosas y no religiosas, a través símbolos manifestados en el rito, tiene el papel de recrear la identidad *Chutahua* desde tiempos inmemorables. Dicho de otro modo esta Autoridad tiene legitimidad social, pues esta erigida, por medio de un sistema de usos y costumbres; tiene legitimidad espiritual, porque él se comprenden los tres elementos del la cosmovisión andina la representación simbólica de ámbito social, material e espiritual y finalmente la representación política. Por eso cuando el *Ayllu* se reúne, están presentes las tres comunidades: Cantuyo, Chuquicayara, Chutahua Centro, está colgado en la puerta de entrada al lugar de reunión el Bastón de Mando del *Kuraka*, símbolo de unidad de los tres ámbitos y la figura del *Kuraka* sacralizado.

En este sentido, nos preguntamos hay en otras experiencia o sociedades una autoridad que tenga legitimidad social, espiritual y política? Entonces, consideramos esta característica como una fortaleza para la concreción o establecimiento de una Autonomía Indígena y la consolidación del estado plurinacional.

---

Por otro lado, esta realidad puede explicar la razón por la cual el movimiento indígena originario quiera separa la categoría indígena originario de indígena campesino en el sentido de que la Autoridad sindical tiene, sin duda, la legitimidad social y política, pero no espiritual en donde se concentra, desde la visión de Roger Rasnake (1989) los elementos simbólicos de identidad étnica y la dimensión territorial que significa el control de sus recursos naturales, sociales y culturales. Dando que el dirigente sindical y con ello los indígenas pos reforma agraria de 1952 han perdido la identidad o pertenencia a algo mucho mayor (Albo, 1990). Es decir, se identifican más con clase que etnia y se han organizado tomando en cuenta la organización política mono cultural de los departamentos, provincias, municipios etc. Por esta razón, la reconstitución de las identidades mayores como la nación Quechua no tiene mayor relevancia para ellos, coincidiendo con Schilling Vacaflor (2009).

### **Proceso de consolidación del grupo étnico Chaqui y Autonomía.**

Indón Chivi (2000), manifiesta que pensar en la reconstitución de los antiguos grupos étnicos, y más aún el de los Señoríos, es no quedarnos en la lógica del Estado mono cultural y la propuesta multiculturalista de administración de la cultura sin tomar en cuenta la dimensión colectiva y política de los pueblos indígenas (Burguete, 2010) y desde nuestro punto de vista en la lógica de los organismo multilaterales. Pero, el tema de la consolidación del grupo étnico *Chaqui* como tal supone un proceso muy complicado por las condiciones sociales, económicas y políticas que vive el país. Nos referimos, por ejemplo, al temor de herir susceptibilidades de las elites dominantes, al pensar en la reconstitución de identidades mayores que traspasen fronteras municipales, provinciales..., al racismo colonial que todavía persiste entre nosotros, los intereses de los que “dirigen” el país que representa, ahora, a una clase blanco – mestiza y sindical y los cuales están encargados de operativizar el proyecto de Estado plurinacional, a través de la Ley Marco de Autonomías, sin integrar en este proceso al sujeto constituyente: el movimiento indígena originario, es decir que el tema de la reconstitución está en pleno proceso de reflexión y consolidación, pues todo proceso o régimen autonómico sin que tenga en su interior procesos de

reconstitución de los pueblos y sin movimiento de resistencia termina debilitándose y finalmente pueden ser vaciados de los logros que pueda obtener con su reconocimiento legal (Burguete, 2010: 88)

### **La Amenaza: Ley Marco de Autonomías**

El *Ayllu Chutahua* unidad socioeconómica política y cultural junto a los demás Ayllus en el municipio de Chaqui manifiestan la voluntad de ser considerados como AIOC desde la establecido por la Ley Marco de Autonomías (Art 55), pues es el primer requisito, es decir presentar la decisión del conjunto de los habitantes ante autoridad competente es este caso el Ministerio de Autonomías y descentralización.

Para tal efecto el CAOCH (Consejo de Ayllus de Chaqui) necesita tener una base poblacional (Art 57) y no traspasar linderos municipales y al mismo tiempo tener continuidad territorial. Para el censo de 2001 (el último efectuado en Bolivia) los Ayllus de Chaqui mas el pueblo de Santiago de Chaqui cuentan con población de 5125 habitantes, para estos días estamos seguros que la población a aumentado en cantidad pero creemos que no llegan a los 10.000,00 requeridos para der AIOC. Por otro lado, en acuerdo a la misma ley una AIOC no puede traspasar límites municipales. Entonces para los *Ayllus* de Chaqui no les queda otro camino de ser Municipio Indígena. Esta situación podría destruir, primero, la consolidación del grupo étnico Chaqui, en segundo lugar se niega el reconocimiento y promoción de los pueblos originarios establecidos en el Art 30 de Constitución Política del Estado Plurinacional, en el sentido, primero de negar la existencia del sistema de autoridades originarias propias de esta identidad y en consecuencia anular la reconstitución del grupo étnico Chaqui dado la relación Kuraka = Ayllu o Ayllu = Kuraka en acuerdo a Rasnake (1989).

Pero, por otro lado, ¿significa la Ley Marco de Autonomía un mecanismo diseñado por la clase blanco – mestizo y sindical, e implícitamente la elite dominante e intereses transnacionales, para trucar de inicio el proyecto de Estado Plurinacional? (Mamani, 2009)

o significa también que el reconocimiento de títulos a tierras comunitarias de origen (TCOs) establecidos por la Ley INRA de 1996, concebido desde una geografía política colonialista: departamentos, provincias, municipios, cantones parroquias y comunidades, que convirtieron a los Ayllus en reservas, encajonándolos a reductos, puesto que no restituyó de ninguna manera la territorialidad de los pueblos originarios, es decir que la dimensión territorial también comprende un espesor cultural, por ejemplo, la circulación de animales, el reconocimiento de recorridos y de huellas inmemoriales: los habitantes de los lugares altos viajaban a los espacios bajos y calientes donde hacían el trueque de productos de puna y valle o bien tenían terrenos donde cultivaban alimentos que los lugares altos no producían lo que Mercedes del Río (1986) llamo el control vertical de los pisos ecológicos, ¿va a continuar hoy dentro de un Estado Plurinacional que en esencia significa lo contrario? Significa entonces otro momento histórico en donde la refundación del Estado Boliviano se trunca como sucedió en 1952, en 1994 y ahora cuando un proyecto que indica un horizonte plural del poder compartido del pacto de naciones y pueblos en donde los Ayllus y los logros obtenidos en términos de reconstitución de las identidades mayores Quechuas, Aymaras y Guaranés, entre otros, reúnen características, desarrollados en todo este trabajo, que pueden facilitar la operativización del proyecto, se está postergando una vez más las aspiraciones de los pueblos indígenas reconocidos por la declaración de la ONU de los derechos de los pueblos indígenas promulgado en 2007.

### **Debilidades y oportunidades**

Nos hemos referido, en primer lugar, a las fortalezas presentes en el *Ayllu Chutahua* y el Grupo étnico Chaqui y a partir de ello hemos visto también las fortalezas del sistema de Autoridades Originarias a nivel nacional. En segundo lugar, hemos hecho el ejercicio de vislumbrar las amenazas que se encuentran en el entorno de estos pueblos originarios. Ahora, nos toca analizar la debilidades presentes en el *Ayllu Chutahua* y al mismo tiempo ver o tratarlas oportunidades que hoy presenta el proyecto de Estado Plurinacional que aún empieza a ponerse en marcha.

## **Condiciones sociales de las autoridades originarias y su participación con calidad**

Asimismo, para consolidar un espacio de consulta y, a más de eso, entrar en la fase de decisión y evaluación en un proceso realmente participativo: el proceso de consolidación de la identidad étnica Chaqui, en la conversión de este grupo étnico en Autonomía Indígena y en el peor de los casos en municipio Indígena, es necesario por parte de las autoridades originarias, autoridades políticas y la gente de base, una calidad en su participación.

Ahora bien, creo que un aspecto vital, pero no el único, para una participación con calidad es el hecho de saber leer y escribir, aunque sea mínimamente, para saber lo que se está firmando, lo que se está aceptando y los que se podría hacer, lo reconocía el Kuraka del Ayllu Chutahua al momento de objetar su elección como *Kuraq Kuraka* (Autoridad étnica Chaqui) de los Ayllu de Chaqui argumentando que apenas había cursado el primer curso básico y que el asumir ese cargo suponía más preparación de la que él tenía. En este sentido, el cuadro n° 2 y el 2.1 nos ilustra mejor esta realidad, constatamos que el 77.77% a cursado solamente el nivel básico, 11.11% el nivel pre – básico y un 11.11% no han ido a la escuela. Además a esta realidad se suma el hecho de que los que han cursado el nivel básico el 50.00% tan solo han llegado a cursar el 2° básico, 33.33% el 1° curso y finalmente, también, el 33.33% el 5° curso. Este último se explica por el hecho de que un niño de 11 años, que cursa 5° básico, reemplaza al padre fallecido en el cargo de Justicia Mayor debido al sistema de elección de autoridades por turno. Entonces, podemos concluir que las Autoridades, en mayor porcentaje saben leer y escribir mínimamente, lo cual si bien no es gran cosa asegura base para una capacitación buena y un mínimo de acceso a la información.

Cuadro N° 2

**GRADO DE INSTRUCCIÓN DE LAS AUTORIDADES ORIGINARIAS DEL  
AYLLU CHUTAHUA**

<b>Población</b>	<b>G. Instrucción</b>	<b>Porcentaje</b>
1	Pre – Básico	11.11%
7	Básico	77.77%
	Intermedio	
	Medio	
	Universitario	
	Egresado	
	Profesional	
	Maestro	
1	Ninguno	11.11%
9		100%

Fuente: encuesta realizada a autoridades (Kurakas y Justicias) de los últimos 5 años, en el mes de abril del 2008.

Cuadro N° 2.1.

**GRADO DE INSTRUCCIÓN A NIVEL BÁSICO**

<b>Población</b>	<b>G. Instrucción</b>	<b>Porcentaje</b>
2	1°	33.33%
3	2°	50.00%
	3°	
	4°	
1	5°	16.66%
6		100.00%

Fuente: encuesta realizada a autoridades (Kurakas y Justicias) de los últimos 5 años, en el mes de abril del 2008.

Del mismo modo, el saber hablar y entender el castellano es vital hablando de participación con calidad debido a que el castellano es el idioma oficial en Bolivia, en la práctica, aunque hoy dice lo contrario la nueva Constitución Política, y por tanto un idioma base para comunicarnos por ejemplo con los Aymaras, Guaraníes, entre otros. En tal virtud, en un 77.77% las autoridades originaras del Ayllu Chutahua también hablan castellano y tan solo un 22.23% solo sabe hablar Quechua, de acuerdo al cuadro n°3.

Cuadro N° 3

**IDIOMA, AUTORIDADES ORIGINARIAS DEL AYLLU CHUTAHUA**

<b>Población</b>	<b>Idioma</b>	<b>Porcentaje</b>
9	Quechua	100.00%
7	Aymará	
	Castellano	77.77%
9		100.00%

Fuente: encuesta realizada a autoridades (Kurakas y Justicias) de los últimos 5 años, en el mes de abril del 2008.

Por otro lado, no solo cuentan las autoridades a la hora de pensar en la participación con calidad, sino también los habitantes en general, en esa dirección en el cuadro n° 4 podemos observar que el 59% de los hombres y el 67% de las mujeres son analfabetos, concluyendo que a este nivel hay graves falencias en el proceso de participación con calidad a nivel del Ayllu

Cuadro N° 4

**ANALFABETISMO POR COMUNIDADES, AYLLU CHUTAHUA**

<b>Comunidad</b>	<b>Población censada (20 - 26 %)</b>	<b>Analfabetos</b>		<b>Población mayor a 15 años</b>		<b>Porcentaje</b>	
		Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Chuquicayara	37	12	11	21	16	57	69
Chutahua C.	87	19	33	33	47	58	70
Cantuyo	125	32	46	52	73	62	63
	249					59	67

Fuente: Talleres comunales 1999 Municipio de Villa de Chaqui, PDM 1999 - 2003

A partir de los resultados respecto a las condiciones sociales sobre el grado de instrucción, los idiomas que hablan las autoridades originarias y los porcentajes de analfabetismo en la población del Ayllu Chutahua, podemos decir que esta realidad es una limitante a la hora de pensar en las oportunidades que nos presenta este tiempo de derechos y leyes y de estado plurinacional sobre todo ante una cultura que se afirma escrita y donde la construcción del poder pasa también por el acceso al conocimiento. Esto supone, entonces, suscitar un salto cualitativo en el grado de participación de las autoridades originarias en cuanto a su entorno socio – político y económico.

A esta realidad en movimiento indígena sindical, presentes en varios espacios de poder y presente también en el Movimiento al Socialismo y en consecuencia presentes también en el gobierno, hacia una observación en el sentido de que para iniciar un proceso como el que se está desarrollando en Bolivia se requería de personas con experiencia política estatal, que sepa leer e incluso que tenga algún grado de educación universitaria como es el caso de la experiencia sindical (Schilling, 2009)

### **Significación y sentido del Kurakazgo en este proceso de reconstitución del grupo étnico Chaqui.**

Otro aspecto que nos puede ayudar para desarrollar este tema es la tarea de revisar el trabajo realizado, durante un año, del Consejo de Ayllus de Chaqui (CAOCH). En este sentido, en la reunión establecido para este proceso en mayo de 2008, salía a flote el hecho de que solamente unas cuantas autoridades habían trabajado, el *Kuraq Kuraka* y el *Kuraq Justicia*: las otras autoridades no habían participado de este consejo salvo en contadas ocasiones y a esto se suma el hecho de que el *Kuraq Justicia* había dejado este servicio al momento de dejar su cargo en su *Ayllu*, el mes de enero más o menos, arguyendo que como ya no era autoridad en su *Ayllu* no tenía sentido el puesto que actualmente asumía. Este hecho, más los pocos resultados obtenidos por este consejo, sugería una pregunta en la reunión ¿qué significaba hacer el servicio de autoridad ahora en este nuevo contexto?. Queda claro que el sentido y el origen de este servicio no estaban del todo claro en las autoridades originarias de los Ayllus de Chaqui, pues casi nadie daba razón de ello aunque uno que otro decía que eran las leyes naturales y el servicio al *Ayllu* la razón por la que se debía asumir ese cargo. De igual manera, la referencia o el sentido de pertenencia a algo mucho mayor prácticamente es muy débil y el servicio, en ese sentido, se había reducido a la referencia del *Ayllu*. Igualmente, se veía que esta pérdida de sentido del *Kurakazgo* se vivía también en los Ayllus, al respecto se contaban casos en donde las personas mayores de 60 años ya no querían prestar este servicio argumentando que en la ciudad de Potosí a esta edad ya eran jubilados. A esto se suma el hecho de los jóvenes no entienden o ya no quieren saber nada del *Ayllu* y de las Autoridades Originarias.



Entonces, se intentaba buscar la razón, la motivación por la cual se debe hacer este servicio. Aunque aparecieron razones teológicas para hacerlo quedaba claro que la coyuntura socio – político (el saneamiento de tierras, porque la cuestión de autonomías no lo entienden aún) era el principal motivo para asumir este servicio.

### **La doble función y sus actividades cotidianas**

Por otro lado, yendo más allá de las razones subjetivas y coyunturales, se veía las razones prácticas, es decir que una de las razones por las cuales no se asumía esta servicio es porque resultaba ser una doble función en el sentido de que, por ejemplo, en el cotidiano de los comunarios todo está dispuesto en función al calendario agrícola y las estrategias de supervivencia que ellos establecen como las migraciones a Potosí, Santa Cruz, Cochabamba y algunos casos a la Argentina para permitir la sobre vivencia de sus familias: cuando uno es elegido autoridad, decían ellos, se duplica el trabajo ya que eso significa andar, gestionar soluciones frente a los problemas, entonces uno ya no puede hacer lo que normalmente se hace para sobrevivir, hasta no se puede trabajar la tierra para tener comida. Entonces, un servicio más amplio es un trabajo más duro, manifestaban ellos.

### **Necesidad de reciprocidad Autoridad Originaria vs comunarios.**

Entonces, no solamente la reconstitución de la identidad mayor Chaqui pasa por la reconstitución de las autoridades, al estilo occidental, sino pasa también por reconstituir precisamente la identidad, el reconocimiento o la construcción de nosotros<sup>12</sup> frente o con ellos, es decir reconstituir, también, los elementos que constituyen esa identidad (Asdrúbal Plaza, 2006) como la "reciprocidad" como la motivación por la cual se deba asumir este servicio y no la puramente coyuntural, sino se repite la historia del sindicalismo campesino que una vez logrado la recuperación de las tierras se estancó hasta el punto de ser manejado por el Estado (Albo 1990).

---

<sup>12</sup> Ese nosotros que no ha estado vigente ya hace mucho tiempo y que aparentemente se ha perdido en los procesos desarticuladores tanto en la Colonia y la República como la municipalización y cantonización.

En ese sentido, es preciso también reconstituir los principios de “reciprocidad” entre la gente de base y su autoridad como era en tiempos antiguos: por ejemplo, si un comunario asume el servicio al Ayllu dentro del sentido de reciprocidad, los comunarios debieran asumir algunas obligaciones como la colaboración en el trabajo y cuidado de las tierras de la Autoridad que les sirve. Entonces esta experiencia podría ser sostenible en el tiempo como lo era antes.

### **El carácter simbólico en la reconstitución social de las identidades mayores o territorios indígenas.**

Pero, ¿cómo construimos ese nosotros con los otros o la identidad Chaqui?, creo que la respuesta es sencilla pero a la vez complicada por el panorama que presentan en términos de identidad a nivel de los Ayllus en Chaqui: por ejemplo en la reunión el 20 de mayo ya ni siquiera están presentes los 8 Ayllus, como en otros años, sino solamente cinco y con respecto al Ayllu *Lupaqa* (el noveno Ayllu) ya no quiere reconstituir a sus autoridades originarias debido a que el sindicato está fuerte en este Ayllu. Por otro lado, decimos sencilla porque esta reconstitución supone un acto simbólico (claro, re - elaborado en el nuevo contexto) realizado por el Kuraka en su rol histórico, antes de la colonia y durante la colonia para construir la identidad mayor (*Charkas, Qaraqaras...*) y sobretodo construir su legitimidad ritual, social y política como nexo entre las fuerzas superiores exteriores y los comunarios (Rasnake, 1989) tal como se lo siguen haciendo en muchos Ayllus mayores como el de *Yura* y los Ayllus del norte de Potosí.

Sin este vital elemento dudamos que se pueda reconstituir la identidad Chaqui con todo el significado profundo que tuvo esta sociedad andina, es decir se podrían reconstituir estas y muchas estructuras pero no sé si desde la identidad Chaqui o parecidas a los organismos que tanta falta de ética y de identidad poseen, y quizá sea una de las causas por las cuales las nuevas autoridades mayores no asuman su función ni la gente de base los reconoce, es decir su legitimidad. Si recordamos como fue la elección y posesión de las autoridades del CAOCH (en un cuarto, con algunas personas y autoridades del pueblo) y recordamos como

es la posesión de autoridades en *Yura* o como era antes en el mismo Chaqui, veremos que, primeramente, la gente está enterada del suceso y sobretodo, en la fiesta, se realizaba los ritos en donde, por un sistema de símbolos, se establecía el orden social del grupo y la persona asumía la autoridad con toda legitimidad ritual, social y política.

Ahora bien, hablando sobre la división simbólica del espacio *anansaya* y *urinsaya* que en muchos Ayllus todavía es tomado en cuenta a la hora de elegir a sus autoridades originarias, como lo fue en el pasado, para esta elección no es condición debido a que ahora cuenta la capacidad de la persona que van a ser autoridad, como el Sr. Germán Mamani, *Kuraka* del Ayllu Chutahua, mencionaba, “veo que el ser *Kuraq Kuraka* o *Karaq* Justicia es mucha responsabilidad por las tareas que hay por ejecutar y yo apenas, y muchos de los que estamos aquí y somos autoridad en nuestros Ayllus, hemos cursado el primer curso”, cuando objetaba el cargo que se le asignaba. Entonces, se eligió al *Kuraq Kuraka* viendo este aspecto más que la división simbólica del espacio.

Estas debilidades arriba descritas más las amenazas “Ley Marco de Autonomías” hacen del establecimiento de la Autonomía Indígena en el Municipio de Chaqui un proceso demasiado complejo. Los resultados pueden ser nada positivos para la vigencia del Ayllu si es que este municipio se convierte en Municipio Indígena como parece que se encamina cuando tiene a su favor las debilidades de los Ayllus de Chaqui y la la operativización del Proyecto de Estado Plurinacional por una clase blanco – mestiza, la elites dominantes e interese transnacionales interpretando la constitución en función de sus interese poniendo en marcha una ley antagónica al mismo proyecto de una Bolivia Plural.

### **Oportunidades y desafíos: el Estado Plurinacional como proyecto de poder plural compartido.**

Xavier Albo (2010) en su trabajo “Flamantes autonomías en Bolivia” presentado en 2010, manifestaba una posibilidad en la que a raíz de la presencia de Ayllus o TIOC en un municipio estos acabarían por absorber al municipio, es decir el municipio podría resultar

siendo parte de la AIOC, propuesta del CONAMAQ en 2010. De igual manera, Pablo Mamani (2009) sostiene que el hecho de que los principios del Estado Plurinacional ya están dados en la Constitución Política del Estado representa la posibilidad de un horizonte positivo para los pueblos Indígenas originarios, es decir para aquellos pueblos que tienen la disponibilidad de continuar y transmitir a sus futuras generaciones su identidad, como bien lo señalara el relator de la ONU Rodolfo Stavenhagen, en el sentido que dado a que la operativización del Proyecto de Estado Plurinacional está siendo ejecutado por un sector social que se cree el nuevo Bloque de poder que será capaz de aglutinar, a partir de de sus interés, los intereses de los demás sectores, para Álvaro García Linera (2008) esto es una posibilidad y a la vez un hecho que ha sucedido siempre en el desarrollo de los Estados como maquina de correlación de fuerzas. García, sostiene que este nuevo bloque de poder social está conformado por los movimientos sociales, clase campesina sindical, movimientos urbano – popular. Desde la óptica de Mamani (2009) este bloque de poder político, que ejecuta la puesta en marcha de la carta magna, no es más que eso que interpreta o distorsiona la constitución a partir de sus intereses pero que puede ser revertido con una presencia política fuerte por parte de los pueblos Originarios y bueno permitir una correlación de fuerzas, entre los bloques de poder en igualdad de condiciones o lo que Mamani (2009) llamaría al concepto de plurinacionalidad como el pacto de naciones y pueblos indígenas dentro del Estado Unitario.

Por otro lado la reconstitución de grupo étnico Chaqui y su consolidación representa un gran desafío que al mismo tiempo resulta ser una oportunidad en el sentido de que este proceso debe ser permanente, aunque la Ley marco de autonomía, y otras más, fuera favorable para los pueblos indígenas. Es decir, y coincidiendo con Burguete (2010), todo proceso de lucha por la Autonomía para el ejercicio de la libre determinación es exitosa, en primer lugar, cuando la base jurídico – política de reconocimiento constitucional, que está siendo discutido hoy a propósito de la promulgación de la Ley de Autonomías, debe soportar necesariamente la Autonomía y al derecho de la libre determinación. En segundo lugar la permanencia de luchas y movimientos indígenas de resistencia y, en tercer lugar, todo ello tejido, sostenido, sobre la base de la reconstitución de los pueblos indígenas

como es el caso de la reconstitución de grupo étnico Chaqui dentro de la reconstitución de la Nación Quechua.

## CONCLUSIONES

Tomando en cuenta los objetivos y la hipótesis del presente trabajo de investigación, llegamos a las siguientes conclusiones:

La Autoridad Originaria, principalmente el Kuraka, debido a los procesos desarticuladores tanto territoriales como culturales en la época colonial, republicana y actualmente, ha sufrido transformaciones que han condicionado vitalmente la vigencia, primero, del Señorío Qaraqara, segundo, del grupo étnico Chaqui y finalmente la del Ayllu Chutahua, es decir desaparecido su carácter hereditario o reducido su papel de recreador social y mediador entre los indígenas y la fuerzas superiores exteriores, desestructurado la Identidad mayor Qaraqara o viceversa. Queda claro, entonces, que esta autoridad indígena es símbolo de unidad e identidad. Asimismo, de una autoridad hereditaria poderosa ha pasado a ser una autoridad igualitaria de carácter rotativo.

La Autoridad del Kuraka y las de menor rango, estaba basado en una profunda legitimación espiritual, social y política: gestor de las confederaciones inter - étnicas y las alianzas con las fuerzas superiores exteriores, basado en el principio de reciprocidad y redistribución, primero, con la Corona Española y finalmente con el Estado Republicano. Sin embargo, hoy en día, esta legitimidad ritual y social se ha reducido a una meramente coyuntural por el proceso de saneamiento de sus tierras, dejando de lado la legitimación espiritual, elemento importante que en el pasado hacia sostenible este cargo en los grupos étnicos mayores y menores y que en la actualidad, esa legitimidad coyuntural, no soluciona el problema de superficialidad de cargos y la reconstitución de los Kuraqkuna, a la hora de pensar en la identidad étnica Chaqui para propiciar una posible Nación Quechua. En esa dirección, la crisis étnica en el Ayllu Chutahua es evidente ya que el principal

medio de construcción de la individualidad cultural el rito a la hora de elegir a las Autoridades étnicas, es poco trabajado, en una cultura todavía sin escritura.

Sin embargo, la reconstitución del Kuraka supuso volver necesariamente a algunos principios básicos de la cosmovisión andina a la hora de elegir al Kuraka. Entonces, podemos afirmar que este hecho abre la posibilidad de una revitalización de la identidad Chutahua y de grupos étnico Chaqui, recreado en este nuevo contexto nacional de Estado Plurinacional.

Asimismo, el desarrollo: durante estos más de 500 años ha estado ligado a una visión racista y etnocéntrica del Estado, en donde los únicos con derecho a pensar, concebir, expandir y realizar su desarrollo han sido siempre el bloque de poder dominante: primero, los herederos del sistema colonial y luego los blanco-mestizos, en el sentido de, por un lado, negar todo tipo de organización territorial, económica, política y cultural proveniente de los pueblos originarios. Desde esa percepción, se ha impuesto a los Ayllus formas de organización política, social y económica que has desarticulado, en la Colonia los grandes territorios sobre el cual estaban organizados naciones como la nación Qaraqara en donde ubicamos al Ayllu Chutahua; ahora incluso ha llegado al nivel de Ayllu, célula básica de las naciones originarias, lo que los habitantes del Ayllu llama “comunalización”.

También, en los dos momentos de democratización de Estado: las reformas pos revolución urbana de 1952 y las reformas sociales de 1994, está dirigido a, por un lado, responder a la realidad en términos de exclusión de los Indígenas en el desarrollo de Estado, pero sin perder los derechos reconocidos exclusivamente al bloque de poder dominante que ha controlado, desde sus inicios, el desarrollo de Estado. Es decir, en principio, se ha pensado en integrar al Indígena a través de la representación sindical y ubicándolo en la clase campesina, negando de esta manera la organización de Ayllu y su sistema de Autoridades propias. En segundo lugar, en base al paradigma multiculturalista, se ha reconocido a Bolivia como país pluriétnico y multicultural, respondiendo de esta manera a la emergencia de la lucha Indígenas por la Autonomía y el control de sus territorio. Esta

pluriétnicidad ha reconocido a los indígenas su carácter cultural y étnico y a su Kuraka como representante del mismo, pero sin atribuirle y reconocerle política y jurídicamente su carácter político que es sinónimo de territorio y autonomía, postergando de esta manera el problema de fondo: nacionalidades.

Hoy vivimos un tercer momento de democratización de Estado puesto que aparentemente se ha dado respuesta a la problemática de fondo: nacionalidades puesto que hoy Bolivia es un país Plurinacional y con Autonomías. La operativización de este Proyecto está en manos de la clase blanco – mestiza y los sectores sindicales campesinos y detrás de ellos los intereses de las elites dominantes y transnacionales y, por tanto, es interpretada desde los intereses de este sector en detrimento de las organizaciones socioeconómica, políticas y culturales como es el Ayllu Chutahua. A esto se suma el hecho de que el gobierno concibe como bloque de poder que, a partir de sus intereses, aglutinará los intereses de los demás. Este bloque de poder, para el gobierno, está conformado por los movimientos sociales, indígenas sindicalizados, originarios, movimientos populares y la plurinacionalidad debe explicar o acoger la diversidad de este bloque porque cada uno de ellos viene de distintas matrices culturales y no así desde la perspectiva del CONAMAQ que el Estado Plurinacional debe explicar y permitir una correlación de fuerzas en igualdad de condiciones entre todo los sectores del Estado Plurinacional, es decir ellos son o se consideran un bloque de poder autónomo o un bloque de poder originario.

La Ley Marco de Autonomías resulta ser en algunos artículos, sobre todo referido a la Autonomías Indígenas, antagónica al proyecto de Estado Plurinacional en el sentido de que organiza la Autonomía Indígenas en un modelo u organización política liberal y neo colonial; departamentos, provincias y municipios. Neo colonial puesto que fueron precisamente esta estructura u organización política que produjo la desarticulación de las identidades mayores como la nación Qaraqara, grupo étnico Chaqui. Liberal, pues para la elección de sus representantes no se reconoce los usos y costumbres, puesto que es un ciudadano y un voto negando la dimensión colectiva de estas organizaciones Indígenas, aceptadas y promulgadas por la CPE, y además de no tomar en cuenta la dualidad Andina:

hombre y mujer para elegir autoridades que regirán la Autonomía Indígenas. Del mismo modo, muchos Ayllus no podrán ser Autonomía Indígena por las restricciones que impone la ley: base poblacional, no debe traspasar linderos municipales, provinciales, principalmente, dejándoles nada más que el camino de Municipio Indígena. Trunca, de esta manera, el proceso de reconstitución de la nación Quechua, entre otros, cuando en la constitución Art. 30 indica que estado debe propiciar el desarrollo de estos pueblos indígenas y esta pasa, desde la visión indígena por favorecer la reconstitución de estos pueblos.

Asimismo, dado que el Kuraka es símbolo de unidad e identidad y, al mismo tiempo, la memoria de una unidad fracturada, su importancia es vital a la hora de pensar en resolver, primero, el problema de las nacionalidades, segundo, a la hora de pensar y ejecutar un proyecto de desarrollo para ser coherentes y progresivos con el carácter plurinacional del país y con el proceso de democratización que vive el mismo.

En este sentido, es vital reconstituir también los principios de reciprocidad y redistribución como principal motivación a la hora de asumir el cargo Kuraka u otra de menor rango, en la perspectiva de la sostenibilidad. Del mismo modo, hoy, también, la construcción del poder pasa necesariamente por el acceso al conocimiento en una cultura que se afirma escrita y por tal razón la situación social de las Autoridades Originarias tanto Kuraka como Justicia con respecto al grado de formación es una limitante a la hora de pensar en una participación propositiva y evaluativa del proceso de autonomía indígenas. Por tal razón, es preciso un proyecto de educación de adultos en el Municipio de Chaqui.

La constitución del Consejo de Ayllus Originarios de Chaqui (CAOCH) es un elemento importante que permite y permitirá profundizar el tema de las nacionalidades desde el proceso iniciado de reconstitución del grupo étnico Chaqui y, al mismo tiempo, el fortalecimiento de la identidad Chutahua traducida en actitudes como mayor presencia política para el desarrollo de la Autonomía Indígena en el municipio de Chaqui.



A pesar de todo, sin duda hoy, como en ningún lugar de la historia boliviana, es tiempo de muchas oportunidades, más que realidades, para los pueblos indígenas y sus Autoridades Originarias en el sentido de poder pensar y concebir su desarrollo a raíz de los cambios cualitativos ocurridos en nuestro país manifestada en la Constitución Política del Estado y las leyes vigente, es decir lograr un horizonte de poder plural compartido.

## BIBLIOGRAFIA

Albó, Xavier y Barnadas, Josep (1990) *La cara india y campesina de nuestra historia*. Unión Nacional de Instituciones para el Trabajo de Acción Social y/Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, La paz.

Ander, E. (1995) *Técnicas de investigación social*. LUMEN. Colección Política, Servicio y Trabajo Social.

Althusser, Lois (1969). *Ideologías y Aparatos Ideológicos de Estado*. PDF, Perú

Albó, Xavier (2010) *Flamantes autonomías indígenas en Bolivia*. Autonomía a debate, Autogobierno Indígena y Estado Plurinacional en América Latina. FLACSO, Ecuador

Burguete Cal y Mayor, Araceli (2009) *Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina*. Autonomía a debate, Autogobierno Indígena y Estado Plurinacional en América Latina. FLACSO, Ecuador

Berger, Peter y Luckman Thomas (1967) *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Editores.

Bouysse Cassagne, T. (1887) *Identidad Aymará: aproximación histórica siglo XV – Siglo XVI*. HISBOL: La Paz.

Barth, Fredrik (1969). *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Oslo: Universitetsforlaget

Castro, Marco Antonio (1993) *Crítica al Neoliberalismo*. Tesis de Grado. UATF: Potosí

Consejo de Ayllus Originarios de Potosí (2000). Memoria III Jatún Cabildo del CAOP,

Chivi, Idón (2000) *Liderazgo de la autoridad indígena en el proceso de demanda de los derechos de los pueblos indígenas*. Documento, tercera conferencia.

CONAMAQ (2005) *Bases de la constitución del Estado plurinacional* (versión preliminar). s.l.: CONAMAQ. 69 p.

Del Río, María de las Mercedes (1986) *Estructuración étnica Qharaqhara y su desarticulación colonia*. Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina: Buenos Aires. *Producción y economía agrícola de los Ayllus de Chaqui a principios del siglo VII*. CONICET: Buenos Aires.

(1989) *Estrategias andinas de supervivencia, El control de recursos en Chaqui siglos XVI – XVIII*. Anuario del IEHS, IV: Buenos Aires.

Espinoza, Freddy (2000) “*El estudio de casos Observación participante*”. Curso: Economía Campesina e Investigación (Nivel II). AGRUCO, Cochabamba.

Espinosa, Marquina y Ramírez E. (2006): *Antropología Social: Temas complementarios*. ADDENDA.

Fernández, Marcelo (2000) *La ley del Ayllu*, práctica de Justicia Mayor y Justicia Menor en comunidades Aymaras. Programa de Investigación Estratégica en Bolivia: La Paz.

García, Álvaro (2008) *Del Estado neoliberal al Estado Plurinacional atonómico y productivo*. Conferencia en la Universidad Domingo Savio, Santa Cruz

(2009) *El Estado Plurinacional*. Ponencia en la Escuela de Fortalecimiento y Formación “Evo Morales Aima.

(2006) “*Democracia liberal vs Democracia comunitaria*”. Ediciones Signo, Buenos Aires.

Girardi, Giulio (1999) *Entre la Globalización y el desarrollo local sostenible. Para refundar la esperanza.* Abya – Yala: Quito.

Granda, Daniel. (1993) *La transición al capitalismo.* Universidad Nacional, Facultad de Jurisprudencia: Loja

Grillo Fernández, Eduardo et al. (1993) *¿Desarrollo o descolonización en los andes?.* Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas: Lima.

Harris, Olivia (1978) “*El parentesco y la economía vertical en el Ayllu Laymi*” Norte de Potosí. 1: 51-64. La Paz.

Hernaíz, Irene y Pacheco Diego.(2001) *La Ley INRA en el espejo de la historia.* Plural Editores. La Paz.

Hosse, Teresa (2007) *El proceso de Asamblea Constituyente, los trasfondos de las propuestas autonómicas.* CENDA. Cochabamba

Ibáñez, Andrés (2010) *Ley Marco de Autonomías y Descentralización.* Ministerio de Autonomía, La Razón, La Paz.

Oceano Uno (1995) *Diccionario enciclopédico ilustrado.* OCEANO UNO: Barcelona.

Mamani, Pablo (2009) *Estado Plurinacional y autonomías desiguales, el proyecto y la facticidad.* Revista Willka N° 3 p. 31-67

Plaza, Asdrúbal (2006) *Autonomía Indígena, la experiencia en Colombia y la propuesta en Bolivia.* Memoria, foro debate.AMANS-2/VOLENS. Santa Cruz.

Patrón, Pepi (1998) *Mercados abierto e identidad cultural*. Instituto de Etica y Desarrollo Antonio Ruiz de Montoya: Lima

Plan de Desarrollo Municipal (1999-2003 y 2004-2006)

Ordoñez, Pastor (1918). *Los Varayocc Estudio de una forma de gobierno y administración local*. Imp. El Trabajo. Cuzco-Perú.

Platt, Tristan (1982) *Estado boliviano y Ayllu andino. Tierra y tributo del norte de Potosí*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Rasnake, Roger (1989) *Autoridad y poder en los andes, los Kuraqkuna de Yura*. HISBOL: La Paz.

Román, Javier e Iñigo Retolaza (2001) *“Gobernancia local y reducción de la pobreza”, una experiencia de apoyo al diálogo nacional desde el norte Potosí*. Equipo Medicus Mundi: La Paz

Santamarta, José (2001) *Una lección rápida sobre ¿qué es la globalización?*. El Jugete rabioso: La Paz.

San Martín, Juan (1997) *En busca de un desarrollo autosostenible*. AGRUCO: Cochabamba.

Sedine, Sebill (1989) *Ayllus y Haciendas: dos casos sobre la agricultura colonial en los Andes*. HISBOL: La Paz.

Schilling, Amut (2009) *Identidades indígenas y demandas político – jurídicas de la CSUTCB y el CONAMAQ en la Constituyente*. Sección II Investigaciones. La Paz.

Turner, Victor (1967) *La selva de los Símbolos: aspectos del ritual Ndembu* Traducción castellana de: *The forest of Symbols* Ithaca. Nueva York, 1967.

(1965). "*Colour Classification in Ndembu Religion*", en M. Banton, ed.: "*Anthropological Approaches to Religion*", London, Tavistock.

(1985). "*Conflict in Social Anthropological and Psychoanalytical Theory. Umbanda in Rio de Janeiro*", Tucson, The University of Arizona Press: 119-150.

Walsh, Catherine (2008). *Interculturalidad y Plurinacionalidad Elementos para el debate constituyente*: Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.

Wolf, Eric R. (1986) "*Las vicisitudes de una comunidad cerrada y corporativa*". *American Ethnologist* 13.

R. La Época, (2010) *Ley Marco de Autonomías, puntos de divergencia*. Julio de 2010. La Paz.

Organización de Naciones Unidas (2007) *Declaración de derechos de los pueblos indígenas*.

<http://www.civila.com/comun/derechoshumanos/PueblosIndigenas/ONUapruebaDecDPI.asp>

Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia (2009). Ministerio de Relaciones Exteriores. <http://consuladoboliviano.com.ar/portal/node/119>

# **ANEXOS**

## **SIGNIFICADO DE PALABRAS QUECHUAS EN ESPAÑOL**

Qaraqara = Nación Aymara que se encontraba al sur de lago Titi Caca en Dpto. de Potosí en Bolivia.

Mallku = Cóndor

Urkusuyo = Región alta de la cordillera occidental entre Perú y Bolivia

Murumuru = Nombre de un Ayllu del Grupo étnico Chaqui.

Colo = Nombre de un Ayllu del Grupo étnico Chaqui.

Caquina = Nombre de un Ayllu del Grupo étnico Chaqui.

Kuraka = El mayor, principal

Mitayoc = Los que tiene Mita

Anansaya = Parcialidad o mitad alta, tierras altas, de un Ayllu o gran Ayllu

Urinsaya = Parcialidad o mitad baja, valles, de un Ayllu o gran Ayllu

Mitimaqkuna = Familias reubicadas de sus lugares de origen por el Inca con fines políticos.

Uralado = Los de abajo o habitantes, según los pisos ecológicos, que viven en lugares bajos o valles.

Patalado = Los de arriba o habitantes, según los pisos ecológicos, que viven en lugares altos o páramos.

Mink'a = Actividad fundada en los principios de reciprocidad y don, trabajo en conjunto con un fin comunal.

Ayni = Actividad fundada en el hecho de devolver un favor, con trabajo o el mismo favor que se ha recibido.

Kharihari = El hombre hombre, nombre de la cordillera que rodea a la ciudad de Potosí.

Kurakazgo = Institución de Autoridad

Jatun = Grande

K'oa = Ritual de agradecimiento a la Madre Tierra

Ch'alla = Brindar por las cosas poseídas o conseguidas: animales, terrenos, maquinaria etc.

Apu = Dios Montaña

Quinsa = Tres



Jilanqus = Autoridad Originaria de menor Rango

Jilakata = Autoridad Originaria encarga del conteo de vivos y muertos.

Sulk'a = Menor

Kuraq = Mayor

Marka = Palabra Aymara sinónimo de Ayllu

Qullasuyo = Nombre dado al cuadrante sur en relación al Lago Titi Caca

Suyllus = Palabra Aymara que significa Ayllus

Jach'aranas = Dioses de las montañas

Phiña = Enojón

T'alla = Montaña hembra

Tata = Padre

Wiracocha = Dios creador del Universo en el mundo Andino.

Ayllu= Unidad social, territorial, económica, política y cultural y célula básica de las sociedades andinas en Bolivia.

## ENCUESTA

### DATOS GENERALES DE LAS AUTORIDADES TRADICIONALES

Fecha:.....	Comunidad:.....
Cantón:.....	Sección:.....
Provincia:.....	Departamento:.....
Nombre del informante:.....	

#### I.- DATOS BÁSICOS

Estado Civil:

Casado

Soltero

Viuda

Edad:

10 - 20

40 - 50

20 - 30

50 - 60

30 - 40

Más de 60 años

Grado de Instrucción:

Idioma:

Pre - Básico.....

Egresado

Básico

Profesional

Intermedio

Maestro

Medio

Ninguno

Universitario

Quechua

Aymará

Español

Ocupación:

Agricultura

Artesanía

Ganadería

Otros

Comercialización

¿Qué?.....

Cuadro N° 1

## ESTADO CIVIL DE LAS AUTORIDADES DEL AYLLU CHUTAHUA

Población	Estado civil	Porcentaje
8	Casado	88.88%
1	viudo	11.12%
9		100%

Fuente: encuesta realizada a autoridades (Kurakas y Justicias) de los últimos 5 años, en el mes de abril del 2008

Cuadro N° 2

## EDAD DE LAS AUTORIDADES ORIGINARIAS DEL AYLLU CHUTAHUA

Población	Edad	Porcentaje
1	10 – 20	11.11
	20 – 30	
	30 – 40	
2	40 – 50	22.22
5	50 – 60	55.55
1	60 - ...	11.11
9		100%

Fuente: encuesta realizada a autoridades (Kurakas y Justicias) de los últimos 5 años, en el mes de abril del 2008

Cuadro N° 3

## GRADO DE INSTRUCCIÓN DE LAS AUTORIDADES ORIGINARIAS DEL AYLLU CHUTAHUA

Población	G. Instrucción	Porcentaje
1	Pre – Básico	11.11%
7	Básico	77.77%
	Intermedio	
	Medio	
	Universitario	
	Egresado	
	Profesional	
	Maestro	
1	Ninguno	11.11%
9		100%

Fuente: encuesta realizada a autoridades (Kurakas y Justicias) de los últimos 5 años, en el mes de abril del 2008.

Cuadro N°3.1.

## GRADO DE INTRODUCCIÓN A NIVEL BÁSICO

Población	G. Instrucción	Porcentaje
2	1°	33.33%
3	2°	50.00%
	3°	
	4°	
1	5°	16.66%
6		100.00%

Fuente: encuesta realizada a autoridades (Kurakas y Justicias) de los últimos 5 años, en el mes de abril del 2008.

Cuadro N°4

## IDIOMA, AUTORIDADES ORIGINARIAS DEL AYLLU CHUTAHUA

Población	Idioma	Porcentaje
9	Quechua	100.00%
7	Aymará	77.77%
9	Castellano	100.00%

Fuente: encuesta realizada a autoridades (Kurakas y Justicias) de los últimos 5 años, en el mes de abril del 2008.

Cuadro N° 5

## OCUPACIÓN DE LAS AUTORIDADES ORIGINARIAS DEL AYLLU CHUTAHUA

Población	Idioma	Porcentaje
7	Agricultores	77.77%
1	Agricultor y minero	11.11%
1	Agricultor y albañil	11.11%
9		100.00%

Fuente: encuesta realizada a autoridades (Kurakas y Justicias) de los últimos 5 años, en el mes de abril del 2008

Cuadro N°6

## ANALFABETISMO POR COMUNIDADES, AYLLU CHUTAHUA

Comunidad	Población censada (20 - 26 %)	Analfabetos		Población mayor a 15 años		Porcentaje	
		Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Chuquicayara	37	12	11	21	16	57	69
Chutahua C.	87	19	33	33	47	58	70
Cantuyo	125	32	46	52	73	62	63
	249					59	67

Fuente: Talleres comunales 2003 Municipio de Villa de Chaqui, PDM 2004 -2006

## ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA

- 1.- ¿Que significa para usted el cargo que ocupa?
- 2.- ¿Recibe usted un trato especial de parte de sus compañeros de comunidad y el Ayllu por el cargo que ocupa?
- 3.- ¿Que funciones tiene?
  - a) en la Agricultura y ganadería
  - b) En la organización de la producción
  - c) En las fiestas
  - d) En la unidad del Ayllu
  - e) En la convocatoria a reuniones del Ayllu o de la Comunidad.
  - f) En la Educación
  - g) Problemas de la comunidad
  - h) Gestiones y continuidad de un proyecto.
- 4.- ¿En que cosas ha cambiado sus funciones a diferencia de sus antecesores (Como y que funciones tenia antes)?
- 5.- ¿ Cree que es importante que se mantengan las autoridades tradicionales, si no, Por qué?.
- 6.- Conoce las Leyes que ha lanzado el gobierno como la ley de la participación Popular,.....)
- 7.- ¿Qué cosas ha cambiado desde hace 15 años en su comunidad, Ayllu, Chaqui, Potosí y Bolivia?
- 8.- ¿Cuándo surge algún problema en la comunidad que requiera hablar con el Alcalde de Chaqui usted o que autoridad va a visitarlo?
- 9.-¿ Que sabe del consejo de Ayllus de Chaqui, participa de sus reuniones, que piensa de ello? ¿Cree que es necesario esa organización?.
- 10.- ¿Conoce que es el CAOP ha Participado en alguna de sus actividades, eventos o reuniones?
- 11.- ¿Desde que hay esta organización a notado algún cambio en los Ayllus de Chaqui y su Ayllu?.

## **PREGUNTAS FORMULADAS EN LOS TALLERES**

### **Autoridades Originarias**

Qué funciones cumple el Kuraka en las fiestas, agricultura, comunidad, desgracias?.

Qué funciones cumple el Justicia Mayor, en las fiestas, agricultura, comunidad, desgracias?

Qué funciones cumple Justicia Menor, en las fiestas, agricultura, comunidad, desgracias?

Cómo y cada que tiempo son elegidas estas autoridades?

Cada que tiempo se reúnen y para que?

### **Autoridades Políticas**

Qué funciones cumple el Corregidor Auxiliar en las comunidades

Qué funciones tiene el Presidente en las comunidades

Qué funciones tiene el Vice – presidente en las comunidades

Qué funciones tiene el tesorero en las comunidades

Qué funciones tienen los juntas en las comunidades

Cada que tiempo se reúnen y para que? en las comunidades

### **Sobre las reuniones**

Quién convoca a las reuniones comunales las Autoridades Políticas las autoridades Originarias?

Cada que tiempo se reúne todo el Ayllu?

### **Sobre otras organizaciones**

Conoce el consejo de Autoridades de Chaqui., quien lo forman y de que Ayllus

Saben a que se dedica el CAOP

## **CAPÍTULO CUARTO**

### **DERECHOS DE LAS NACIONES Y PUEBLOS INDÍGENA ORIGINARIO CAMPESINOS**

Artículo 30. I. Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española.

II. En el marco de la unidad del Estado y de acuerdo con esta Constitución las naciones y pueblos indígena originario campesinos gozan de los siguientes derechos:

1. A existir libremente.
2. A su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades, prácticas y costumbres, y a su propia cosmovisión.
3. A que la identidad cultural de cada uno de sus miembros, si así lo desea, se inscriba junto a la ciudadanía boliviana en su cédula de identidad, pasaporte u otros documentos de identificación con validez legal.
4. A la libre determinación y territorialidad.
5. A que sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado.
6. A la titulación colectiva de tierras y territorios.
7. A la protección de sus lugares sagrados.
8. A crear y administrar sistemas, medios y redes de comunicación propios.
9. A que sus saberes y conocimientos tradicionales, su medicina tradicional, sus idiomas, sus rituales y sus símbolos y vestimentas sean valorados, respetados y promocionados.
10. A vivir en un medio ambiente sano, con manejo y aprovechamiento adecuado de los ecosistemas.
11. A la propiedad intelectual colectiva de sus saberes, ciencias y conocimientos, así como a su valoración, uso, promoción y desarrollo.
12. A una educación intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo.
13. Al sistema de salud universal y gratuito que respete su cosmovisión y prácticas tradicionales.

14. Al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión.

15. A ser consultados mediante procedimientos apropiados, y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles. En este marco, se respetará y garantizará el derecho a la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de buena fe y concertada, respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan.

16. A la participación en los beneficios de la explotación de los recursos naturales en sus territorios.

17. A la gestión territorial indígena autónoma, y al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables existentes en su territorio sin perjuicio de los derechos legítimamente adquiridos por terceros.

18. A la participación en los órganos e instituciones del Estado.

III. El Estado garantiza, respeta y protege los derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos consagrados en esta Constitución y la ley.